

ТРУДЫ ФАКУЛЬТЕТА ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК И СОЦИОЛОГИИ  
Выпуск 1  
Европейский университет в Санкт-Петербурге Факультет политических наук и социологии  
**МИШЕЛЬ ФУКО И РОССИЯ**



Сборник статей  
Под редакцией Олега Хархордина  
ЕВРОПЕЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ  
Летний сад Санкт-Петербург · Москва · 2001  
ББК 87.3 М71

*Издание подготовлено  
при финансовой поддержке Фонда  
Джона Д. и Катерин Т. Макартуров*

**Мишель Фуко и Россия:** Сб. статей / Под ред. М71 О. Хархордина. — СПб.; М.:  
Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2001.— 349 с.— (Европ. ун-т в  
Санкт-Петербурге. Тр. ф-та полит. наук и социологии; Вып. 1).

Настоящий сборник является итогом конференции, состоявшейся в июне 2000 г. в Европейском университете в Санкт-Петербурге при поддержке Французского института — Альянс Франсез в Санкт-Петербурге и Французского университетского колледжа в Санкт-Петербурге. В книге впервые в России собраны вместе статьи об использовании стиля мышления Мишеля Фуко в социальных и политических науках, российские интерпретации его творчества, а также попытки анализа российской проблематики в духе Фуко. Задача книги — способствовать формированию сообщества российских исследователей современности, объединенных диалогом с Фуко и по поводу Фуко. Книга может быть интересна исследователям социальных и политических процессов, историкам и страноведам, философам и методологам науки.

This book represents a first attempt in Russia to assemble together a body of articles that deal with the role of Michel Foucault's thought in social and political sciences, with interpretation of his work in Russia, and also with analyzing Russian society and politics in Foucault's style. The goal of the book is to help forming the community of Russian students of social and political sciences, who consistently participate in a dialogue with Foucault and on Foucault.

ISBN 5-94381-032-3 (Летний сад) ISBN 5-94380-012-3 (Европейский университет в Санкт-Петербурге)

© Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2001

© Коллектив авторов, 2001

© «Летний сад», макет, 2001



## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие редактора.....	5
----------------------------	---

### **Раздел 1. ФУКО И ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ**

Робер Кастель. «Проблематизация» как способ прочтения истории Пер. с англ. А. Маркова.....	10
Робер Кастель. Мишель Фуко и социология: к «истории настоящего» Пер. с фр. В. Каплуна.....	33
Олег Хархордин. Фуко и исследование фоновых практик.....	46
Дидье Делёль. Интеллектуальное наследие Фуко (беседа с Франческо Паоло Адорно) Пер. с фр. В. Каплуна.....	82

### **Раздел 2. ФУКО: РОССИЙСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

Виктор Визгин. Генеалогический проект Мишеля Фуко: онтологические основания.....	96
Александр Бикбов. Пространственная схема аналитики Фуко: социальное объяснение как инструмент разрыва с горизонтом обыденной очевидности.....	111
Алексей Марков. «Думать иначе»: этика и логика в «философской деятельности» Мишеля Фуко.....	138
Виктор Каплун. От Ницше к Ницше: об одном пересечении двух философских биографий (Семен Франк и Мишель Фуко).....	146

### **Раздел 3. РОССИЯ В ЗЕРКАЛЕ ФУКО: ПЕРСПЕКТИВЫ АНАЛИЗА**

Александр Эткинд. Фуко и имперская Россия: дисциплинарные практики в условиях внутренней колонизации.....	166
Лия Янгулова. Юродивые и Умалишенные: генеалогия инкарцерации в России.....	192
Доминик Кола. Фуко и Советский Союз Пер. с фр. В. Каплуна.....	213
Стивен Коткин. Новые времена: Советский Союз в межвоенном цивилизационном контексте Пер. с англ. А. Маркова и Д. Калугина.....	239
Анна Тёмкина. К вопросу о женском удовольствии: сексуальность и идентичность.....	316



## ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

ЭТА КНИГА — итог конференции, состоявшейся в июне 2000 г. в Европейском университете в Санкт-Петербурге при поддержке Французского института и Французского университетского колледжа в Санкт-Петербурге. Задача конференции была предельно проста. Мы попытались собрать российских исследователей, чьи научные интересы связаны с творчеством Мишеля Фуко, и нескольких зарубежных ученых, которые тесно сотрудничали с Фуко при жизни.

Одним из основных вопросов конференции была проблема использования работ Фуко не в философском дискурсе, а в разнообразных научных исследованиях. Поэтому книга открывается разделом, в котором анализируется связь работ Фуко с различными общественно-научными дисциплинами. В двух статьях Робера Кастеля описываются взаимоотношения генеалогии Фуко с социологией и историей. В статье Олега Хархордина обсуждается возможность кросс-культурного перевода метода Фуко, который вырос на почве французской культуры, и проблемы, возникающие при использовании его метода для исследования других культур. Дидье Делёль в беседе с Франческо Паоло Адорно обсуждает значение наследия Фуко для исследований политики, особенно для исследований власти и основ либерализма.

Второй раздел посвящен российским интерпретациям трудов Фуко. В статье Виктора Визгина анализируется проблема ницшеанских корней проекта Фуко и обсуждается дионисический аспект его творчества. Александр Бикбов предлагает оригинальный способ анализа теоретических трудов в социологии и рассматривает пространственную схему работ Фуко. Алексей Марков обсуждает общую направленность творчества Фуко, исходя из установок его последних трудов. В статье Виктора Каплуна прослеживаются неожиданные биографические связи и любопытные тематические параллели между творчеством Фуко и творчеством Семена Франка.

5

Третий раздел, самый обширный, включает в себя работы о различных аспектах российского опыта, интерпретированного с помощью работ Фуко или в диалоге с ним. В статье Александра Эткина описывается история царской России в терминах становления дисциплинарной власти. Лия Янгулова представила набросок генеалогического анализа феномена юродства как разновидности «истинностных игр», характерной для религиозных цивилизаций и вытесняемой научной формой производства знания в Новое время. Высказывания Фуко о советском периоде русской истории анализируются в статье Доминика Кола. Статья Стивена Коткина в определенном смысле полемирует со статьей Кола: развитие СССР в межвоенный период анализируется в ней как один из вариантов становления управляемого государства всеобщего благосостояния (тема, интересовавшая Коткина с тех пор, как он был ассистентом Фуко в Беркли), а не как становление уникального тоталитарного государства. Наконец, статья Анны Тёмкиной представляет собой одну из первых попыток не кросс-культурного, а кросс-гендерного анализа, проведенного на российском материале с помощью исследовательских подходов Фуко. На основе эмпирического анализа практик субъективации, играющих ключевую роль в формировании женской самоидентичности, автор показывает, что российские женщины не превращают себя в субъектов с помощью маскулинных практик, которые — с точки зрения феминистской критики — в основном и описывал Фуко.

Таким образом, настоящий сборник включает в себя тексты докладов, представленных на конференции и соответствующим образом переработанных. Однако он не является в строгом смысле слова «сборником материалов конференции» и в силу ряда обстоятельств не полностью соответствует ее программе. Доклад Дидье Делёля представлял собой пространственный комментарий к его интервью, посвященному наследию Фуко, которое было опубликовано на французском языке в журнале «Cités» (2000. № 2). Этот номер журнала целиком был посвящен творчеству Фуко и стал знаком возрождения интереса к Фуко во Франции (в 90-е гг. интенсивность споров вокруг наследия Фуко несколько снизилась, и могло сложиться впечатление, что о Фуко во Франции начинают забывать). Мы сочли возможным перевести на русский язык и включить в наш сборник опубликованное в «Cités» оригинальное интервью Дидье Делёля. Доклад Михаила Рыклина

6

(Институт философии РАН) «Иллегализм дисциплинарных пространств», к сожалению, не был готов к публикации ко времени сдачи нашего сборника в печать. Стивен Коткин был вынужден улететь из России за несколько дней до конференции, но предоставил свою статью для публикации в этом сборнике.

Мы благодарим издательство «Blackwell» и издательство «Presses Universitaires de France» за любезное разрешение перевести и опубликовать на русском языке соответственно статью Робера Кастеля «„Проблематизация" как способ прочтения истории» (английский оригинал см.: *Castel R.* «Problematization» as a Mode of Reading History // Foucault and the Writing of History / Ed. by J. Goldstein. Blackwell: Cambridge, 1994. P. 237-304) и интервью Дидье Делёля «Интеллектуальное наследие Фуко» (французский оригинал см.: L'héritage intellectuel de Foucault. Entretien entre Didier Deleule et Francesco Paolo Adorno // Cités: philosophie, politique, histoire. 2000. № 2. P. 99—108).

Мы благодарим также наших зарубежных коллег, предоставивших нам авторские права для опубликования на русском языке своих статей — Робера Кастеля за статью «Мишель Фуко и социология: к „истории настоящего"», Доминика Кола за статью «Фуко и Советский Союз», Стивена Коткина за статью «Новые времена: Советский Союз в межвоенном цивилизационном контексте».

Несколько слов о переводе статей. Там, где это было необходимо для более точного понимания, переводчики оставляли иноязычные термины оригинала в скобках. Однако термин «аппарат» в статье Кастеля о генеалогии и истории в целом переводит французский термин *dispositif*, переданный английским *apparatus*. Термин «(у)правление» переводит французский термин *gouvernementalité*, что можно было бы также передать как «управляемость», но в этом случае потерялись бы коннотации с проблематикой

«воспитания», «направления другого на правильный путь», которые несет французское слово *gouverner* и которые есть, например, также в русском слове «правило» с ударением на второй слог (церковный канон). И последнее. В русских докладах, а также в переводах встречались различные термины, описывающие связи с Фуко: например фукольдианский, фуколдианский, фукодианский, фукоанский, фукианский; фуколдианец, фукианец и т. п. Поскольку не существует единого, устоявшегося канона и

7

непонятно, стоит ли следовать языковым интуициям франкоговорящих русских или русскоговорящих французов, то в книге употреблялась громоздкая конструкция «последователь/ница Фуко» и были сделаны редакторские попытки избежать необходимости употреблять прилагательные, производные от имени «Фуко».

*Олег Хархордин*

## РАЗДЕЛ 1. ФУКО И ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ

### Робер Кастель. «ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ» КАК СПОСОБ ПРОЧТЕНИЯ ИСТОРИИ

В РАБОТЕ Мишеля Фуко понятию проблематизации не отводится эксплицитно центральное место. Тем не менее я хотел бы показать, что с помощью этого понятия можно охарактеризовать одну из его важнейших заслуг как методолога. Говоря об этом, я не рассматриваю себя как ортодоксального последователя Фуко. Моя цель — не столько в том, чтобы определить место этого понятия во внутренней экономии работы Фуко, сколько в том, чтобы обсудить, как использовать историю для объяснения настоящего, как Фуко пользовался историей и как можно пользоваться ею с тем, чтобы «проблематизировать» тот или иной современный вопрос. Более того, я не намерен абсолютизировать идею проблематизации, а, скорее, хочу подчеркнуть ее неоднозначность и показать на ее примере сложность отношений Фуко с историей, а также тех не-историков, включая меня, которые придают истории важную роль в своих исследованиях. Это такое обращение к истории, с которым сами историки могут не согласиться. Итак, моя цель — в том, чтобы побудить практикующих ремесло истории поразмышлять о легитимности этой попытки создать «историю настоящего», а также в том, чтобы рассмотреть связанные с ней опасности и пределы ее применимости, соотнеся ее с требованиями исторической методологии.

#### Проблематизация: проблематичное понятие

Примем за отправной пункт если не определение, то описание этого понятия как оно было предложено Фуко в одном из его интервью незадолго до смерти: «Проблематизация — это не репрезентация некоего предсуществующего объекта или создание с помощью дискурса несуществующего объекта. Это совокупность дискурсивных или недискурсивных практик, которая вводит ту или иную вещь в игру истинного и ложного и конституирует ее в качестве объекта для мысли»<sup>2</sup>.

Следовательно, это анализ «систем объектов» или, как Фуко иначе называет их в работе «Порядок дискурса», «позитивностей», которые и не даны раз и навсегда, и не являются чисто дискурсивными творениями. Иначе говоря, эти «дискурсивные и недискурсивные практики» отсылают к административным учреждениям, правилам внутреннего распорядка или практическим мерам. Или к архитектурным решениям пространства, или же к научным, философским и моральным пропозициям. Психиатрия — система именно такого типа; она предполагает определенный научный (или претендующий на научность) аппарат, специфические учреждения, специально обученный персонал, профессиональную мифологию, специальные законы и правила внутреннего распорядка. Такого рода система не может быть ни истинной, ни ложной, но в определенный момент она может стать частью дискуссии об истинности и ложности, имеющей явно выраженные теоретические претензии и практические последствия. Эта система, кроме того, представляет собой определенную технологию воздействия на индивидов, определенный тип управления — иными словами, способ, каким формируется поведение других людей. «Моя проблема, — говорит Фуко в другом месте, — в том, чтобы выяснить, как люди управляют (собой и другими) посредством производства истины (повторю еще раз, под производством истины я имею в виду не производство истинных утверждений, а регулирующий контроль над областями, где практика истинного и ложного одновременно может быть подчинена определенным правилам и обладать релевантностью)... Короче говоря, я хотел бы поместить проблему специфики производства истинного и ложного в центр исторического анализа и политических дискуссий»<sup>3</sup>.

Следует обратить внимание на одну существенную особенность, которая отличает такую историческую проблематизацию соответствующих систем. Отправной пункт такого анализа и доминирующее в нем направление — это сегодняшняя ситуация, то, как вопрос поставлен сегодня. В выше цитированной статье в «Magazine littéraire», где Фуко вводит понятие проблематизации, он далее говорит: «Я отталкиваюсь от проблемы в тех терминах, в которых эта проблема ставится сегодня, и пытаюсь написать ее генеалогию; генеалогия означает, что я веду анализ, опираясь на сегодняшнюю ситуацию». И, говоря о тюрьме в «Надзирать и наказывать», он упоминает о написании «истории настоящего»<sup>4</sup>.

11

Написание «истории настоящего» означает рассмотрение истории какой-либо проблемы в терминах, соответствующих тому, как эта проблема видится сегодня. Я хотел бы сделать несколько комментариев как о достоинствах, так и об опасностях этой перспективы. Ее отправной пункт — это

убеждение (которое я разделяю) в том, что настоящее представляет собой соединение, с одной стороны, элементов, наследуемых из прошлого, с другой — текущих инноваций. Иными словами, настоящее несет на себе бремя, груз прошлого, и задача настоящего в том, чтобы сделать этот груз видимым и понять его нынешние следствия. Анализ той или иной современной практики означает рассмотрение ее с позиций исторического базиса, на котором она возникла. Это означает, что наше понимание существующей в настоящем структуры должно основываться на серии ее предшествующих трансформаций. Прошлое не повторяется в настоящем, но настоящее разыгрывается и порождает инновации с использованием наследия прошлого.

Какие проблемы несет с собой такой подход, с точки зрения «классических» способов написания истории и требований ремесла историка? По меньшей мере пять затруднений приходят на ум.

1. Можно ли писать историю настоящего, требующую прочтения истории в контексте вопросов, сформулированных сегодня, не проецируя сегодняшние заботы на прошлое? Такого рода проецирование иногда называют «презентизмом». Оно также является разновидностью этноцентризма — выискиванием в прошлом проблем, действительных только (или главным образом) для нашего времени. Существует множество примеров подобного манипулирования историей, и историки имеют основания для осторожного отношения к соблазну переписать историю в свете современных интересов.

2. Если мы говорим о проблематизации, это значит, что изучаемый феномен имел какое-то начало. Реконструкция истории какого-либо вопроса не означает бесконечное путешествие в прошлое — вплоть до римлян, египтян или потопа. Проблематизация возникает в определенный момент. Как можно датировать ее появление? Что дает основания для того, чтобы прервать движение в сторону неразведанного прошлого, утверждая, что нынешний вопрос начал формулироваться именно в такой-то момент в прошлом? (И, напротив, существуют вопросы, когда-то имевшие

12

ключевую значимость, а ныне ее совершенно потерявшие: например, различные теологические, философские, политические, научные и практические проблемы, касающиеся места Земли как центра Творения, во многом были забыты после коперниканской революции.)

3. Хотя мы признаем, что проблематизация появилась в прошлом, она не повторяется. Она трансформируется. Происходят значительные изменения, но на фоне непрерывности, позволяющей нам говорить об одной и той же проблематизации. Как можно описать ключевые трансформации в диалектике «Того-Же-Самого» и Другого? Иными словами, как можно говорить об исторических периодах? Хорошо известно, что практика деления прошлого на относительно гомогенные единицы (средние века, Ренессанс и т. д.) ставит непростые проблемы перед историком. Но в случае проблематизации ситуация становится еще более острой, ибо принцип, объединяющий элементы проблематизации вместе, может состоять не в сосуществовании ее элементов в прошлом, а в их общем отношении к вопросу, задаваемому сегодня.

4. Проблематизация хотя бы отчасти сконструирована с использованием исторических данных или материалов. Поэтому она предполагает «выбор» значимых элементов какого-либо отрезка прошлого. Но очевидно, что речь не идет о реконструкции некоторой эпохи в ее целостности — с ее социальными институтами, множественностью индивидов и групп, бесчисленными проблемами. Как можно избежать произвольного или неосторожного отбора? Вопрос далеко не маловажный, поскольку то, что «выбрано» в рамках данной проблематизации, может оказаться относительно несущественным в сравнении с проблемами, характерными для данного специфичного исторического периода. Например, техники тюремного заключения в XVII в. или ритуалы исповеди в христианских пасторских наставлениях, которые интересовали Фуко, вероятно, не привлекали большого внимания в период их установления.

5. Предыдущие трудности принимают и более техническую форму: изучающий проблематизацию — не историк, и возможно даже, что историки не работают с проблематизациями<sup>5</sup>. Неспециалист может показаться наивным, самоучкой. История — не то ремесло, которому можно научиться быстро и без всякого труда. При всем том речь не идет о какой-то абсо-

13

лютной невозможности. Фуко, в частности, был прилежнейшим читателем архивных материалов. Однако трудность остается. Как правило, определенная проблематизация охватывает большой отрезок времени. Она не может быть полностью сконструирована на основе первоисточников, неопубликованных находок или исторических «сенсационных открытий». В большой степени она основывается на работах историков, которые, однако, специфически интерпретируются. Проблематизация — это историческое описание, отличающееся от написанного историком, пусть даже часто оно и основано на том же самом материале — материале, иной раз описанном самими историками. Каким образом возможно гарантировать, что описание такого рода не представится «реальному историку» в лучшем случае чем-то приблизительным, а в худшем — выдумкой? Как можно обосновать иной способ прочтения исторических источников, когда правила обращения с ними — предмет исторической методологии?

Поскольку подход, названный проблематизацией, должен быть строгим, необходимо согласовать друг с другом два на первый взгляд противоречивых требования. С одной стороны, смирение перед трудом историка и историей как профессией. Тот, кто не работал с первоисточниками и не следовал правилам

исторической методологии, не имеет никакого права претендовать на «лучшую» интерпретацию материалов, изученных историками. С другой стороны, предложенная интерпретация должна быть иной. При потенциальной возможности воспроизведения работы историка путь вопрошания, открытый проблематизацией (вопросы для «истории настоящего»), должен продемонстрировать собственное понимание проблемы. Фуко, например, не писал социальной истории сумасшедшего дома или тюрьмы — он делал нечто иное. Но если его описание отличается от сделанного историком (а это так), оно с очевидностью должно быть последовательным и строгим. Нереалистично думать, что проблематизация могла бы привести к полной переоценке первоисточников. Поэтому вопрос должен быть поставлен самым жестким образом: по какому праву некто может предложить отличное прочтение исторического материала (включая тот, что был описан историками), если он не изучил источники самостоятельно, если он знает «не больше» (а в большинстве случаев меньше) о данном периоде, чем историк?

14

Таковы несколько вопросов (несомненно, можно сформулировать и другие), которые возникают при соотнесении проблематизации с требованиями научной истории. Непреодолимы ли указанные различия? Было бы соблазнительно обойти их, говоря, к примеру, о том, что сами историки при выборе их объекта движимы собственной современной ситуацией; или что историки не воссоздают какой-либо период прошлого в его целостности, а только выбирают некоторые из числа почти бесконечной массы исторических материалов и возможных источников. Это так. Но этих банальностей, с которыми сегодня согласится почти каждый, недостаточно для того, чтобы разрешить трудности, порожденные понятием «проблематизация».

Во-первых, касательно влияния настоящего на прочтение прошлого: формулирование ряда вопросов не может быть сведено к заявлению о том, что какая-либо современная проблема может воздействовать на историка и вызвать у него/нее определенный интерес к тому или иному аспекту прошлого. В проблематизации диагностика, обращенная к настоящему, направляет прочтение прошлого и побуждает расшифровывать историю именно в этом ключе. Например, Фуко представляет «Надзирать и наказывать» как попытку понять «современный научно-юридический комплекс, в котором власть как возможность наказывать находит свою опору, свои обоснования и свои правила, замыкает и усиливает результаты своего действия и маскирует свое непомерно гипертрофированное своеобразие»<sup>6</sup>. Сходным образом, в «Истории сексуальности» он задается вопросом о значении столь распространенных в современном обществе разговоров на тему пола и переадресует его истории; ни одна из предшествующих эпох не задавалась этим вопросом именно потому, что это современный вопрос.

Во-вторых, проблематизация заключается не только в том, чтобы вырвать какой-либо вопрос из контекста определенного периода прошлого. Действительно, историки иногда так поступают, но лишь для достижения первоначального понимания значения последовательности событий, выделенных из определенной эпохи в прошлом. Фуко же действует так с целью поиска предшественников вопроса в его теперешней формулировке. Так, в вышеприведенном примере он верно отмечает, что исповедь уже является способом облечь пол в слова, что этот способ впервые появляется в монастырской традиции, а более широкое распро-

15

странение получает в XVII в., когда он становится общим требованием для всех христиан. Как говорит Фуко: «Христианское пасторство установило в качестве основной обязанности задачу пропускать все, что имеет отношение к полу, через бесконечную мельницу речи»<sup>7</sup>. Но это — не реконструкция истории исповеди и не оценка ее важности и функций в аскетической культуре общества XVII в. Здесь достигается иная цель: понимание технологий исповеди как важных компонентов сегодняшнего осуществления власти. Монастырская исповедь и ее «демократизация» в XVII в. фигурируют в обсуждении только в той мере, в какой эти исторически датированные системы помогли становлению механизмов системы, существующей сегодня. Безусловно, в этом случае наблюдается ключевое различие, если не противоречие, между «историей настоящего» и тем, как делают свое ремесло историки, — даже если речь идет о современной, открытой к новшествам истории, которая рассталась с мифами об абсолютной исторической объективности и/или полного воссоздания прошлого.

Различие в специфике между историей и подходом, который применяет Фуко, иллюстрируется в работе, содержащей ряд дискуссий между Фуко и группой историков, — дискуссий, часто превращающихся в разговор глухих<sup>8</sup>. Например, неуместна претензия историков к тому, как Фуко рассматривает Паноптикон Бентама. Ему вменяют в вину то, что он уделил недостаточно внимания «реальной жизни» в XIX в. Однако целью Фуко является не описание «реальной жизни», а обнаружение некоторой программы контроля над людьми в закрытом пространстве. Значение этой программы не исчерпывается только знанием того, работала ли она в действительности или нет. В более общем плане можно сказать, что частая критика «абстрактного» характера анализа Фуко, его отрыва от того, что «реально происходило», не достигает цели. Как говорит Фуко, «если я говорю о „дисциплинарном обществе“, то не следует понимать это как „дисциплинированное общество“. Если я говорю о диффузии дисциплинарных методов, то не для того, чтобы сказать, что „французы послушны“»<sup>9</sup>.

Тем не менее в той степени, в какой этот подход обращается за подтверждением своей правоты к истории, он не может манипулировать историей ради собственных целей. Фуко, обрисовав вначале два

правила исторической методологии (которые я готов оставить на обсуждение историков) — а именно: «исчерпываю-

16

щую проработку всего материала» и «равное внимание ко всем аспектам изучаемого хронологического отрезка», — затем отделяется от них, возможно, слишком легко, заявляя:

«С другой стороны, любой, кто пожелает изучить некоторую *проблему* [курсив Фуко, — *P. K.*], возникшую в данное время, должен следовать другим правилам: выбор материала с точки зрения исходных данных проблемы; сосредоточение анализа на тех элементах, которые могут помочь ее разрешению; установление соотношений, которые позволят это разрешение. Отсюда — безразличное отношение к обязанности сказать все и даже удовлетворить собравшееся жюри специалистов»<sup>10</sup>.

Прекрасно, но дело не столько в том, чтобы «сказать все» (сомнительно, чтобы это действительно являлось для историка требованием), сколько в осторожном выборе того, что из всего набора фактов историк должен сохранить в своем анализе. Другими словами, отказ от требования или мифа об исчерпывающем рассмотрении не отменяет неизбежности размышлений о критериях выбора источникового материала. А это исключительно трудная задача, поскольку критерии эти не являются критериями исторической методологии, считающейся, как правило, их основой.

На уровне общей презентации методологических ориентаций этот вопрос остается абстрактным. Попробуем проиллюстрировать его путем последовательного анализа того, как обрабатывается исторический материал в рамках особого проблематизационного подхода. Я воспользуюсь двумя примерами: примером самого Фуко в «Истории безумия» и моим собственным текущим проектом, в котором я пытаюсь понять наблюдаемый сегодня рост уровня социальной нестабильности (безработица, ослабление реляционных систем поддержки, риски социального исключения и т. п.) на основе трансформаций нестабильных условий существования рабочего и обездоленных классов на протяжении долгого периода времени.

### История и проблематизация в «Истории безумия»

(1) «История безумия в классическую эпоху» стала важным вкладом в наше знание истории и социальных функций психиатрии. Хорошо написанные истории лечения психических болезней появлялись и до и после ее публикации. Но в общем эти работы пытаются следовать за развитием дисциплины — либо из

17

внутренней перспективы (центрированной на развитии психиатрического знания и учреждений или на интересах профессионалов этой сферы и их клиентуры), либо в отношении к внешним трансформациям морального, социального или политического порядка (например, знаменитый эпизод с Пинелем, снимающим цепи с душевнобольного, традиционно описывают в контексте Французской революции). Подход Фуко знаменует разрыв с этими тактиками, хотя и не отрицает их методологической ценности (стремление улучшить качество лечения, несомненно, было одной из причин эволюции медицинских практик лечения душевных болезней). Но история той или иной социальной системы — это не только история прогресса, поступательного развития познания или корпуса практик, стремящихся к зрелости и достигающих ее пусть даже через кризисы. Во всех этих последовательно возникающих новшествах сохраняются элементы, которые можно назвать архаичными. Так, несмотря на три революции, провозглашенные в свое время профессионалами, — в эпоху Пинеля, в эпоху Фрейда и в социальной психиатрии после второй мировой войны, — в тот момент, когда Фуко писал «Историю безумия», в лечении душевных болезней в целом еще господствовал принцип изоляции больного от общества. Эта опора на практики сегрегации — не случайно сохранившийся пережиток давно забытого прошлого. Соответствующие практики продолжают оказывать известное влияние на повседневные решения, блокировать инициативу и иной раз выхолащивать наиболее смелые новшества — даже в претендующих на современность психиатрических службах. Рассматривая сменявшие друг друга слои, наследниками которых, после эпохи средневековых лепрозориев стали психиатрические учреждения, данный тип анализа предлагает интерпретативную схему, способную выявить механизмы функционирования современной практики. Если это и не единственно возможная история психиатрии, то по меньшей мере это мощное лекарство от обольщения теми историями, которые исходят из необходимости описать развитие сферы лечения душевных заболеваний как этапы единого пути, ведущего к научной зрелости и максимальной эффективности. Этот «эпистемологический разрыв» представляет собой необходимое условие для выделения и исследования уровня рациональности, ускользающего от точечного анализа настоящего в синхронном измерении. Идя совершенно другой дорогой, Фуко смещает акценты, подобно Ирвингу

18

Гоффману в «Приютах» (Asylums)<sup>11</sup>. Каждый из них открывает исследовательское направление, позволяющее рассматривать в совокупности институциональные практики и профессиональные идеологии, ориентированные на терапевтические цели медицинского лечения душевных болезней.

Конечно, это не «полное» объяснение терапевтико-практического блока, известного как душевная болезнь, но, в моем представлении, это фундаментальный вклад в его объективное познание.

Эта «история настоящего» позволяет истории овладеть эффектом двойного видения прошлого. Она проясняет, как функционируют современные практики, показывая, что они продолжают испытывать структурное влияние того, что ими унаследовано. Но она также проясняет и все развитие лечения душевных расстройств, показывая, что история этого развития началась до его официального рождения. Хотя врачи, стоявшие у истоков психиатрической больницы как специализированного медицинского учреждения ясно высказывались против доминировавшей в свое время концепции изоляции (возмущение, вызванное тем фактом, что с безумными обращались как с преступниками и изолировали вместе с последними, было определяющим для признания в начале XIX в. необходимости основания «особых учреждений» с определенной терапевтической целью), они не уничтожили это наследие, а сохранили и трансформировали его. Так, Эскироль\* считал, что «терапевтическая изоляция» оправдывается «необходимостью отвлечения от бреда» путем отрыва больного от его социального и семейного окружения<sup>12</sup>. Принудительная изоляция больных более не является чем-то случайным — она стала необходимым условием лечения. Когда-то она являлась базовой практикой для лепрозория, а затем — для *hôpital général*; с появлением психиатрической больницы она никуда не исчезает, но обновляется и видоизменяется под давлением новых требований филантропии и нарождающейся медицинской науки. Недифференцированное пространство заключения расслоилось, порождая учреждения различного назначения: психиатрическую больницу, приют для бедных и тюрьму. Однако каждое из них продолжает также выполнять сегрегативные функции.

\* Эскироль, Жан Этьенн Доминик (1772-1840) - французский психиатр, один из основоположников научной психиатрии (*прим. ред.*).

19

Мог ли «чистый» историк проделать подобный анализ? Такая постановка вопроса уже означает подчинение требованиям традиционных академических форм анализа. Очевидно, что к полученным результатам Фуко смог прийти только благодаря методу проблематизации — т. е. вследствие пристального внимания к внутренним противоречиям современной психиатрии. Ясно также, что этот метод обогатил наше знание как настоящего, так и прошлого в лечении душевных болезней.

(2) И все же обращение Фуко с историческим материалом оставляет место и для критических замечаний. В данном случае я намерен ограничиться рассмотрением темы «великой изоляции», место коей в «Истории безумия» хорошо известно. Фуко обращается к эдикту, изданному Людовиком XIV в 1657 г., «касательно основания *hôpital général* для помещения в него бедняков и нищих города и окрестностей Парижа»<sup>13</sup>, и рассматривает его как учредительный акт, вновь придающий значение замкнутому пространству как социальному институту власти. В средневековье практика изоляции применялась по отношению к прокаженным, и, очевидно, именно она стала основой для различных техник контроля за «проблемным населением» в рамках того, что Ирвинг Гоффман назвал «тотальным институтом». Некоторые сомнения могут быть высказаны в адрес того, как Фуко интерпретирует *hôpital général*, — в отношении даты его основания, типов населения, которые он обслуживал, и способов обращения с соответствующими категориями населения.

Прежде всего, дата. Екатерина Медичи основала учреждение аналогичного типа в 1612 году\*. Начиная с 1614 г. «Госпиталь Сен-Лоран» открыт в Лионе для размещения в нем «неисправимых попрошаек». Его устав совмещал труд и обязательную молитву. Это все, что есть в этот момент во Франции. Но в Англии Брайдвелл был основан в 1554 г. в Лондоне. Вскоре после этого появился Распхёйс (*Raspheus*) в Амстердаме. В короткие сроки подобные учреждения возникают еще в ряде голландских городов<sup>14</sup>. Все они де-факто являлись *hôpitaux généraux*. Конечно, парижское учреждение *hôpital général* в 1657 г. было результатом королевского эдикта, что сразу выделяло его из ряда аналогичных

\* Здесь в тексте английского оригинала, по-видимому, допущена ошибка: французская королева Екатерина Медичи умерла в 1589 г. (*прим. ред.*).

20

заведений. А эдикт 1662 г. уже распространялся на «все города и крупные поселения королевства». И все же, *hôpital général* не был порожден неким исключительным выражением королевской власти: эдикт 1662 г. предписывал городам основывать *hôpital général* под собственной юрисдикцией и на местные средства. В частности, большую роль в основании сети *hôpital général* сыграло Общество Святого Причастия — организация католических подвижников.

В такого рода делегировании центральной власти местным властям и в «частную» юрисдикцию не было ничего уникального. Так делалось уже при закладке основ «муниципальной политики» в XVI в. Новшества, привнесенные в 1530-х гг. в систему социальной поддержки населения в различных французских городах, в 1566 г. были воспроизведены на национальном уровне муленским королевским указом. Ту же схему можно наблюдать во Фландрии, где указом, изданным в 1531 г. Карлом V, центральная власть брала на себя ответственность за муниципальную деятельность фламандских и голландских городов и ее координацию.

Таким образом, не было очевидного разрыва между новой стратегией социальной изоляции и более ранними формами контроля за «бедными и попрошайками». В XVI в. система социальной помощи характеризовалась развитием местных инициатив, опиравшихся на муниципалитеты, которые пытались взять на себя груз поддержки всех малоудачливых подданных при условии, что эти люди находились под юрисдикцией



местных властей<sup>15</sup>. Система социальной помощи пыталась взять на себя функцию защиты населения по принципу местожительства, пытаясь тем самым сохранить общинные связи между обитателями, ослабевавшие вследствие бедности, отсутствия работы, болезней или нетрудоспособности местных жителей. Согласно Фуко, в XVII в. социальная изоляция играла большей частью противоположную роль — сегрегирующую: нищие и другие категории населения, считавшиеся склонными к нарушению общественного порядка, отделялись от городской общины и помещались в закрытое пространство. Их лишали территориальности и исключали из жизни общества.

Однако это спорная интерпретация. Обитатели *hôpital général* были не столько отсечены от своей общины, сколько перемещены, т. е. переведены в специально отведенное место, где о них по-прежнему можно было заботиться. На самом деле, предпола-

21

галось, что ресоциализация этих людей произойдет посредством воспитательных мер в виде молитвы и принудительного труда. Поэтому изоляция рассматривалась как своего рода перерыв между периодом неупорядоченной жизни, когда общинные связи ослабли, но не порвались, и восстановительным периодом, когда, едва только эти связи восстановятся благодаря молитве и труду, затворник снова обретет место среди членов общины. Таким образом, социальная изоляция может рассматриваться скорее как часть некоего непрерывного процесса, нежели как радикальный разрыв (с учетом общинной политики, направленной на сохранение социальных связей), и такое понимание, на мой взгляд, является более предпочтительным. Обеспечивать непосредственную защиту стало труднее именно потому, что в XVI—XVII вв. городская сеть расширилась и усложнилась. Изоляция была новым, отмеченным большей активностью (и большей жестокостью) явлением, но за этой практикой скрывалась прежняя цель: не исключать, а, насколько возможно, включать, интегрировать. Однако поскольку группы населения, представлявшие известный риск, демонстрировали нарастающую угрозу полной десоциализации, потребовались и более радикальные формы помощи. И изоляция была просто более длинным и извилистым путем назад, в общину, временным разрывом, а не целью в себе.

Это соображение подкрепляется тем фактом, что группы населения, на которые первоначально была нацелена практика изоляции, не включали в себя индивидов, рассматривавшихся, как наименее социализованные, наименее желательные или наиболее опасные, — бродяг. Вначале среди заключенных в *hôpital général* были только дееспособные попрошайки и инвалиды с постоянным местом жительства, которые еще оставались «живой плотью церкви Иисуса Христа»<sup>16</sup> в противоположность «беспольным членам государственного тела» (куда относили бродяг). Тексты той эпохи утверждают, что только тот пригоден к помещению в *hôpital général*, кого можно рассматривать, как часть общины. Население, не подпадавшее под меры изоляции (именно не подпадавшее под эти меры, а не исключенное ими), мыслилось, согласно стандартам эпохи, в парадигме асоциальности и угрозы. То были бродяги без определенного местожительства и общинных уз. Им предписывалось покинуть город в течение трех дней. На них распространялись жестокие полицейские меры, которые были определены специально для них. Они были «недостойны»

22

изоляции, поскольку находились целиком за пределами территориальных границ общины<sup>17</sup>.

Без сомнения, реформаторская утопия изоляции в итоге свелась на нет (но то же самое можно было бы сказать обо всем, что мы обычно называем социальной политикой во всех обществах Старого Режима). *Hôpital général* вскоре стал общим домом для различных нежелательных категорий населения — положение, которое было ярко описано Фуко. Сумасшедшие, подобно бродягам, оказались здесь в компании попрошайек, больных и недееспособных, безмянных обездоленных, распутников, женщин легкого поведения, государственных преступников и т. п. Тем не менее собственно политика изоляции не была сегрегативной, с точки зрения конечной цели. Сегрегация от мира путем помещения в *hôpital général* не была максимально жесткой формой исключения из социальной жизни. Иное дело — ситуация с бродягами, нигде не имевшими собственного места — даже в *hôpital général*. Их вытесняли, отправляли в изгнание, приговаривали к галерам и т. д. Изоляция, напротив, была предельным случаем защиты — настолько предельным, что вошла в противоречие со стремлением организовать систему социальной поддержки.

Таким образом, видно, что дискуссия о дате основания *hôpital général* — это не только вопрос исторической хронологии. Фуко настаивает на 1657 г. потому, что желает выделить изменение в стратегиях контроля за проблемными группами населения. Смещение этой хронологии (на основе исторических документов), напротив, означает открытие преемственности в этой политике. Тогда великая изоляция XVII в. предстает в контексте более ранних стратегий контроля за попрошайками, жившими в общине. Будучи крайней и сугубо репрессивной разновидностью муниципальной политики, она все же не противоречит гражданскому намерению сохранить в пределах общины некоторые, если не все, категории населения, представлявшие угрозу социальному порядку.

Ослабляют ли эти частности позицию Фуко? Нет. Остается верным то, что *hôpital général* быстро стал местом, где содержали нежелательных индивидов разного рода, включая сумасшедших, отделив их от общества. И это не было чем-то случайным: сокрушительная сила «тотального института» превратила практики ресоциализации (труд и молитву, которыми нужно было там заниматься) в фикцию. Также верно и то, что в конце XVIII в. эта

23

структура разрушилась (хотя она никогда специально не была запрещена), породив среди прочих социальных институтов психиатрическую больницу, унаследовавшую у нее функцию социального исключения. Но психиатрическая больница — это не просто место, наследующее функцию социальной изоляции. Можно было бы добавить, что это учреждение также унаследовало цель ресоциализации,

лежавшую в основании *hôpital général*, которая в этом случае отражает стремление к интеграции населения, лежавшей в основе муниципальной политики. Вышеупомянутая «терапевтическая изоляция» возникает как необходимая мера, обеспечивающая осуществление двух неотделимых друг от друга операций: изоляцию больного, для того чтобы «отвлечь его от бреда», и лечение пациента путем создания терапевтического пространства, основанного на этом разрыве с внешним миром. Это «счастливое сочетание»<sup>18</sup> (а в реальности — тщательно выстроенный комплекс) примиряет интересы пациента с необходимостью сохранения общественного порядка при наличии индивидов, воспринимаемых как опасные. В этом контексте можно понять фундаментальную важность «морального лечения» в психиатрической больнице (и с ее помощью как особого социального института) — терапевтического эквивалента труда и молитвы, практиковавшихся в *hôpital général*. Фуко не фокусирует внимания на этих техниках интеграции, поскольку, как в случае психиатрической больницы, так и в случае *hôpital général*, он интересуется их сегрегирующими функциями. В этом он прав, если учесть его цель: установить радикальную инаковость безумия относительно порядка разума. Исходя из этого, он должен был настаивать на тех аспектах психиатрии, которые в период возникновения ее как отдельной дисциплины вели к этой инаковости, — на сегрегирующем характере социальных институтов и практик. Тем не менее он полностью раскрыл только одну из целей *hôpital général* и психиатрической больницы, в то время как интерпретация исторических данных указывает, что в этом случае цель сегрегации не может быть отделена от стремления к интеграции.

### Опасности проблематизации

Я предлагаю эти комментарии к «Истории безумия» по трем причинам. Во-первых, они иллюстрируют некоторые из тех трудностей, которые я вначале определил в абстрактных терминах: от-

24

бор исторического материала, датирование начал и уточнение периодов с тем, чтобы сконструировать проблематизацию. Предприятие Фуко принимает на себя основную тяжесть подобного рода критики, и это показательно, поскольку в данной области он — непревзойденный мастер. Я не беру на себя смелость претендовать на исправление его работы, а просто намерен показать, насколько трудно реализовывать его подход.

Во-вторых, эти уточнения также отражают степень, в какой проблематизация зависит от исторических данных. В этом случае более точная историческая интерпретация «великого заточения» — во всяком случае, если моя собственная интерпретация этого феномена правильна, — позволила бы Фуко расширить его собственную проблематизацию с тем, чтобы уделить более значительное внимание другой функции социальной изоляции. (Эта поправка, однако, не должна рассматриваться как критика всего проекта проблематизации как такового или общих выводов из подхода, предложенного Фуко: исходя из сегрегационной функции тотальных социальных институтов, он вычленил исключительно эффективную интерпретативную сетку — даже если она не единственная, валидную как для истории этих институтов, так и для анализа их современной структуры.)

В-третьих, — и в теоретическом плане это, возможно, наиболее интересное наблюдение — настоящие комментарии сами по себе являются результатом попытки, моей собственной, сконструировать проблематизацию. Я не пытался играть роль историка, роль, на которую я не могу претендовать в дискуссиях о Фуко; я также попытался заново прочесть соответствующий исторический материал в свете современных проблем.

Я вновь обратился к вопросу о группах населения, затронутых «великим заточением», поскольку мне казалось, что важно различать две категории нищих и соответственно способы обращения с этими двумя группами. Первые, имеющие постоянное местожительство, могли рассчитывать на социальную поддержку. Вторые, отмеченные стигмой бродяжничества, рассматривались как «бесполезные для мира»<sup>19</sup> и были вдвойне исключенными — из общины и из сферы труда. Но это различие применимо не только к XVII в. Если рассматривать в целом то, что на современном языке можно было бы назвать социальной политикой в доиндустриальных обществах христианского Запада — регулирование попрошайничества и бродяжничества, условия в приютах и благотво-

25

рительных учреждениях, усилия по принуждению нищих к труду и т. п., — нетрудно заметить, что повсюду обнаруживается противопоставление двух типов населения. В первом случае встает вопрос о социальной поддержке индивидов на основе их связей с общиной, а во втором речь идет об области сугубо полицейских мер, поскольку эта группа состоит из индивидов, не имеющих постоянного жилища и, как считается, не желающих трудиться. Возникновение этой проблемы также может быть датировано. Она приняла зримые очертания в середине XIV в., с появлением мобильного населения, уже не являвшегося частью традиционной рабочей силы. «Рабочее законодательство», закрепленное в Англии в 1349 г. указом Эдуарда III, было ответом на это положение. Оно представляло собой попытку прикрепить к определенному местожительству как городских, так и деревенских рабочих ручного труда и среди прочего осуждало раздачу милостыни дееспособным нищим. «Рабочее законодательство» знаменовало начало запретов на бродяжничество, которые просуществуют в течение нескольких столетий<sup>20</sup>. Но эти его статьи не были сугубо английским явлением. В последующие годы Франция, королевства Португалии, Кастилии и Арагона, Бавария и многие итальянские и фламандские города — обширная часть «развитой» Европы того времени — институционализировали политику социальной поддержки, основанной на принципе постоянного местожительства, попытались лишить рабочую силу возможности перемещаться и осудили передвижения дееспособных нищих как бродяжничество.

Зачем касаться этих исторических данных и реорганизовывать их вдоль двойной оси социальной поддержки населения и обязанности трудиться? Дело в том, что в сегодняшней Западной Европе мы наблюдаем появление таких групп населения — например безработные в течение долгого времени или молодые люди, которые не могут найти работу и вступить в ряды «рабочей силы», — которые занимают в обществе позицию, сходную с положением «беспольных для мира» в доиндустриальных обществах. Они «избыточны» в том смысле, что непригодны к наемному труду, не способны найти соответствующее место в социальной организации из-за текущих экономических и социальных перемен. В то же время они представляют собой проблему для классических систем социального обеспечения: они не попадают под традиционные формы социальной поддержки, поскольку они в

26

состоянии трудиться; в то же время на них не распространяется система социального страхования и другие программы, связанные с занятостью, поскольку они не работают.

Эта проблема одновременно новая и старая. Новая потому, что на протяжении 1960-х гг. западноевропейские общества полагали, что риски, связанные с нестабильностью рабочей силы, в основном искоренены благодаря почти повсеместному упрочению условий существования наемного работника с его правами и гарантиями; были предусмотрены меры социальной поддержки для тех, кто не мог работать. Но этот успех опирался на продолжительный экономический рост и почти полную занятость трудящихся. Сегодня наши общества столкнулись с проблемой, которая на первый взгляд показалась совершенно новой: что делать с нуждающимся населением, которое не работает, хотя и трудоспособно? Например, должны ли эти люди получать минимальную помощь, гарантирующую выживание? Либо следует прибегнуть к новой политике, которую во Франции определили как «политика включения», — политике, пытающейся изобрести социально признанные формы деятельности за рамками классических схем создания рабочих мест?

Но эта проблема также непосредственно связана со старыми историческими константами. Социальная нестабильность, факт существования в условиях «сведения концов с концами» и случайные взаимоотношения с работой почти всегда были обычной долей «народа». Таким образом, сегодняшний опыт социальной нестабильности парадоксален. Отчасти он нов, поскольку рассматривается на фоне системы социальной защиты населения, образовавшей мощные сети социальных гарантий, которые развивались начиная с XIX в. Этот новый опыт — результат ослабления гарантий, которые раньше постепенно укреплялись с развитием государства всеобщего благоденствия. Но сегодняшнее отсутствие безопасности — также и эхо еще более ранних структурных компонентов существования обездоленных классов: неустойчивости в сфере занятости, уязвимости, проистекающей из всегдашней неуверенности в будущем. Можно ли четко сформулировать, что есть нового в сегодняшней социальной нестабильности и что было унаследовано от прошлого? И сам тип этой нестабильности, и отношение к ней изменились. Но они изменились в пределах одной и той же проблематизации. Можно попытаться написать историю этого нестабильного настоящего, рекон-

27

струируя принципы исторической трансформации, приведшей к современной ситуации. Я уже сказал о том, что эта история началась в середине XIV в., или, точнее, в этот момент историческая документация стала достаточно детальной для того, чтобы сделать возможным вычленение этого начала. Я также предложил отдельно исследовать обращение с нищими, получавшими помощь, и обращение с исключенными бродягами. На самом деле, получающие помощь попрошайки и бродяги представляют только крайние проявления уязвимости масс. Вначале это были группы населения, сложившиеся на базе различных фрагментарных и нестабильных форм оплачиваемой рабочей силы в доиндустриальных обществах, затем — низшие strаты рабочего класса в начале индустриализации, а сегодня — те, кто был вытеснен индустриализацией на социальную обочину, кого недавно определили как «четвертый мир». Нестабильность не является инвариантом постоянной, чем-то исторически неизменным по своему типу. Ей подвержены различные группы. С ней справляются разными способами. Но она обнаруживает общие черты: положение в связи с наличием или отсутствием работы, положение в связи с так или иначе определенной социальной помощью или ее отсутствием.

Если настоящее — это, несомненно, соединение наследия прошлого и результатов инноваций, то мы должны быть в состоянии выявить основу из «дискурсивных и недискурсивных практик», его сформировавших. В таком случае речь идет о попытке вернуть память о том, что структурирует сегодняшнее видение данной социальной проблемы. Это последнее основано на осознании, сравнительно недавно, в какой степени умножились риски социального исключения и ослабли формы защиты тех индивидов и групп, которые оказались за внешней границей сферы «рабочей силы» и на обочине социально признанных форм обмена. Что отличает эти ситуации от тех периодов в прошлом, когда условия существования масс также влекли за собой уязвимость и неуверенность в завтрашнем дне? Что у них общего с ними? Разумеется, здесь мы остаемся в пределах той же проблематизации, если, конечно, верно, что различные ответы формулировались и продолжают формулироваться на основе отдельных констант — случайной природы отношений со сферой занятости и трудностей с нахождением стабильного места в сетях социальной защиты.

28

Я рискнул кратко изложить здесь еще не законченную работу<sup>21</sup>. Несмотря на мое восхищение Фуко, я знаю, что самое малое, чем я рискую, ссылаясь на тот или иной аспект его творчества, — это подставить себя самого под огонь критики. «Опасности проблематизации»: любая проблематизация связана с риском, и этот риск можно теперь полнее детализировать. Проблематизируя, мы пытаемся перечитать исторический материал, опираясь на ряд категорий — в данном случае таких социальных категорий, как нестабильность,

уязвимость, защита, исключение, включение и т. д., которые историки для организации собственного корпуса знаний обычно не используют. Иными словами, проблематизируя, мы конструируем из исторических данных другое описание. Но оно все же должно быть совместимым с описаниями историков. Таким образом, проблематизация должна одновременно удовлетворять двум в чем-то противоречащим друг другу требованиям, и это сосуществование само по себе может быть проблемой.

Во-первых, она должна что-то добавлять к тому, что уже достигнуто с помощью классического исторического подхода. Это заявление может показаться тавтологией: если, проблематизируя, мы приходим к тому же пониманию, что и при историческом подходе, то у нас нет оснований разделять эти методы и вообще говорить о проблематизации как о чем-то особенном. Но каковы стандарты, необходимые для оценки этого требуемого «прироста в знании»? Ясно, что эти критерии не могут апеллировать только к строгости исторического метода. Если оригинальная цель написания «истории настоящего» состоит в том, чтобы увеличить наши знания о текущей ситуации, она должна проверяться путем использования других подходов к анализу настоящего. Например, в какой степени подход Фуко к изучению лечения психических болезней обогащает области знания (или делает возможной критику в этих областях или сравнение одних областей с другими), открытые сегодня благодаря другим современным подходам — таким как эмпирическая социология, этнография психиатрических практик или анализ административной либо профессиональной литературы по психиатрии и т.д.? Или иначе: каким образом предложенная здесь интерпретация факторов социального расслоения, затрагивающих современные общества, что-то добавляет к тем объяснениям, авторы которых видят в этом явлении только следствия текущего экономического кризиса или недавнего

29

ослабления регулирующих функций государства всеобщего благоденствия?

Однако существует еще один критерий для оценки проблематизации — по меньшей мере такой же важный, как и первый. То, что данная проблематизация добавляет к нашему знанию о настоящем (если она что-нибудь добавляет), не должно быть достигнуто ценой искажения нашего знания о прошлом. Другими словами, в той степени, в какой она основана на истории, проблематизация может быть отвергнута, если она противоречит историческому знанию. И историки здесь — единственные судьи. Право выбирать чьи-либо материалы и пересматривать их в свете той или иной современной проблемы, обрабатывать их с помощью новых категорий — социологических, например, — не есть право переписывать историю. Это — не право на исторические ошибки, кои в данном случае можно понять как высказывания об истории, которые мог бы отвергнуть историк. Иными словами, это перечитывание истории запрещает даже малейшее искажение данных, произведенных благодаря исторической технике. Не потому, что эти данные неприкосновенны, а потому, что изменения в них должны опираться на процедуры, относящиеся к ремеслу историка.

Совместимость двух этих требований не самоочевидна и должна быть предметом дискуссии. И в данном случае мое главное намерение заключается в том, чтобы предложить несколько вопросов, обсуждение которых могло бы стать началом этих дебатов, касающихся как историков, так и тех, кто формулирует проблематизации.

## Примечания

<sup>1</sup> Первоначальная французская версия текста недоступна. Перевод выполнен по: *Castel R.* «Problematization» as a Mode of Reading History // *Foucault and the Writing of History* / Ed. by J. Goldstein. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994.

<sup>2</sup> *Foucault M.* Le Souci de la vérité // *Magazine littéraire.* 1984. Vol. 207. P. 18.

<sup>3</sup> *L'Impossible Prison: Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle* / Ed. by M. Perrot. Paris: Seuil, 1980. P. 47.

<sup>4</sup> *Foucault M.* Surveiller et punir: Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975. P. 35, -цит. по: *Discipline and Punish: The Birth*

30

*of the Prison* / Ed. by A. Sheridan. New York: Panthéon, 1977. P. 31.

<sup>5</sup> То, что историки не оперируют проблематизациями, не означает того, что они удовлетворяются только описанием и не строят никаких теорий. Особенно у великих историков — таких как Фернан Бродель — есть определенная теория истории и смысла настоящего, но это не проблематизация. Возможно писать историю для настоящего (и, может быть, это то, что делает каждый историк) без написания истории настоящего.

<sup>4</sup> *Foucault M.* Surveiller et punir... P. 27, — цит. по: *Discipline and Punish...* P. 23.

<sup>7</sup> *Foucault M.* Histoire de la sexualité. Vol. 1: La Volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976. P. 30, — цит. по: *The History of Sexuality. Vol. 1: An Introduction* / Ed. by R. Hurley. New York: Vintage, 1980. P. 21.

<sup>8</sup> *L'Impossible Prison...* <sup>9</sup> *Ibid.* P. 35.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 32.

<sup>11</sup> *Goffman E.* Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates. New York: Anchor Books, 1961.

<sup>12</sup> *Esquirol J.-E.-D.* Mémoire sur l'isolement des aliénés // *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal.* Paris: Baillière, 1838. Vol. 2. P. 413.

<sup>13</sup> Цит. в прилож. к 1-му изд.: *Foucault M.* L'Histoire de la folie à l'âge classique. Paris: Plon, 1961.

<sup>14</sup> См.: *Lis C., Soly H.* Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe. Hassocks: Harvester Press, 1979.

<sup>15</sup> См., например: *Geremek B.* La Potence ou la pitié. Paris: Gallimard, 1987. (Франц. пер.)

<sup>16</sup> Преамбула к королевскому эдикту 1657 г., перепечатанная в первом издании: *Foucault M.* L'Histoire de la folie... P. 644.

<sup>17</sup> Так, следующий эдикт, предписывающий основать hôpital général «во всех городах и крупных поселениях королевства» (1662 г.), механически воспроизводит утверждения о необходимости изолировать попрошайек с постоянным местожительством, а бродяг предписывает осуждать на галеры после первого же ареста, т. е. после того, как они дважды отвергли «милостивое» предложение изоляции в hôpital général. См.: *Jourdan A.-J.-L. Decrusy, Isambert F.* Recueil général des anciennes lois de la France depuis l'an 420 jusqu'à la révolution de 1789: 29 vols. Paris: Berlin-le-Prieur, 1821-33. Vol. 18. P. 18.

31

<sup>18</sup> Фраза из доклада Палате пэров, посвященного закону 1838 г., о душевнобольных: «Наряду с тем что изоляция душевнобольных защищает общественность от правонарушений и эксцессов с их стороны, она также являет собой наиболее мощное целительное средство в глазах Науки. Счастливое сочетание, которое объединяет интересы пациента с общим благом посредством применения строгих мер» (См.: *Législation sur les aliénés et les enfants assistés.* Paris: Ministère de l'intérieur et des cultes. 1880. Vol. 2. P. 316.)

<sup>19</sup> Цитируется приговор бродяге (XV в.): «Он заслужил смерть как бесполезный для мира, т. е. чтобы его повесили как вора», — цит. по: *Geremek B.* Les Marginaux Parisiens aux XIVe et XVe siècles. Paris: Flammarion, 1976. P. 310.

<sup>20</sup> Текст из указа Эдуарда III, цит. по: *Ribton-Turner C.J.* History of Vagrants and Vagrancy, and Beggars and Begging. 1887,— перепеч. из: Montclair, NJ: Patterson Smith, 1972. P. 43—44.

<sup>21</sup> *Castel R.* Les Metamorphoses de la question sociale. (В печати). Идея «метаморфоз» — это метафора, которая должна передать эти взаимоотношения между «Тем-Же-Самым» и «Другим», между тем, что было, и новшеством — взаимоотношения, которые характеризуют проблематизацию. «Социальный вопрос» — это совокупность ситуаций, в которых общество переживает риск фрагментации и пытается воспрепятствовать этому процессу, отсюда — вопросы о бродяжничестве в доиндустриальных обществах, о нищете на заре индустриализации; отсюда — нынешняя тематика исключения.

## МИШЕЛЬ ФУКО И СОЦИОЛОГИЯ: К «ИСТОРИИ НАСТОЯЩЕГО». Робер Кастель

Я ОЧЕНЬ благодарен за предоставленную мне почетную возможность выступить на этой конференции, хотя и не совсем уверен, что сказанное мною здесь удовлетворительно впишется в ее тематику: «Фуко и Россия». Конечно, я отношусь к Фуко как к автору, во многом мне близкому. Прежде всего в теоретическом отношении; я даже имел честь лично сотрудничать с ним в период, когда мы в составе группы из нескольких человек готовили к изданию книгу «Moi, Pierre Rivière...» (Paris: Gallimard, 1973). Но Фуко, кроме того, близок мне и в практическом отношении, а также в политическом — очень многое сближало нас в годы, последовавшие за 1968, в том числе и участие в ряде совместных инициатив. В то же время я никогда не был «фукианцем» (как не являюсь им и сейчас) — т. е. я не старался работать на основе понятий, предложенных Мишелем Фуко, и не задавался вопросом, вписывается ли то, что я пытаюсь делать, в рамки фукианской ортодоксии. Это связано с моим убеждением — с которым, естественно, можно спорить, — что следует остерегаться школ и ортодоксий и что каждый отвечает за то, что он делает, а не за свою большую или меньшую близость к чьему-либо творчеству — идет ли речь о Мишеле Фуко, Пьере Бурдьё или любом другом «выдающемся человеке». В то же время можно вдохновляться их творчеством, ссылаться на них, признавать свой долг перед ними, пытаюсь выработать свои собственные подходы, и такую практику можно было бы назвать «правильным использованием выдающихся людей».

Именно с этого мне, очевидно, следовало начать, потому что на этом принципе основываются соображения, которые я хочу здесь высказать. Я постараюсь показать, в чем, с моей точки зрения, апелляция к творчеству Мишеля Фуко может помочь в выработке определенной концепции социологии — такого типа прочтения современной социальной реальности, который кажется мне в высшей степени плодотворным, хотя речь при этом не идет о том,

33

чтобы пустить в ход в качестве тяжелого оружия набор предложенных Фуко концептов, применяя их для анализа той или иной конкретной социальной ситуации. Речь идет о том, чтобы попытаться оправдать определенный исследовательский подход, отвечающий требованию, которое социология зачастую игнорирует — изучать *историю настоящего* (une histoire du présent), или *проблематизацию современного* (une problématisation du contemporain). Прежде всего, я попытаюсь показать (или напомнить в самых общих чертах), в чем эта концепция «истории настоящего» может опереться на работы Мишеля Фуко. Затем, во многом на свой собственный страх и риск, я попытаюсь проиллюстрировать этот исследовательский демарш на примере одной современной проблемы, которой М. Фуко не занимался и заниматься не мог, поскольку при его жизни эта проблема не успела проявиться в сколько-нибудь явной форме. Я был бы рад, если бы это могло послужить свидетельством тому, что творчество Фуко по-прежнему способно быть источником реальных исследовательских подходов в социологии, хотя, конечно, то, что я собираюсь сказать, потребует дальнейшего обсуждения.

Начну с предварительного замечания. Насколько мне известно, вопрос об отношениях между творчеством Фуко и современной социологией никогда всерьез не обсуждался, по крайней мере во Франции. Во всяком случае, налицо явственный контраст с тем, что происходило и продолжает происходить с творчеством Фуко в отношении исторической науки. Дискуссия между Фуко и историками была в свое время ярким общественным явлением, даже если иногда она основывалась на недоразумениях. И мне кажется, что после паузы в несколько лет эта дискуссия снова набирает силу. Во всяком случае, в целом ряде стран в последние годы были организованы многочисленные встречи и конференции, тематика которых во многом тяготела в вопросе об отношениях Фуко и истории. В социологии дело обстоит иначе. Здесь, естественно, нет возможности подробно анализировать причины такой ситуации; я ограничусь двумя гипотезами.

Отношения между творчеством Фуко и социологией развивались главным образом в очень сильно политизированном контексте. Работы Фуко, посвященные психиатрии, системе уголовных наказаний, исследованию механизмов власти, часто использова-

34

лись в рамках, как говорили в то время, «анти-репрессивной борьбы», т. е. в рамках протестного движения против различных форм власти. В Западной Европе, и уж во всяком случае во Франции, критический демарш Фуко часто пересекался с марксистской критикой, даже если их истоки и направленность были очень разными. Понятно, что общее изменение ситуации в обществе должно было затронуть аудиторию Фуко, как, впрочем, и марксистскую аудиторию. Социальные науки — и в частности социология — постепенно становились все более эмпирическими и объективистски ориентированными, или более прагматическими, в то время как их обличительная сила параллельно ослабевала.

Вторая причина, о которой мне хотелось бы упомянуть, вполне согласуется с первой. Фуко воспринимали главным образом — по крайней мере в семидесятых годах — как выдающегося представителя так называемого *генеалогического* подхода, т. е. подхода, чувствительного к историческим трансформациям. Между тем уже упомянутая выше эволюция социальных наук в целом и социологии в частности в направлении объективизма характеризуется, среди прочего, тенденцией к антиисторизму. Доминирует тенденция к анализу того, что называют «интеракциями между социальными акторами», т. е. социальных отношений, взятых в их современности, в их сиюминутной динамике.

Эти замечания позволяют понять, что Фуко не мог стать источником новых идей для исследовательских направлений, имеющих, с одной стороны, объективистский, позитивистский, а с другой стороны, локальный и количественный и зачастую формальный характер; такие подходы во многом противоположны фукианскому типу анализа. Фукианский подход не может, очевидно, затронуть всю совокупность социологии. Но есть вполне определенный тип социологии — и к нему я лично себя отношу — который можно охарактеризовать и, более того, развивать, опираясь на М. Фуко. Ниже я попытаюсь кратко обозначить некоторые основные предпосылки и предпочтения этого типа социологии, который, повторяю, не является единственно возможным.

*Во-первых*, настоящее (le présent) не есть только современное (le contemporain). Конечно, социология — это не история, она по сути своей имеет дело с настоящим, она пытается понять, что происходит в обществе сегодня. Но настоящее — это не только то, что появляется в современном. Безусловно, мы постоянно сталкиваемся с инновациями, с новшествами, но часть того, что мы видим

35

перед собой, есть результат наследования, присутствие прошлого, которое никуда не ушло, и настоящее может рассматриваться как определенное сочетание, как соединение нового и фактов или структур, унаследованных из прошлого.

*Во-вторых*, социальная реальность не сводится к совокупности статистических данных, которые следует описать и проанализировать в их сиюминутной конфигурации, как того требуют эмпиризм и объективизм. Скорее, существует то, что я бы назвал «проблематичными конфигурациями» — социальные ситуации, представляющие собой определенную проблему. Они представляют собой проблему, потому что нам трудно их понять. В них есть нечто необычное, нечто загадочное; они выделяются на фоне привычного порядка вещей, и когда мы принимаем их во внимание, мы тем самым волей-неволей занимаем критическую позицию по отношению к так называемому простому описанию социальной реальности и к привычным способам делать на основе такого описания соответствующие выводы.

*В-третьих*, как я сказал, эти проблематичные конфигурации не свалились с неба. Они есть предшествующее по отношению к настоящему, поскольку их существование началось в прошлом и они трансформировались в ходе истории. Они содержат то, что можно было бы назвать *дифференциалом нового* (différentiel de nouveauté) по отношению к прошлому, приращение, которое может быть понято и оценено в сопоставлении с предыдущими состояниями того или иного вопроса. Отсюда возникает проблема: каков дифференциал нового в сегодняшних проблематичных конфигурациях по отношению к прошлым конфигурациям?

Таким образом, можно попытаться определить нечто вроде общей программы для социологии (подчеркну еще раз, для определенного типа социологии). Поскольку сегодня в обществе — будь то во Франции, в России или в других странах — имеется определенный набор «проблематичных конфигураций», вопросов, представляющих собой проблему, социология должна посвятить себя их изучению. Я не претендую на то,

чтобы представить подробный перечень всех соответствующих проблем, и ниже попытаюсь сформулировать лишь некоторые из них. Но число таких проблем не бесконечно, и можно сказать, что в задаче социологии входит попытка прояснить эти проблемы, выявляя их историческую значимость, и понять их, анализируя *их отличия* по сравнению с предыдущими конфигурациями того же вопроса, выстраивая то, что Фуко называет их *проблематизацией*.

36

## 2

Я хотел бы теперь указать на то, что позволяет такой концепции социологии связывать себя с именем М. Фуко. Я вынужден быть кратким и опускать подробности — тем более что вы, очевидно, хорошо знакомы с творчеством Фуко, и кое-кто, полагаю, гораздо лучше меня.

Прежде всего, я думаю, что именно проблематичный — и даже *загадочный* — характер некоторых вопросов и некоторых «позитивностей», или, как говорит Фуко, «систем объектов», был для него основным дискриминантом выбора его теоретических интересов. Так было с проблемой безумия и с психиатрией, с преступлением и системой уголовных наказаний, с проблемой пола, возможно, с понятием болезни — в любом случае перечень далеко не полон. Вот каким образом сам Фуко представляет свою книгу «Surveiller et punir». Цитирую: «Генеалогия современного научно-юридического комплекса, в котором власть как возможность наказывать находит свою опору, свои обоснования и свои правила, замыкает и усиливает результаты своего действия и маскирует свое непомерно гипертрофированное своеобразие» (Paris: Gallimard, 1975. P. 27). Аналогичным образом, подход современной психиатрии к феномену безумия скрывает в себе провал в научной рациональности и в гуманистических обоснованиях, на которые она опирается, апеллируя к понятиям лечения и выздоровления. В шестидесятые годы, в эпоху прославления социального и научного прогресса и осуществляющейся демократии, психиатрия резко контрастирует с этим социальным фоном. Она по-прежнему практикует инкарцерацию и воспроизводит жесточайшего типа отношения власти между лечащими и подвергающимися лечению, которые напоминают скорее архаические формы господства, нежели отношения, основанные на просвещенном разуме и медицинской филантропии. В этом есть нечто загадочное, нечто удивительное и шокирующее, и именно от этого отталкивается рефлексия Фуко. Продолжая тот же демарш, Фуко с удивлением останавливается перед тем, что он называет «этой суровой монархией пола», которая сегодня принуждает нас снова и снова до бесконечности исследовать тайны сексуальности и которая сделала из нас — если воспользоваться очень ярким выражением Фуко — «увлеченно исповедующихся животных» («des bêtes d'aveu») (La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976. P. 30).

37

Таким образом, *первый тезис*, который я предлагаю к обсуждению, звучит так: в своих исследованиях в качестве объектов анализа Фуко выбирает (если не исключительно, то как минимум в очень значительной мере) то, что я назвал актуальными «проблематичными конфигурациями», которые приковывают к себе внимание благодаря своему загадочному, непривычному характеру и которые имеют место сегодня, в настоящем. Впрочем, Фуко сам почти открыто говорит об этом. В частности, в интервью, данном Франсуа Эвальду незадолго до смерти и напечатанном под названием «Le souci de vérité»: «Я отталкиваюсь от проблемы в тех терминах, в которых эта проблема ставится сегодня» (Magazine littéraire. 1984. P. 207).

*Второй тезис*, который я предлагаю к обсуждению, таков: для анализа этой существующей в настоящем проблемы необходимо восстановить ее историю, которая, следовательно, является *историей настоящего*. Фуко говорит об этом вполне однозначно. Например, в «Surveiller et punir», где речь идет об институте тюрьмы, он говорит о «создании истории настоящего». Или в интервью, которое я только что процитировал, где он после фразы «я отталкиваюсь от проблемы в тех терминах, в которых эта проблема ставится сегодня» добавляет: «и я пытаюсь осуществить ее генеалогию; слово „генеалогия“ означает, что я строю свой анализ на основе ситуации в настоящем». Трудно выразиться яснее: *понимание настоящего — в его историчности*. Именно с помощью определенного использования истории, особого типа обращения с историческим материалом, который Фуко называет генеалогией, или еще проблематизированием, можно понять и объяснить актуальные сегодня проблематичные конфигурации.

Если бы у нас было больше времени, мы могли бы обсудить трудности и опасности, ожидающие того, кто разрабатывает такого рода подход. Ибо такой тип отношения к истории, который отличается от истории историков, несет с собой очень сложные проблемы, в частности проблему совместимости с традиционным историческим методом. На эту тему продолжают споры и существует обширная литература, но, к сожалению, здесь нет возможности остановиться на этом подробнее. Ряд соображений на эту тему я высказал несколько лет назад на конференции в Чикаго, организованной совместно с историками, в своем выступлении «Проблематизация как тип прочтения истории», в котором поднимались проблемы, возникающие при сопоставлении такого

38

подхода с историей историков (см.: Foucault and the Writing of History today / Ed. by J. Goldstein. Cambridge: Blackwell, 1994). Можно было бы также — в более социологической перспективе — вернуться к тому, каким образом сам Фуко разрабатывал или намечал подходы к тем или иным современным проблематичным конфигурациям, и в частности к тем трем конфигурациям, о которых я уже упоминал: отношение к безумию в современной клинической психиатрии, осуществление власти в системе наказаний, основанной на институте тюрьмы, вопрос сексуальности.

Мне кажется, что Фуко, не будучи социологом, сделал с помощью своих работ значительный вклад (которому многие социологи могли бы только позавидовать) в анализ многих важнейших форм социального

исключения, по-прежнему присутствующих в современных обществах. Этим Фуко способствовал неоспоримому приращению ценности знания по отношению к более эмпирическим подходам к анализу практик и к самооправдательным дискурсам специалистов, непосредственно связанных с психиатрией и институтом тюрьмы. Воля к излечиванию, как и право наказывать, сегодня все еще опираются на дошедшие до нас из далекого прошлого разграничения между безумием и разумом, преступлением и наказанием, которые эмпиристское прочтение социальной реальности не способно обнаруживать. Осуществляя историю настоящего, Фуко возвращает истоки этих разграничений в сферу «позитивностей», которые не являются позитивностями позитивизма, но представляют собой сегодняшние проблематичные конфигурации.

Таким образом, я полагаю, что вклад Фуко в познание целого ряда важнейших особенностей современных обществ трудно переоценить. Это, конечно, не означает, что с тезисами Фуко в принципе нельзя спорить, что нельзя пытаться уточнять и модифицировать тот или иной их аспект. Например, я полагаю, что интерпретация, которую он дал «Великому заточению» («Grand renferment»), имевшему место в XVII в., осталась в итоге несколько схематичной и что ее следовало бы уточнить. Иными словами, я считаю, что нужно не только спорить о Фуко, но и пытаться говорить с самим Фуко как с автором и учителем в исследовательской работе, признавая свой долг перед ним и одновременно, возможно, в чем-то уточняя предлагаемую им траекторию. Это то, что я назвал выше «правильным использованием выдающихся людей», которое заключается в том, чтобы учиться у них эвристической силе мысли и искать вместе с ними, вместо

39

того чтобы относиться к ним как к представителям той или иной ортодоксии, которую необходимо принять или отвергнуть как некое монолитное целое.

В то же время мне хотелось бы представить здесь еще один — параллельный — путь в дискуссии о вкладе Фуко в историю настоящего или в социологию современных проблематичных конфигураций. Речь идет о том, чтобы применить предложенный им подход к объектам, которые он сам не рассматривал — либо потому, что они его не интересовали в принципе, либо потому, что он не успел проявить к ним интерес, либо потому, что та или иная проблема еще не проявилась при жизни Фуко, поскольку «проблематичные конфигурации» не есть нечто данное раз и навсегда, и сегодня существуют такие конфигурации, которые не существовали или не были видны двадцать лет назад. Я хотел бы указать в качестве примера на один из тех загадочных вопросов, которые возникают сегодня в рамках интересовавших Фуко проблем, связанных с социальным исключением; но я имею в виду новую форму социального исключения, которая двадцать лет назад еще не существовала, по крайней мере в сколько-нибудь явной форме. Фуко всегда был в высшей степени чувствителен к загадке, которую представляют собой феномены исключения в современных демократических обществах, т. е. в обществах, которые постулируют в качестве ценности социальный прогресс, научное отношение к проблемам и, по крайней мере в принципе, достоинство человеческой личности. Его удивляло и возмущало постоянство зазора между формальными декларациями и прямо противоречащими им реальными институтами и практиками, ведущими к сегрегации определенных категорий индивидов внутри замкнутых пространств и к применению по отношению к ним жесточайших форм осуществления власти. Иными словами, Фуко возмущало устойчивое существование *total institutions*, если воспользоваться формулой Гоффмана, некоего эквивалента ГУЛАГов в западных демократических обществах. И было отмечено, что «Histoire de la folie» и «Surveiller et punir» могут, по крайней мере частично, прочитываться как попытки проблематизации такого типа загадок.

Между тем возникла, как мне кажется, настоятельная необходимость поставить эти вопросы в фундаментально обновленной форме в связи с появлением и развитием в последние двадцать лет новой фигуры современных индивидов, которых можно было бы определить как *индивиды по недостатку* (individus par défaut).

40

Они индивидуализированы и призваны реагировать как индивиды, но на основе негативных характеристик. Их отличает недостаток социальных ресурсов; они зачастую социально изолированы; их считают в большей или меньшей степени бесполезными и находящимися на общественном обеспечении. С моей точки зрения, в этом явлении есть нечто загадочное, поскольку речь идет о современных западных обществах, которые являются, по словам Норберта Элиаса, «обществами индивидов»; это означает, что они сделали из индивида свою основную ценность, как в политическом (принцип индивида-гражданина), так и в моральном и антропологическом отношении. Этот образцовый индивид обладает чувством ответственности; он способен обеспечивать свою автономию и развивать свои личные стратегии. Можно было бы добавить, что неолиберальная идеология, которая сегодня, судя по всему, торжествует победу в Западном мире, доводит до крайнего предела это прославление индивида. Она возвеличивает предпринимателя, освободившегося от государственного принуждения и бюрократических препон, который, с одной стороны, является образцом процветания и одновременно, с другой стороны, представляет собой главный вектор создания общественного богатства.

Между тем эта апология индивида резко контрастирует с фигурой «негативного» индивида, примером которой могут служить, например, безработный, который не может найти работу в течение долгого промежутка времени, или молодой человек, перебивающийся более или менее случайными заработками и вынужденный думать только о том, как обеспечить себе пропитание на ближайшие дни. Как можно проанализировать эту аномалию? Мне кажется, это возможно с помощью подхода, который, с моей точки зрения, соответствует общему духу творчества Фуко и который предполагает, что необходимо попытаться *проблематизировать* эту загадочную реальность, показать, что она представляет собой сегодняшнее следствие целой серии исторических трансформаций концепции современного индивида и является, таким образом, *дифференциалом нового*, возникшим в течение двадцати последних лет на фундаменте этого



исторически сложившегося понятия современного индивида. К сожалению, из-за нехватки времени я не смогу подробно развить этот пример. Ограничусь попыткой сформулировать общую идею.

Я буду отталкиваться от того факта (или гипотезы), что быть индивидом *позитивно* можно, только обладая необходимыми для

41

жизни *средствами поддержки* (supports). Идея в определенном смысле достаточно банальная. Индивид не есть субстанция, он не спустился на землю с небес, будучи наделенным изначальной свободой и автономией. Степень его автономии, способность к относительной независимости зависят от ресурсов, от средств поддержки, которыми он располагает в тот или иной момент, и если он не располагает такими средствами, то не является индивидом позитивно. Например, бродяга в доиндустриальных обществах является индивидом. Он обладает подвижностью, он ничем не связан — в определенном смысле, можно сказать, свободен; в доиндустриальных обществах бродяги относились к тем достаточно немногочисленным социальным субъектам, которых можно было бы квалифицировать как индивиды. Они не были охвачены сетью территориальных переписей и не зависели от ранговой и статусной системы. Но их свобода означала полное отсутствие какой бы то ни было социальной защиты и даже вообще отсутствие места в обществе — до такой степени, что социальные практики по отношению к бродягам сводились в большинстве своем к политике искоренения. Их пытались уничтожить, иногда просто вешали, часто отправляли на галеры или приговаривали к принудительному труду; их преследовали и заключали в соответствующие приюты. Бродяги, таким образом, очень дорого платили за право быть индивидами. Они могут служить иллюстрацией сформулированного выше утверждения, которое оказывается не столь тривиальным, как кажется на первый взгляд: недостаточно просто быть индивидом, чтобы быть индивидом позитивно; необходимо, кроме того, иметь, как я сказал, ресурсы и средства поддержки. Вторая гипотеза, дополняющая первую: средства, необходимые для того, чтобы быть индивидом позитивно, не остаются неизменными и не даются раз и навсегда. Они менялись на протяжении истории, и можно осуществить проблематизацию трансформации этих средств. Если быть предельно кратким (мне приходится смириться с тем, что мое изложение может показаться несколько карикатурным): можно было бы показать, что в начале периода современности (modernité) в момент ослабления того рангово-статусного общества, о котором я только что упоминал, основным средством поддержки, необходимым, чтобы позитивно быть индивидом, является частная собственность. Это тот исторический момент, который очень хорошо выразил Джон Локк, и традиция мысли, которую Макферсон назвал «облада-

42

тельским индивидуализмом» (l'individualisme possessif), — крайняя форма либеральной идеологии, связанная с прославлением индивида на основе фигуры индивида-собственника. Но обратной стороной этого явления — на которую либеральная идеология в целом всячески пыталась не обращать внимания, но которая тем не менее быстро стала очевидностью, с исторической и социологической точки зрения, — является тот факт, что несобственники, вообще говоря, не являются индивидами в позитивном смысле слова. Например — те занятые тяжелым трудом бедняки, которые вынуждены изо дня в день бороться за элементарное выживание и которых аббат Сийес — великий вдохновитель Декларации прав человека и гражданина 1789 года — называет «двуногими инструментами». Или — пролетарии начала периода индустриализации, индивидуализованные, надо признать, на рынке труда благодаря контракту о сдаче в наем рабочей силы, но живущие в ужасающих условиях одновременно материальной нищеты и социального унижения (Маркс был далеко не единственным, кто разоблачил эту горькую правду). Все они — индивиды *негативно*. Между тем социальная история начиная с конца XIX в. показывает, что эти «индивиды по недостатку» («individus par défaut») смогли в конечном итоге стать индивидами в полном смысле слова благодаря участию в распределении собственности — естественно, не частной, но общественной; я имею в виду коллективные гарантии, социальные права — то, что помогает таким индивидам избежать состояния незащитности при поддержке «социального государства» (Etat social) или государства всеобщего благосостояния (Etat Providence). Речь идет о форме организации общества, активно развивавшейся в Западной Европе после второй мировой войны; это — *общественная собственность*, которая не является ни социалистической, ни коллективной, которая не уничтожила частную собственность, но осуществила социальную реабилитацию несобственников и дала им социальное гражданство. Она демократизировала и сделала общедоступной возможность быть индивидом позитивно, учредив новое средство поддержки, позволяющее стать таковым. В конце этого процесса, шедшего на протяжении 50—70-х гг., одной из основных фигур современного индивида стал наемный работник (le salarié), располагающий не только относительно удовлетворительным доходом, но также — и это, очевидно, еще важнее — гарантиями и правами, положившими конец состоянию постоянной социальной незащищенности,

43

которое от века было уделом подавляющего большинства несобственников.

На этой основе социально защищенный наемный работник может развивать свои личные стратегии, инвестировать не только в массовое потребление, но и в образование и культуру. Он может освободиться от жесткой зависимости и управлять собственным будущим. Понятно, что в этой ситуации ослабление системы социальной защиты и, в предельном случае, ее полное исчезновение лишает определенные категории современных индивидов тех средств поддержки, которые были им необходимы, для того чтобы они могли позитивно располагать собственной индивидуальностью. Именно таково одно из основных последствий кризиса, разразившегося в Западной Европе начиная с середины 70-х гг.: ревизия системы коллективных гарантий, ряда социальных прав и права на труд. Обратной стороной этого предприятия по деколлективизации стала усиленная индивидуализация — одновременно в организации труда и в жизненных траекториях работающих. Немецкий социолог Ульрих Бек назвал это усилением «биографической модели»

— biographical pattern — в ущерб коллективным формам организации. Но парадокс заключается в том, что этот процесс индивидуализации, широко охвативший современное общество, ведет к возникновению непреодолимого затора между двумя формами индивидов. Одни имеют возможность действовать в этой ситуации с пользой для себя, поскольку они располагают ресурсами, необходимыми, чтобы играть позитивно свою роль индивида (например, чтобы выгодно продать себя на рынке труда, который отличается все более и более жесткой конкуренцией и требует от наемных работников все более высокой и «индивидуализированной» квалификации). Но очень многие оказываются «индивидами по недостатку», индивидами, лишенными ресурсов, подвергаясь в этой ситуации ничем не ограниченному социальному риску, будучи обязанными постоянно расплачиваться собственной человеческой личностью, без необходимых средств поддержки и социальной защиты — в чем-то напоминая бродяг в доиндустриальном обществе, о которых я упоминал выше, или пролетариев начального периода индустриализации, также являющихся индивидами по недостатку. Но речь идет об определенной форме подобия, а не о воспроизведении ситуации. Проблематизация не может повторяться; проблематизация трансформируется. Эта незащищенность определенных категорий

44

современного индивида есть незащищенность *после социальных гарантий* и в обществе, где такие гарантии еще существуют. Она не есть результат отсутствия гарантий, как это было в XIX в., но следствие выпадения из системы социальных гарантий, созданной государством всеобщего благосостояния.

Именно таков, с моей точки зрения, современный «дифференциал нового», и именно его должна рассматривать история настоящего: новый раскол в структуре современного индивида, возникший на основе трансформации его средств поддержки. Эту задачу не способна решить либеральная мысль, которая основывается на а-исторической и, следовательно, статической и односторонней концепции индивида. Неспособна решить ее и та социология, которая ограничивает себя анализом исключительно современных конфигураций. С моей точки зрения, загадка современной фигуры индивида, которая не укладывается в доминирующие концепции индивидуализма, может быть понята только с помощью проблематизирования, сходного по типу с тем проблематизированием, которое Фуко попытался осуществить в отношении современных методов лечения безумия и современной системы наказаний.

Я говорю «сходного по типу...», имея в виду, что нужно попытаться соответствовать общей направленности творчества Фуко, а не стараться осуществить точное воспроизведение проделанной им работы — уже хотя бы потому, что Фуко не занимался анализом таких ситуаций. Я понимаю, что сказанное мной может вызвать споры, но именно этот небесспорный тезис я хотел бы предложить в качестве предмета для дискуссии: к социологии настоящего на основе проблематизации прошлого. Я полагаю, что М. Фуко задал магистральное направление для такого подхода, и в этом направлении за ним можно следовать, не думая о необходимости во всем ему подражать.

Но это я хочу предложить для обсуждения и прошу вас извинить меня за схематичность изложения, связанную с неизбежными ограничениями, которые налагает формат выступления на конференции. Для тех, кто хотел бы более глубоко обсудить предлагаемый подход, я могу лишь добавить, что дал гораздо более обстоятельные разъяснения по этому поводу (пятьсот страниц!), попытавшись осуществить проблематизацию современного отношения к труду (см.: *Les métamorphoses de la question social*. Paris: Fayard, 1995).

## ФУКО И ИССЛЕДОВАНИЕ ФОНОВЫХ ПРАКТИК. Олег Хархордин

В СТАТЬЕ предпринята попытка описать англо-американское восприятие работ Мишеля Фуко, точнее, обсудить интерпретацию его метода, предложенную Хьюбертом Дрейфусом и Полом Рабиноу — двумя его коллегами из Калифорнийского университета в Беркли, где Фуко часто преподавал в конце 70—начале 80-х гг. Эти англоязычные рефлексии по поводу метода полезны для нас еще и потому, что они — продукт ситуации, подобной той, в которой часто оказывается российский читатель Фуко. Дело в том, что многие аналитические выводы Фуко, сделанные им на материале французской истории, трудно применимы даже к американской ситуации, не говоря уже о незападных культурах, и требуется проводить кросскультурные параллели, чтобы увидеть значимость работ Фуко вне контекста западноевропейской (а часто и еще более узко — вне чисто французской) культуры. Калифорнийские авторы не искали в работах Фуко некий набор специфических тезисов о дисциплинарной или пасторской власти в Новое время и не пытались найти в его книгах набор теоретических положений, описывающих становление западноевропейского индивида, — все эти тезисы могли бы оказаться нерелевантными в контексте других культур. Вместо этого Дрейфус и Рабиноу попытались описать особый метод Фуко, который потенциально применим к анализу любой культуры и который поэтому могут использовать, например, и российские исследователи.

### Дискурс о методе

Книга Дрейфуса и Рабиноу «Мишель Фуко: за пределами структурализма и герменевтики» (первое издание вышло в 1982 г., второе — дополненное последним интервью с Фуко — в 1983 г.) стала первой серьезной попыткой описать общую методологию, лежащую в основе разных работ Фуко<sup>1</sup>. Авторы предположили,

46

что Фуко пытался избежать как недостатков теоретического объяснения, которое характерно, например, для позитивистских и структуралистских описаний вещей, «как они есть на самом деле», так и недостатков эмпатического понимания intersубъективных значений, которое представлено в герменевтических и феноменологических подходах. Таким образом, метод Фуко лучше рассматривать как пример

«интерпретирующей аналитики»: во-первых, он занимается аналитикой, так как вслед за Кантом и Хайдеггером исследует условия возможности выступающих в качестве реальности феноменов, а не «саму реальность». Во-вторых, метод Фуко — все же интерпретация, так как указанная аналитика укоренена в смыслах и значениях изучаемой культуры и не предполагает внешнего описания этой культуры. Тем не менее искомая интерпретация — это не просто описание разделяемых всеми в данной культуре ценностей и смыслов, а «прагматически ориентированное прочтение связности практик» данной культуры<sup>2</sup>.

Для того чтобы предыдущий параграф не производил впечатления труднодоступного мистического текста, необходимо сразу же сделать несколько пояснений. То, что Дрейфус и Рабиноу называют вслед за Кантом условиями возможности явления нам реальности, можно также достаточно просто описать как «фон». Это понятие, первоначально пришедшее из гештальт-психологии, теперь используется в некоторых версиях феноменологии и в теории речевых актов Джона Сёрля. Идея фона так или иначе представлена в тех работах XX в. по философии и социологии знания, которые пытались сформулировать обычно неартикулируемые предпосылки речи и интенциональной коммуникации. Возможными примерами являются «языковые игры» и «формы жизни» у Витгенштейна, «неявное знание» в концепции Майкла Поланьи, «знание-как» в противоположность «знанию-о» у Гилберта Райла, Гоффмановские «рамки» повседневной интерпретации<sup>3</sup>. Сёрль, таким образом, всего лишь предложил еще одну интересную попытку рассмотреть подобный круг вопросов<sup>4</sup>.

Основываясь на принципе гештальт-психологии, гласящем, что зрительное восприятие любой фигуры возможно лишь только на фоне, когда композиция фигура—фон воспринимается как целое, Сёрль утверждает, что сходный «фон» функционирует и в вербальной коммуникации, делая возможным понимание высказывания. Фон, или задний план, любого графического изыска-

47

жения очерчивает фигуру, но сам остается незаметным, если только не происходит переключение гештальта и фон сам не становится фигурой, в то время как прежняя фигура уходит на задний план. Очевидным примером, известным читателю, является переключение гештальта при рассматривании картин М. С. Эшера — рыбы, плывущие в одном направлении, оказываются после смены гештальта птицами, летящими в другом направлении. Сходным образом дело обстоит и с фоном вербальной коммуникации — по Сёрлю, он представляет собой некоторый набор непроговариваемых представлений об обычном обращении со словами и их референтами, разделяемых членами данной культуры. Конечно, между фонами в изображении и в вербальной коммуникации есть разница: никто не может полностью вывести фон вербальной коммуникации на передний план, т. е. полностью описать—артикулировать этот фон<sup>5</sup>. Мы можем «увидеть» дискурсивный фон, только когда он сдвигается, т. е. когда наши нерелексированные представления неожиданно оказываются неадекватными.

Как пример к своей концепции дискурсивного фона Сёрль предлагает целую серию экстравагантных историй, в которых фигурирует высказывание «кошка сидит на коврике»: от истории к истории фон представлений об обращении с кошками и ковриками варьирует от наиболее привычного для американцев до наиболее непривычного, в результате чего значение рассматриваемого высказывания также радикально меняется<sup>6</sup>. Смущение читателя, возникающее, когда фоновое ожидание, которое сформировалось в результате предыдущей истории, ставится под вопрос последующей историей, является признаком сдвига в дискурсивном фоне. Не пересказывая эти истории, можно предложить собственный приземленный пример: удивление, которое российский турист испытывает в туалете «Боинга», когда надпись на стене предлагает ему или ей вытереть салфеткой раковину умывальника после ее использования в знак вежливости по отношению к следующему пассажиру. Дело в том, что привычно неартикулируемый фон обращения с умывальниками в России отличается от англо-американского. Русские моются под струей воды, текущей из крана, и не касаются раковины, которая к тому же и не имеет затычки, в то время как англичане обычно наполняют раковину водой (хотя теперь многие англо-американцы делают это только при бритье). В результате понимание дискурсивного

48

требования к пассажирам «Боинга» для многих россиян затруднено. Без фонового знания о типичном обращении с умывальниками в другой культуре русский человек, возможно, будет потом долго размышлять о преувеличенных стандартах вежливости или о странных гигиенических стандартах в США<sup>7</sup>.

Хьюберт Дрейфус — коллега и частый оппонент Сёрля по многим философским дискуссиям — предложил рассматривать дискурсивный фон не как набор неартикулируемых интернализированных представлений, а как набор практик, которые разделяют члены определенной культуры. Эти практики воплощают в себе обычные для данной культуры навыки обращения с объектами и людьми<sup>8</sup>. Фоновые практики, как он их называет, не имеют эксплицитных правил, и им не обучают явным образом. Те, кто воспроизводят эти практики, могут даже не осознавать, что есть некоторая упорядоченность в том, что они делают (например, когда они при общении поддерживают нормальную дистанцию между собой и собеседником, ходят нормальной походкой, сохраняют нормальное выражение лица и т. п.), и иногда могут даже не осознавать, что они вообще что-то в данный момент делают. Дети, подражая взрослым, просто перенимают эту упорядоченность. Культуры, однако, отличаются друг от друга не только спецификой — достаточно очевидной — перемещения и расположения тел и объектов в физическом пространстве, которую легко заметить при встрече разных культур (как в приведенном выше примере с умывальником)<sup>9</sup>, но и другими, более тонкими аспектами культуры, такими как употребление абстрактных понятий, как фоновые практики обращения с общественными институтами и т. п.

Говоря терминами интерпретирующей аналитики Фуко, фоновые практики задают «условия возможности» для правильного восприятия конкретных высказываний. По Дрейфусу и Рабиноу, Фуко исследует эти

практики, чтобы выявить их внутреннюю логику и связность и тем самым привлечь внимание к общему фону, который и создает возможности понимания смысла слов<sup>10</sup>. Фуко, конечно, использует слово «фон» достаточно часто, но не всегда в смысле термина Дрейфуса. В английских переводах его трудов слово background чаще всего встречается в идиоматической конструкции «на фоне...» (against the background of, аналог французского sur fond de), которую легко можно заменить сходными оборотами<sup>11</sup>. Так, Фуко пишет, что рефлексия по поводу первоначала феномена всегда начинается «на фоне уже начавшегося»; и он

4S

также утверждает необходимость писать историю наказания на фоне истории тел<sup>12</sup>. Книга «Забота о себе» обещала показать, что «именно *на фоне* этого культивирования себя, его тем и практик, на протяжении первых веков нашей эры осмыслялась мораль удовольствий»<sup>13</sup>. Похоже, Фуко только один раз использовал понятие фона вне этого идиоматического оборота, когда закончил книгу «Надзирать и наказывать» утверждением, что она «должна служить историческим фоном для различных исследований о власти нормализации»<sup>14</sup>. Другими словами, Фуко описал конфигурацию дисциплинарных практик, на фоне которой могут быть написаны будущие, лучше документированные и более специфические истории.

Было бы неверным утверждать, что Фуко всегда отдавал предпочтение термину «фон» по сравнению с другими метафорами отношений между практиками и содержанием дискурса. В его ранних работах, которые находились еще под сильным влиянием хайдеггеровского использования пространственных метафор, Фуко употребляет для обозначения условий возможности дискурса такие термины, как «окружение», «периферия», «поле» и «домен операций/осуществления». Так, например, в «Археологии знания» он пишет, что все описания всегда окружены «полем высказываний» со всех сторон и что фраза всегда появляется «в области осуществления функции высказывания»<sup>15</sup>. Эти пространственные метафоры дали Жилью Делёзу возможность интерпретировать — на его ницшеанском жаргоне — аналитику Фуко как поверхностно-привязанное исследование «занавеса», на котором записаны высказывания данного дискурса и за которым не спрятано никакой скрытой сущности, хотя сам «занавес» является необходимым условием возможности появления высказываний: «Любая эпоха говорит все, что может сказать, в зависимости от своих условий построения высказываний. Все всегда, в любую эпоху проговаривается... за занавесом нет ничего интересного. Вот почему важно всякий раз описывать занавес или цоколь, коль скоро ни за занавесом, ни под цоколем ничего нет... Короче говоря, высказывания становятся читабельными или выразимыми только в зависимости от условий... конституирующих их уникальную запись на "цоколе высказываний"»<sup>16</sup>.

Даже если Фуко нечасто использовал понятие фоновых практик, он точно исследовал практики очень специфического толка, и здесь интерпретация Дрейфуса и Рабиноу поддержива-

50

ется текстами Фуко. Фуко открыто заявляет, что целью его поисков являются «практики... понимаемые здесь как место, где сказанное и сделанное, применяемые правила и приведенные оправдания, спланированное и принятое за данность плавают или переплетаются»<sup>17</sup>. Здесь его описание практик очень напоминает описание языковых игр у Витгенштейна как переплетения слов и дел. Комментаторы давно заметили это сходство: «Как и витгенштейновская „игра“, практика является допонятийным, анонимным, социально санкционированным набором правил, который управляет манерой восприятия, суждения, во-ображения и действий индивида... Не являясь ни предрасположенностью (к действию), ни индивидуальным происшествием, практика формирует интеллигибельный фон для действий» благодаря своей двойной функции устанавливать стандарты нормального поведения и проводить различия между истинным и ложным<sup>18</sup>.

Методологическая процедура исследования этого фона, которую Дрейфус и Рабиноу называют интерпретирующей аналитикой, начинается с диагноза той или иной насущной проблемы в культуре самого аналитика. Идентифицировав эту проблему, аналитик затем рассматривает условия, которые сделали возможным появление этой проблемы, т. е. исследует фоновые практики, которые задали основные возможности ее формирования и артикуляции в дискурсе. Изучив внутреннюю логику связки этих фоновых практик посредством того, что Дрейфус и Рабиноу вслед за Фуко называют «археологией», аналитик затем выявляет, каким образом современная конфигурация практик сформировалась в истории. Это делается посредством «генеалогии» — другого метода, часто упоминаемого в текстах Фуко. Рассмотрим более подробно эти два составных компонента метода Фуко.

## Археология

Пытаясь описать меняющиеся со временем значения терминов «археология» и «генеалогия» у Фуко, Дрейфус и Рабиноу предложили следующую формулировку: «Практически с самого начала Фуко использовал в своей работе варианты строгого анализа дискурса (археология) и уделял более общее внимание тому, что обуславливает, ограничивает и институционализирует дискурсивные формации (генеалогия)... Однако вес и концептуали-

51

зация этих подходов изменялись вместе с развитием его работы». Попробуем прояснить эту краткую формулировку<sup>19</sup>.

Археология, практикуемая по Фуко, имеет дело в основном с письменным дискурсом, но рассматривает его как набор фоновых практик обращения со словами. «Археология знания», книга, заявленная как методологический комментарий к трем книгам Фуко, написанным им во время его «археологического периода», настаивает именно на таком подходе к текстам: вместо того чтобы анализировать то, что тексты сообщают нам как «документы», Фуко анализирует их как «монументы»,

как памятники, воплотившие в себе определенные практики производства знания. Набор дискурсивных практик, конституирующий фон определенного дискурса, задает четыре основные характеристики этого дискурса: (1) какой тип феноменов может стать объектом данного дискурса, (2) кто может занять позицию говорящего субъекта, (3) какие виды понятий могут быть приемлемы в этом дискурсе и (4) какие теории возможно помыслить и сформулировать в данном дискурсе. Однако для того чтобы «увидеть» фон современного нам дискурса (частью которого является и сам аналитик-археолог), мы должны сделать что-то вроде археологического отстранения, т. е. остранить, сделать странными и проблематичными для себя наиболее общие и расхожие для нашей культуры способы обращения со словами. Это отстранение достигается путем сравнения наших дискурсивных практик с чем-то заморским и диковинным, т. е. путем сравнения либо с дискурсивными практиками других культур, либо с практиками предыдущих эпох развития нашей собственной культуры. Фуко обычно избирает второй путь, поэтому он и называет свои ранние работы археологиями.

Так, например, в «Словах и вещах» он исследовал — среди других дискурсов — естественную историю, которую обычно считают предшественницей современной биологии. Легитимные способы производства научных высказываний в ней, однако, отличались от способов их производства в современной биологии. На переднем плане естественной истории тезисы противоположных теорий — например, положения Линнеевской фиксированной схемы мироздания и Бюффонской эволюционистской теории — могли противоречить друг другу, но на фоновом уровне обе теории опирались на одни и те же дискурсивные практики. Обе теории основывались на определенном стиле описания; объектом

52

описания являлась вся структура видимых органов (в отличие, скажем, от более ранней практики поиска немногих бросающихся в глаза сходств между отдельными органами — например, между грецким орехом и человеческим мозгом), а результаты классифицировались в форме правильных таблиц с четко определенным количеством клеточек (в отличие, например, от более поздних форм — рисунков, представлявших результаты исследований в виде эволюционного древа), предполагаемая роль которых заключалась в исчерпывающем описании всех вариантов сотворения мира<sup>20</sup>. Фуко утверждает таким образом, что естественную историю прежде всего характеризует не перечень общих тем, понятий или теорий, а четко очерченный набор способов что-то делать с осмысленными (в ее рамках) высказываниями.

Еще один пример. Другой дискурс классического периода французской культуры — всеобщая грамматика — опирался на выделенные аналитикой Фуко практики атрибуции (приписывания), артикуляции (формулировки еще не сказанного), десигнации (обозначения) и деривации (заимствования)<sup>21</sup>. И здесь тоже, в рамках всеобщей грамматики, набор дискурсивных практик создавал свой специфический фон для всего того, что можно было осмысленно сказать внутри этого дискурса<sup>22</sup>.

Для прояснения характера археологического анализа Дрейфус и Рабиноу сравнивают его с теорией речевых актов Серля. Хотя оба этих типа анализа исследуют то, как люди производят действия с помощью слов, они различаются в одном очень важном аспекте. В то время как Серль исследует высказывания повседневной речи, Фуко занят в основном анализом научных и квазинаучных дискурсов, политических и философских трактатов. Дрейфус и Рабиноу называют эти объекты внимания Фуко «серьезными речевыми актами» и утверждают, что они схожи с высказываниями нормальной науки в теории научных парадигм Томаса Куна. Парадигма включает в себя набор демонстрационных примеров решения задач и таким образом явно или неявно предписывает приемлемые виды действий в рамках данной науки. Серьезные речевые акты похожим образом порождаются в соответствии со специфическим и конечным набором приемлемых способов обращения с высказываниями. Но серьезными их делает не жесткость процедуры их производства в соответствии с установленными образцами, а то, что их признают за безусловно легитимный способ производства истины в данной

53

культуре. Серьезные речевые акты отличаются от повседневной речи тем, что они поддерживаются целой сетью институционализированных отношений власти, которые придают им характер истинных высказываний. Например, если я скажу «скоро пойдет дождь», это будет обыденный речевой акт; если то же самое скажет по телевизору университетский специалист или работник метеорологической службы — это уже серьезный речевой акт.

Археология, таким образом, — это метод выявления фоновых практик, которые обуславливают производство серьезных речевых актов. Она начинается с приема остранения анализируемых практик, попытки отступить от них на шаг, если эти практики существуют сейчас и мы в них вписаны. (Этот шаг, однако, уже сделан за археолога, если он анализирует практики далекого прошлого.) После этого археология приступает к «чистому описанию дискурсивных событий»<sup>23</sup>, описанию почти позитивистского толка: археолог просто описывает и регистрирует тот конечный набор способов обращения с высказываниями, которые демонстрируют исследуемые тексты, т. е. просто выявляет практики, использовавшиеся говорящими субъектами для конструирования серьезных речевых актов внутри данного дискурса. Перечислив эти фоновые практики, археолог тем не менее не пытается найти ни общий для всех них некий объединяющий смысл, ни причины, которые собрали их воедино именно в этой конфигурации практик.

Например, Фуко просто зарегистрировал, что средневековое мышление руководствовалось для производства серьезных речевых актов в медицине тех дней четыремя основными практиками выявления подобия, — это были поиски пригнанности, соперничества, аналогии и симпатии, но не нашел никакой логики, которая обосновывала бы соединение именно этих практик в единой дискурсивной формации<sup>24</sup>. Возможно, в других обстоятельствах, некоторые из этих практик могли бы быть даже исторически смешаны с какими-то из четырех практик, составлявших фон дискурса всеобщей грамматики XVII—XVIII вв., и тогда получилась бы еще одна странная новая дискурсивная формация, где сошлись бы, скажем, деривация и обозначение вместе с поисками аналогий и симпатий. Но археология не пытается выяснить, почему именно данные, а не другие фоновые практики были сведены в единую формацию. Поэтому вопрос о возможных конфигурациях практик в ней не обсуждается.

54

## Генеалогия

Позже, однако, вопрос «почему именно эти практики сошлись вместе» стал центральным для интерпретирующей аналитики Фуко. Многие комментаторы согласны в том, что его «генеалогический» период начался после событий мая 1968 г. в Париже, которые заставили Фуко заинтересоваться политикой. В некотором смысле, политическая ангажированность помогла Фуко поставить вопрос о том, почему определенный тип речевых актов — а не какой-либо другой — рассматривается как серьезный дискурс, что, в свою очередь, порождало вопросы о том, почему только определенные — а не другие — фоновые практики составляют фон для производства серьезных речевых актов. Метод поиска ответов на эти вопросы и есть генеалогия; она исследует развитие практик во времени и их пересечения, наложения и взаимосвязи. По Дрейфусу и Рабиноу, генеалог практикует археологический метод, но подчиняет его генеалогическим задачам. Археология описывает фоновые практики производства серьезных высказываний в данной культуре, но затем начинает свою работу генеалогия, исследуя внешние, недискурсивные условия, которые формировали данную конфигурацию дискурсивных практик. В рассмотрение включается более широкий общественный фон — например вводится анализ восприятия и потребления дискурса непрофессиональными его пользователями и анализ институтов и социальных практик, которые обусловили данную совокупность дискурсивных практик (а те, в свою очередь, послужили фоном для производства серьезных речевых актов).

«Генеалог видит, что практики культуры — более фундаментальны, чем дискурсивные формации (и чем любая теория), и что серьезность этих дискурсов может быть понята только как часть продолжающейся истории общества. Археологическая попытка отступить на шаг от практик нашего общества, которую Фуко предпринимает, чтобы увидеть их странность, больше не рассматривает эти практики как не связанные общим смыслом (meaningless)»<sup>25</sup>.

Надо также отметить, что генеалогия — это способ анализа таких ансамблей недискурсивных практик, какими являются институты (например, тюрьма или клиника), или таких сложных типов поведения, как сексуальность. Генеалогия изучает «условия возможности», позволившие практикам сформировать эти

55

ансамбли, и тем самым явить современную тюрьму или современную сексуальность как привычные феномены этого мира. В книге «Надзирать и наказывать», например, Фуко описывает несколько центральных практик того, что он называет «дисциплинарная власть». Посредством археологии он выявляет, что этими практиками были практика нормализующего суждения и практика иерархического наблюдения. Посредством генеалогии он прослеживает развитие этих практик во времени, обозначает множественные точки истоков и зарождения этих практик в различных сферах общественной жизни и исследует разнообразные возможности их пересечений (так, недавнее слияние иерархического надзора и нормализующего суждения породило такую всем очевидную и повсеместно распространенную технику, как экзамен).

Сходным образом, «задача генеалогического современного индивида состоит в том, чтобы вычленил составные компоненты и проследить взаимосвязь этих компонентов»<sup>26</sup>. Например, если правда, что современный индивид узнает самую глубокую истину о том, кто он или она есть посредством постоянно повторяющихся размышлений и исповедальных нарративов на тему секса, то археолог, приступая к исследованию, должен сначала вычленил по меньшей мере три составных компонента этого переплетения практик и дискурсов. Во-первых, в этой конфигурации задействованы исповедальные практики, во-вторых, объект исповедей под названием «сексуальность», в-третьих, те недискурсивные практики, которые создали условия возможности формирования дискурса по поводу этого странного объекта, который свел воедино под одним названием «сексуальность» разнородные и до тех пор несвязанные элементы — различные типы желания, физического поведения, удовольствий и телесных выделений<sup>27</sup>. После этого генеалог исследует, как стало возможным свести воедино все эти гетерогенные элементы, чтобы создать новый объект для дискурса; для этого он прослеживает историю переплетения исповедальных практик с недискурсивными практиками, которые лежали в основе производства, изучения и анализа нового дискурсивного объекта под названием «сексуальность»<sup>28</sup>.

Фуко называет этот метод поиска истоков современной конфигурации практик генеалогией; этот термин отсылает к очевидным ницшеанским мотивам. В своем кратком эссе начала 70-х гг. Фуко прямо продемонстрировал, чем его генеалогия обязана ницшеанской генеалогии<sup>29</sup>. Во-первых, обе выявляют множественные

56

истоки современной конфигурации практик, многие точки пересечения этих практик и историческую случайность их нынешней взаимосвязи, демонстрируя тем самым, что нынешняя конфигурация — далеко не единственно возможная. Во-вторых, обе пытаются открыть «низменные первоисточки» нынешней конфигурации, показывая, как она была сформирована с помощью насилия и кровопролития, и анализируя лежавшие в ее основании далеко не благородные мотивы и интересы. Вследствие этого они дестабилизируют нынешнюю конфигурацию практик и могут помочь нам попытаться изменить наши практики.

### А был ли метод?

Описание метода Фуко, представленное Дрейфусом и Рабиноу, было поставлено под сомнение в 90-е гг. серией критических замечаний.

Во-первых, некоторые элементы их описания остаются непроясненными. Например, каковы взаимоотношения между дискурсивными и недискурсивными практиками, когда они служат фоном для дискурсивных высказываний переднего плана? Дискурсивные практики обуславливаются недискурсивными (например, «объективное позитивистское описание» узника возможно лишь при наличии тюремной дисциплины), а затем, в свою очередь, обуславливают то, что может быть осмысленно сказано в данной культуре, или же дискурсивные и недискурсивные практики вместе и одновременно задают условия возможности осмысленных высказываний? Почему недискурсивные практики не упоминаются как части фона дискурсов о жизни, труде и языке в XVIII в., как это демонстрирует текст «Слов и вещей» и как это еще раз заявлено в предисловии к «Использованию удовольствий»?<sup>30</sup> Еще вопрос: если археология преимущественно имеет дело с дискурсом, а генеалогия имеет дело с тем, что обуславливает дискурс (и в то же время «всякая археология реконструирует системы практик»), то означает ли это, что археология занимается только дискурсивными практиками, а генеалогия — недискурсивными? Если последнее верно, то как вообще возможна археология недискурсивных практик, которую иногда упоминают калифорнийские авторы?<sup>31</sup> Дрейфус и Рабиноу, похоже, оставили все эти вопросы открытыми. Во-вторых, другие комментарии предлагают иные описания развития методологических предпочтений Фуко. Так, Томас

57

Флинн различает три последовательно применявшихся метода: археология, генеалогия и проблематизация. Он пишет, что Фуко первоначально практиковал археологию как метод исследования практик; потом, с ростом внимания к воздействию власти на тело, Фуко перешел к генеалогии; конец же творчества Фуко характеризуется проблематизацией, так как это был метод, который более всего подходил для исследований практик самоформирования.<sup>32</sup> Арнольд Дэвидсон представляет сходный аргумент, настаивая, что три соответствующие «формы анализа» Фуко должны быть названы археологией, генеалогией и этикой.<sup>33</sup>

В-третьих, многие ставили под сомнение само утверждение, что у Фуко был особый метод. Поль Вейн, друг и коллега Фуко по Коллеж де Франс, говорит, что тот «предпочитал проповедовать [не словом], а примером, представлять свой метод в исторических книгах, а не излагать его».<sup>34</sup> Действительно, Фуко не был склонен описывать свои методы, если только его не заставляли это делать интервьюеры. Его единственное эссе по поводу генеалогии, преимущественно в ее ницшевской версии, было написано в 1970 г., задолго до того, как Фуко начал свои исследования «генеалогического» периода. «Археология знания», конечно, кажется памятником методологической мысли, но тщательное исследование других его книг «археологического» периода — сюда входят «История безумия», «Рождение клиники» и «Слова и вещи» — показывает, что он использовал совершенно различные методологические приемы в каждой из этих книг, объединенных, по-видимому, только общей отсылкой к истории понятий (дисциплине, в которой Фуко признавал себя учеником Жоржа Кангилема)<sup>35</sup>. Все эти приемы слабо связаны с описанием метода в «Археологии знания» — книге, которая более всего напоминает изящное упражнение в применении структуралистского языка для описания хайдеггеровского просвета бытия, или того, что Дрейфус назвал бы дискурсивным фоном.

В-четвертых, Фуко и сам иногда прямо противоречил мнению Дрейфуса и Рабиноу, что у него было два основных равноправных метода — археология и генеалогия, утверждая, например, что конструирование генеалогии — это цель его занятий, а средством для этого является археология.<sup>36</sup>

Можно ли после всех этих возражений говорить о том, что у Фуко была ясная методологическая концепция? Гэри Гаттинг во введении к кембриджскому сборнику критических работ о Фуко

58

так подытожил все эти сомнения: «Дрейфус и Рабиноу предлагают нам общую интерпретацию творчества Фуко, полагая, что оно нацелено на выработку единого историко-философского метода, который занимает привилегированное место в современном анализе... Мне не нравятся эта и другие обобщающие интерпретации Фуко, потому что они отрицают две вещи, которые, по моему мнению, наиболее отличают его голос и ценны для него, — это специфичность и маргинальность этого голоса»<sup>37</sup>.

Не обсуждая спорные претензии на самоценность специфичности и маргинальности, можно попытаться защитить дрейфусовские поиски метода у Фуко, используя два следующих аргумента. Во-первых, обзор высказываний самого Фуко в последние годы его жизни показывает, что между ним и его калифорнийскими толкователями (а Фуко считал книгу Дрейфуса и Рабиноу лучшим комментарием к своим трудам) установился неявный «методологический сговор». Конечно, Гаттинг прав, утверждая, что творчество Фуко, взятое в целом, не было направлено на выработку «единого историко-философского метода», но заявления Фуко после 1979 г. заставляют думать, что он отчасти принимал (или по крайней мере редко открыто отвергал) униформную рационализацию его метода, предложенную калифорнийцами, и тем отчасти помог им защищать предложенную ими методологическую интерпретацию его творчества. Для тех читателей,

которые до сих пор верят, что заявления самого автора следует тем или иным образом принимать в расчет, когда речь идет об интерпретации его текста, слова Фуко будут лучшим подтверждением того, что вполне позволительно искать и находить в его творчестве единый метод анализа практик. Для тех же читателей, которые живут в мире, где случилась провозглашенная постструктуралистами «смерть автора», и которые поэтому даже после слов самого Фуко не готовы поверить, что можно объективировать правила его метода, я предлагаю другой аргумент. Вместо поиска строгих «правил» этого метода и следования им можно выделить типичную «стратегию», которой пользовался Фуко, — назовем ее номиналистской критикой. В этой версии защиты тезиса Дрейфуса и Рабиноу мы признаем ценность их описания типичных приемов этой стратегии Фуко для тех, кто попытается ей следовать в дальнейшем.

Но сначала вернемся к методологическим заметкам самого Фуко последних лет его жизни. Отвечая в 1977 г. на вопросы

59

группы французских историков, обсуждавших книгу «Надзирать и наказывать», он признался в том, что предпочитает задавать вопросы «как», а не «что». «Этот метод, — добавил он, — позволяет достичь не скажу „максимально возможного озарения“ (illumination), но по крайней мере достаточно плодотворного понимания (intelligibility)». По словам Фуко, метод включал в себя две стадии. Первая сводилась к «подрыву самоочевидного». Например, глубокое исследование исторических источников показывает, что совсем не очевидно, что сажать преступников под замок — наиболее естественный способ обращения с ними или что естественным способом изучать протекание болезни является изоляция человека и изучение процессов, протекающих в его индивидуальном теле. Вторая стадия — это «раскрытие связей... игры сил, стратегий и так далее, которые в определенный момент времени вводят то, что впоследствии будет казаться самоочевидным, повсеместным и необходимым»<sup>38</sup>. Таким образом, первый шаг — остранение наиболее знакомых феноменов — соответствует археологии, в терминологии Дрейфуса и Рабиноу, в то время как второй шаг — исследование взаимосвязей практик, которые задали условия появления этих знакомых феноменов, — есть генеалогия<sup>39</sup>.

В своих заметках о методологии во время лекций в Беркли в 1980 г. Фуко сказал, что он в основном изучал источники из области гуманитарных наук, концентрируя свое внимание «на регрессивной истории, которая пытается открыть дискурсивные, институциональные и социальные практики, из которых возникли эти науки»<sup>40</sup>. Хотя в этом случае Фуко назвал свои поиски «археологической историей», тем не менее он описывает здесь как то, что Дрейфус и Рабиноу назвали археологическим измерением (исследование практик, задающих фон для дискурса), так и то, что они назвали генеалогией (регрессивное исследование первоисточков). Похоже, что детальное описание метода Фуко, содержащееся в первом издании «За пределами структурализма и герменевтики» (1982), и те беседы, которые Фуко вел с авторами этой книги во время ее написания, повлияли на его собственные методологические размышления. Но четкое описание двух методов появится несколько позже.

Во введении к книге «Использование удовольствий» (1983) Фуко дал, пожалуй, последнюю и самую детальную версию отношений между археологией и генеалогией. Он писал, что он всегда

60

намеревался «анализировать не поведения, не идеи, не общества и их идеологии, но *проблематизации*, через которые бытие дается как то, что может и должно быть помыслено, а также — *практики*, исходя из которых эти проблематизации формируются. Археологическое измерение анализа позволяет анализировать сами формы проблематизации; генеалогическое же измерение его — их формирование из разных практик и их модификаций. Проблематизация безумия и болезни — на основе социальных и медицинских практик, задающих некоторый профиль „нормализации“; проблематизация жизни, языка и труда в дискурсивных практиках, подчиняющихся некоторым „эпистемическим“ практикам; проблематизация преступления и преступного поведения, исходя из определенных практик наказания, подчиняющихся некоторой „дисциплинарной“ модели»<sup>41</sup>.

Интерпретация метода, представленная калифорнийскими комментаторами Фуко, — археология индивидуализирует и анализирует конфигурации дискурсивных или недискурсивных практик, которые вместе составляют фон дискурсивной формации, в то время как генеалогия изучает изменения этих практик, — находит новую поддержку в этой длинной цитате. Текст, однако, вводит новый термин «форма проблематизации», который определяется как специфическая конфигурация практик. Это видно из следующего интервью Фуко: «Проблематизация не является ни репрезентацией уже существовавшего объекта, ни созданием в дискурсе объекта, которого еще нет. Это целостность дискурсивных и недискурсивных практик, которая вводит что-либо в игру истинного и ложного и конституирует это как объект для мысли (в форме ли моральной рефлексии, научного знания, политического анализа и т. п.)»<sup>42</sup>.

Например, книга «Использование удовольствий» начинается с анализа тематических совпадений между содержанием христианских и классических древнегреческих текстов о сексуальном воздержании. Затем Фуко показывает, что формы проблематизации — т. е. практики, формировавшие фон для этих высказываний, — радикально различались в обоих случаях: если христианство ввело единый моральный кодекс, которому должны были следовать все, то в Греции сексуальное воздержание было исключительным выбором немногих индивидов, которые практиковали его из-за заботы об «эстетике существования». Фуко-археолог, таким образом, выявляет абсолютно различные фоновые практи-

61

ки, которые обуславливают сходные формулировки в христианском и древнегреческом дискурсе; Фуко-генеалог затем показывает, как греческий практический фон сместился и стал радикально отличающимся от



него фоном христианского дискурса. Он изучает переливы и приключения фоновых практик, или, как он теперь их называет, «формы проблематизации»<sup>43</sup>.

Одно из последних прижизненных описаний метода Фуко мы находим в посвященной Фуко статье 1983 г. для энциклопедии французских философов, написанной самим Фуко под псевдонимом «Морис Флоранс»<sup>44</sup>. Специфичность метода Фуко, утверждает «Флоранс», «заключается во внимании к практикам как области исследования, в подходе к изучению того, „что было сделано“. Он сначала изучает практики — способности делать дела... через которые можно схватить контуры того, что принималось за реальное теми, кто пытался концептуализировать его и управлять им, а также схватить очертания способа, которым эти же самые люди конституировали себя как субъекты, способные знать, анализировать и в конце концов изменить это реальное. Именно эти „практики“, понимаемые одновременно как способы действия и мышления, дают нам ключ к пониманию согласованного конституирования субъекта и объекта»<sup>45</sup>.

Последняя строка этого интересного синтеза методологических предпочтений Фуко позволяет сделать еще одно замечание о характере «методологического сговора» между Фуко и его калифорнийскими комментаторами. В интенсивных дискуссиях конца 1970-х гг. в Беркли Дрейфус и Рабиноу предложили вниманию Фуко тезис, состоявший в том, что он в общем-то всегда исследовал два основных типа практик<sup>46</sup>. С одной стороны, это объективирующие практики — такие как, например, изолирующие техники и приемы, используемые в естественнонаучных дисциплинах или в тюремном дисциплинарном режиме, которые конституируют фон для производства объективных высказываний о мире и людях и тем самым делают свой вклад в формирование объективного мира. С другой стороны, он также исследовал субъективирующие практики, например герменевтические техники или различные практики самосовершенствования, которые служат фоном для производства интерпретаций собственного я и таким образом помогают конституировать человеческую субъективность. Фуко, похоже, до некоторой степени принял эту общую классификацию исследовавшихся им практик и отчасти повто-

62

рил ее в своем послесловии ко второму изданию «За пределами структуриализма и герменевтики»: «Я изучал объективацию субъекта в том, что я назову „подразделяющими практиками“ (dividing practices)... В конце концов, я пытался изучить... как человеческое существо превращает себя в субъект»<sup>47</sup>.

Итак, француз по имени Мишель Фуко поддерживал в своих высказываниях тезис Дрейфуса и Рабиноу о наличии у него определенного метода или по крайней мере определенных «методологических измерений». Таким образом, те из нас, кто придерживается нововременной концепции авторства, могут послушать многие последние прижизненные слова Фуко о методе и начать спокойно применять его метод к анализу других культур. Делая это, они должны прежде всего сконцентрировать свое внимание на археологическом описании фоновых практик исследуемой культуры, а вслед за тем — на генеалогическом исследовании субъективирующих и объективирующих практик, которые вместе и составляют этот фон.

### Номиналистская критика как практический навык

Тем не менее антиметодологический аргумент Гаттинга может тоже найти поддержку с нашей стороны просто потому, что он близок антитотализующим высказываниям Фуко. Например, если мы следуем методологическим принципам археологии — даже в ее униформной версии, предложенной Дрейфусом и Рабиноу, — мы обязаны отказаться от поиска некоего единого принципа, который позволил бы единообразно интерпретировать все труды Фуко. Во-первых, его труды не имеют единого объекта, как это очевидно демонстрируют названия его книг. Во-вторых, кроме как через отсылку к одному и тому же физическому телу Мишеля Фуко, мы не можем никак установить тождественную идентичность автора текстов, на которых стоит это имя. Фуко менялся с каждой новой книгой, причем настолько, что казалось, что его книги написаны разными авторами. «Не спрашивайте меня, кто я есть, и не просите остаться все тем же»<sup>48</sup>, — написал он ответ воображаемым критикам, которые попытались бы установить связь между авторами «Истории безумия» и «Слов и вещей»; этот призыв применим и к его более поздним работам. В-третьих, у Фуко нет общего для всех работ концептуального аппарата или общей теории. Например, «теория» первого тома «Истории сексуально-

63

ста» с ее вниманием к исповедям на тему секса отбрасывается во втором томе ради нового подхода — исследования герменевтики желаний; этим, в частности, объясняется семилетний перерыв между томами.

Если мы не можем найти единства на всех этих уровнях, зачем мы должны искать его на уровне методологии? Этот поиск, как кажется, противоречит почти всему, что Фуко делал в своей жизни. Например, следуя принципам «Археологии знания», современный археолог трудов Фуко должен искать не единый метод, а попытаться выявить набор разнообразных, но связанных дискурсивных практик, который послужил условием возможности самих текстов Фуко. Современный генеалог трудов Фуко мог бы попытаться выявить, как эти дискурсивные практики были собраны вместе. Но так как ни археология дискурса, собранного под обложками книг с одним и тем же именем автора — «Мишель Фуко», ни генеалогия практик этого дискурса не являются целями данной статьи, я оставляю эти вопросы другим исследователям и возвращаюсь к вопросу о том, как можно провести исследование, подобное тем, что проделаны в книгах Фуко, но на материале другой культуры.

Гаттинг, например, рассматривает Фуко не как методолога, а как «интеллектуального ремесленника», который в течение долгих лет создавал разнообразнейшие изделия, «интеллектуальные эквиваленты вещей, которые производят ювелиры и краснодеревщики»<sup>49</sup>. Мы можем использовать их по назначению, но можем применять их и каким-то иным образом, который не мог бы даже представить себе их создатель. Формулировка Гаттинга позволяет нам переинтерпретировать метод Фуко и увидеть в нем некий

специфический «навык», который Фуко со временем постепенно все более совершенствовал, — как делает каждый хороший ремесленник. Другими словами, практикуя археологию, генеалогию, проблематизацию (в зависимости от того, как это искусство называют другие), Фуко в действительности занят одним делом, которое сопровождается появлением время от времени новых текстов.

Два параграфа из Фуко могут проиллюстрировать эту гипотезу. Фуко не скрывает своих «кочевнических» склонностей в методологии и привычки менять области применения своих исследовательских навыков: «Я люблю новые пространства исследования, люблю опробовать их возможности и — если здесь что-то не работает — пробовать уже в другом месте»<sup>50</sup>. Как след-

64

ствие — ему самому до конца неясны отношения между различными категориями его собственного анализа, но он может игнорировать эту непроясненность (обычно, однако, недолго, так как интервьюеры своими вопросами всегда пытались заставить Фуко выстроить общую логику всей системы), если его изделия находят спрос: «Над многими вопросами — и в первую очередь я здесь имею в виду отношения между диалектикой, генеалогией и стратегией — я все еще работаю и не знаю, найду ли я приемлемые ответы. То, что я говорю, стоит рассматривать как „предложения о начале игры“, когда тем, кому интересно, предлагается присоединиться к этой игре; мои слова не стоит рассматривать как догматические утверждения, которые нужно принимать или отбрасывать целиком»<sup>51</sup>.

Подобно странствующему из города в город точильщику ножей из старых добрых времен, «интеллектуальный ремесленник» по имени Фуко переходит из одной области в другую, от одной проблемы к другой и смотрит, сработают ли здесь его навыки и инструменты. Он может даже бросить полузавершенное изделие, если оно ему надоело. Так, например, в ответ на удивленный вопрос своего ассистента, почему он так радикально изменил объект исследования в промежутке между первым и вторым томами «Истории сексуальности», Фуко ответил: «Когда текущая работа не является также попыткой изменить то, что думаешь, и даже то, что ты есть, то это не очень интересно. Я начал писать два тома в соответствии с моим первоначальным планом, но очень скоро мне стало скучно. Начать такой проект и затем продолжать его, входя в противоречие с моей обычной практикой... просто из-за лени — было бы просто неумно»<sup>52</sup>. «Обычная практика» означает здесь смену мыслей и перемену самого себя в процессе написания новой книги, и эта практика, похоже, была единственным стержнем, связывающим постоянно меняющиеся «я», которые можно приписать разным книгам Фуко. Наша задача теперь — обрисовать контуры этого стержня.

Решать эту задачу можно разными способами. Например, научное исследование практических навыков, предлагаемое такими социологами, как Пьер Бурдьё, нацелилось бы на поиск хабитуса «интеллектуального ремесленника» Фуко, и оно могло бы привести в качестве результата к репрезентации типичных для него приемов работы в виде диаграммы его обычной практики<sup>53</sup>. Наверное, я тоже мог бы пойти по этому пути, если бы хотел выразить в

65

словах или схемах некую сущность того, что делал Фуко. Но, надеюсь, теперь уже ясно, что цель данной статьи иная. После того как мы распрощались с иллюзией единственно правильного метода, мы можем, наконец, сформулировать нашу задачу: продемонстрировать на примерах практические навыки Фуко так, чтобы другие смогли их повторить, но по-своему и на другом материале.

Теория практики Бурдьё может здесь нам все же пригодиться и послужить подспорьем в этом начинании. Дело в том, что его критика структуралистских попыток описать практическое чувство уместного действия как некоторый набор регистрируемых дискурсивных правил, а не как набор открытых неартикулированных стратегий, поможет нам использовать уже существующие труды по методологии работ Фуко. «Правила» практических навыков, по Бурдьё, производятся исследователем, который либо опрашивает информантов в поле, либо наблюдает за ними; в то время как стратегии реального практического поведения являются продуктом следования не записанному правилу, а «чувству игры», которое позволяет игрокам сделать наилучший ход, исходя из их ресурсов и навыка игры. Правила успеха в этой игре есть поэтому всего лишь продукт рационализации интуитивных действий, который производится исследователем-структуралистом постфактум. Но если эти правила уже произведены, эксплицитно заявлены и известны самим игрокам, знание этих правил может использоваться игроками в последующих играх. Если придерживаться этой метафоры игры, то можно сказать, что знание «эксплицитного правила игры» определяет «ценность карт»<sup>54</sup>.

В этих терминах можно сказать, что интерпретация Дрейфуса и Рабиноу — наблюдавших за исследовательской деятельностью Фуко, подобно тому как антрополог-структуралист наблюдает за аборигенами интересующего его племени, — эксплицировала правила метода Фуко, т. е. правила этой особой игры, придав разную ценность разным картам (приемам его исследования). Так, например, выделены археология, генеалогия, техники остранения фона как отступления на шаг от господствующих практик эпохи — и все они встроены в определенную иерархию отношений: археология служит целям генеалогии, остранение является средством археологической процедуры и т. п. Подобные описания очень полезны, так как они определяют возможные ходы в «игре исследо-

66

вания по Фуко» и средства, доступные игрокам. С помощью описания этих правил метода Фуко мы теперь можем подражать его навыкам, первоначально на ощупь ища наиболее удачные практические ходы, и — постепенно привыкая следовать «стратегиям Фуко» (термин используется в смысле Бурдьё) — мы можем перенять его навыки.

Однако хотя ситуация с ресурсами игры в метод Фуко после книги Дрейфуса и Рабиноу нам уже более или менее ясна, этого все же недостаточно; не хватает примеров, которые дали бы нам почувствовать, пережить эту игру изнутри. Последующее изложение попытается провести читателя через несколько таких примеров следования стратегии Фуко, которое — в соответствии с многими комментариями — мы условно обозначим как «номиналистская критика». Методологический номинализм Фуко — многократно отмеченное свойство его трудов. Например, Дэвид Хой говорит о «прагматическом номинализме», Жиль Делёз — об «отречении от универсалий», Томас Флинн — об «историческом номинализме» Фуко<sup>55</sup>. Впрочем, Фуко и сам несколько раз использовал этот термин для характеристики своей работы. Комментируя свой метод в конце 70-х гг., Фуко определяет его как «номиналистская критика, к которой приходят посредством исторического анализа»<sup>56</sup>. «История сексуальности» содержит самый знаменитый номиналистский тезис: «Следует, конечно, быть номиналистом: власть — это не некий институт или структура, не какая-то определенная сила, которой некто был наделен, — это имя, которое дают сложной стратегической ситуации в определенном обществе»<sup>57</sup>.

Номинализм вошел в историю философии как одна из позиций в дискуссии между схоластами о природе общих понятий — универсалий; номиналисты утверждали, что общие понятия есть лишь имена (*nomine*), которые не существуют сами по себе. Этой позиции противостояла школа реалистов, которые утверждали, что абстрактные понятия имеют реальное, объективное и абсолютное существование. Номиналисты полагали, что универсалии существуют только как *universalia in re*, что абстрактные понятия не существуют отдельно от единичных вещей, которые они обобщают. В приведенных выше словах Фуко власть представлена именно так: это общее имя, которое присваивается всему множеству взаимодействующих сил в данном обществе. В это множество могут входить взаимодействия между офицером дорожной

67

полиции и водителем, между доктором и пациентом, между учителем и учеником, между отцом и сыном и т. п. Номинализм требует, однако, расчленив даже такие типичные взаимодействия на еще более базовые и единичные, например сделать единицей анализа взаимодействие между водителем *A* и полицейским *B* в городе *B* в единицу времени *T*. «Власть», таким образом, рассматривается как общее обозначение миллионов подобных взаимодействий<sup>58</sup>.

Сходным образом, «сексуальность не следует понимать ни как нечто данное от природы, что власть будто бы пытается обуздать, ни как некую темную область, с которой знание мало-помалу пытается снять покров. Сексуальность — это ИМЯ, которое можно дать некоторому историческому диспозитиву: это не подпольная реальность, над которой будто бы разыгрываются трудные схватки, но обширная поверхностная сеть, где стимуляция тел, интенсификация удовольствий, побуждение к дискурсу, образование знаний, усиление контролей и сопротивления сцепливаются друг с другом в соответствии с несколькими важнейшими стратегиями знания и власти»<sup>59</sup>.

Сравнение с Вальтером Бенямином, другим великим номиналистом XX в., поможет лучше высветить особые грани номиналистской практики Фуко. Беняминовский номинализм, который лег в основу негативной диалектики Франкфуртской школы, рассматривает общие понятия как существующие в виде самих конфигураций единичных элементов, как их созвездия, или, по-латински, констелляции, — термин, который использует как Бенямин, так и Адорно<sup>60</sup>. Поняты таким образом универсалии не могут претендовать на существование отдельно от единичных предметов — они существуют подобно мозаике, которая складывается из отдельных компонентов, но не имеет отдельного существования вне этих компонентов. Забота о частном и единичном была одной из господствующих тем теоретиков Франкфуртской школы, которые пытались избежать «тоталитарности общего», подчиняющей индивидуальную волю всеобщей. Поэтому мозаичные констелляции, которые не могут разрушить уникальность своих компонентов, не разрушая себя, были для них более предпочтительны — они сохраняли уникальную единичность каждого элемента в эстетическом единстве констелляции.

Беняминовский метод требует сначала разбить существующие феномены на их составные элементы, а потом регруппиро-

68

вать эти элементы, но не в конвенциональные классы элементов с общими характеристиками, а в новые констелляции эстетической природы. Модель для сооружения подобной констелляции элементов, которую использовали и Бенямин и Адорно в своих работах, возможно, была взята из музыки: новая интерпретация пьесы для фортепиано оставляет все компоненты неизменными, но общее впечатление меняется. Эта реконфигурация тем не менее не похожа на игру с детским калейдоскопом в ожидании красивой комбинации — «крути, пока не станет красиво». Примеры с мозаикой и музыкальной пьесой не совсем точны, так как в концепции Бенямина выявление констелляции зависит не столько от визуальных или аудиоэффектов, сколько от поименования констелляции. Исследователь реконфигурирует элементы исследуемого феномена и затем именуется получившуюся новую комбинацию, так как только называние выводит констелляцию из несуществования и придает ее элементам смысл как частям целого<sup>61</sup>.

Даже если Фуко и не разделял побудительные мотивы франк-фуртцев, которые заставляли их искать констелляции, практика его исследований тем не менее была похожа на беняминовскую. Например, «Археология знания» начинается с отрицания великих обобщений — таких как традиция, влияние, эволюция, дух времени, которые обычно рассматриваются как что-то общее для данного дискурса: «Все эти синтетические категории, которые принимаются без вопросов, должны быть оставлены в стороне»<sup>62</sup>. Фуко хочет найти новые, другие общности, лежащие в основании дискурса, и потому анализирует дискурсы как конфигурации практик. В результате он находит универсалии, которые сводят воедино все разнообразие дискурса, не являясь в то же время попыткой выделить один абстрактно-общий компонент, присущий всем

элементам этого дискурса<sup>63</sup>. Эти универсалии обнаружить несложно, так как они даны в названиях существующих дискурсов. Фуко раскрывает эти дискурсы как констелляции практик. Он сначала описывает индивидуальный набор практик, который служит фоном для данного дискурса, а потом показывает, что название этого дискурса — всего лишь имя, присвоенное этой констелляции практик. Так, наименование «врач» в XIX в. подразумевало производство набора высказываний, куда входили «количественные описания, биографические повествования, установление, интерпретация и перекрестная проверка знаков,

69

рассуждение по аналогии, дедукция, статистические калькуляции, экспериментальная проверка»<sup>64</sup> и множество других типов. Но сцепление всех этих типов стало возможным в результате констелляции дискурсивных практик, которые служили фоном для производства медицинского знания врачами. Название «врач» индивидуализирует данную констелляцию практик; другие названия дискурсов поименовывают другие конфигурации.

В работах европейских комментаторов можно увидеть намек на это сходство исследовательских принципов Бенямина и Фуко. Райнер Рошлиц пишет, что стандартной процедурой Фуко было «сделать шаг назад и воссоздать генеалогию современных констелляций», а Франсуа Валь подчеркивает, что Фуко описывает «историю проблем и переконфигурацию практик, которые определяют их»<sup>65</sup>. Все же между творчеством Бенямина и Фуко можно выделить два важных расхождения. Во-первых, это — ориентация анализа: если Бенямин ищет новые констелляции путем реконфигурации и нового поименования, то Фуко раскрывает уже существующие понятия как констелляции, показывает, какие констелляции практик таятся за названиями дискурсов, лишь кажущихся абстрактно-общими понятиями. Другими словами, он реинтерпретирует имена, которые представляются непроблематичными простыми обобщениями, — показывает множественность покрываемых этими именами элементов и несводимость этих элементов к одной общей характеристике<sup>66</sup>. Показателен характер его работы в так называемый генеалогический период: не только названия дискурсов, но и такие общие понятия, как власть или сексуальность, раскрываются им как констелляции разнородных практик.

Второе различие в подходах двух авторов связано с ответом на вопрос о том, что соединило эти разнородные практики вместе. Фуко подозревает «низменные первоисточки» любого такого слияния, в то время как Бенямин всегда приписывал констелляциям только благую природу. Прочитаем еще раз методологическую статью Фуко, где он описывает свои исследовательские принципы: «Первое методологическое правило... заключается в том, чтобы... обойтись без антропологических универсалий, насколько это возможно, так, чтобы поставить под вопрос их историческое происхождение»<sup>67</sup>. Мы должны увидеть условия формирования феноменов «безумия», «преступности», «сексуальности» как наборы практик, содержание которых менялось во

70

времени. Необходимо поставить вопрос о том, какие условия в данный момент времени делают возможным признание того или иного человека «душевнобольным», или о том, что дает возможность людям искать наиболее глубокие секреты своей личности в странной сборке разнородных элементов, которую мы именуем «сексуальность», и т. д. Первоначальные мотивы укоренения этих феноменов (душевной болезни и сексуальности) в нашей жизни были, как показал Фуко, далеки от идеальных. Так почему мы теперь принимаем их воспроизводство и функционирование как непроблематичное?

### Личность как антропологическая универсалия

В заключение в качестве примера хочу предложить краткие выводы из своей собственной работы, в которой представлена номиналистическая критика такого распространенного российского феномена, каким является «личность», которой, как принято считать, обладает каждый из живущих в этой стране. Этот пример, надеюсь, поможет читателям прочувствовать специфику освоения и применения навыков Фуко в ситуации, когда они применяются для раскрытия фоновых практик другой, не западноевропейской культуры. В своей недавно вышедшей книге<sup>68</sup> я попытался описать наиболее распространенные и потому обычно не замечаемые практики самоанализа и самовоспитания советского человека, опираясь на печатные инструкции о том, как следует составлять представление об индивидуальной личности во время чистки партии, а также используя обширную литературу по коммунистическому самовоспитанию. Это исследование позволило мне провести несколько интересных сравнений между российским и западноевропейскими или — более широко — западными обществами.

Если принять за исходную точку различие между объективирующими практиками (тем, как индивидуальные люди становятся объектами анализа и внешнего воздействия) и субъективирующими практиками (способами, с помощью которых индивидуальные люди становятся действующими и знающими субъектами), которое предложили Дрейфус и Рабиноу и которое отчасти разделял Фуко, то можно выдвинуть две сравнительные гипотезы.

Первую гипотезу можно сформулировать следующим образом: объективация индивида в России преимущественно опиралась

71

на практики горизонтального надзора друг за другом среди равных по статусу, а не на иерархический надзор начальников за подчиненными, как это происходило на Западе. Точнее, этот надзор осуществлялся через три основные практики — обличение грехов, товарищеское увещание и отлучение, которые Библия рекомендует как стандартные средства исцеления падшей души. До 1917 г. эти практики соединялись вместе только в редких случаях, на периферии общественной жизни, например в работе церковных судов и в некоторых монастырях, устроенных по уставу Св. Иосифа Волоцкого. После революции эти практики,

наоборот, уже пронизывали каждый советский коллектив и наполняли все социальные структуры. Конечно, распространяясь на все общество, эти практики одновременно претерпевали некоторые изменения: их приспособляли к новым условиям и переинтерпретировали, вкладывая в них новые значения.

Например, дисциплина в зрелом советском обществе поддерживалась благодаря различным формам настойчивого увещания, в то время как террор 1930-х гг. прямо игнорировал такие формы. Террор как таковой стал возможен на основе прямого слияния практик обличения и отлучения, не опосредованных увещанием, т. е. в противоречии с требованиями Нового Завета. Однако парадокс истории заключается в том, что повальные репрессии 1930-х гг. были связаны с попыткой ввести товарищеский надзор повсюду, т. е. превратить каждую партийную ячейку или каждый рабочий коллектив в группу, связанную именно этим увещанием. Всеобщее введение мягкого дисциплинарного воздействия было достигнуто путем дикого кровопролития. Хрущёв лишь завершил дело, начатое Сталиным, когда он в 50-е и 60-е гг. помог практике увещания проникнуть во все уголки советской системы и в конечном итоге дал ей возможность опосредовать убийственное слияние обличения и отлучения.

Параллельно этому практика обличения грехов была интенсифицирована и направлена на новый объект: после 1917 г. сначала обличалась революционная сознательность каждого большевика, потом — личность каждого советского человека. Сам термин «обличать», конечно, очень часто использовался в дискурсе чисток и означал «критиковать», «обвинять». Строго говоря, этот термин обозначал центральную практику советской самокритики, но когда самокритика соединилась с чисткой в смертоносной конфигурации практик 1937 г., обличение стало центральной практикой

72

этой конфигурации. Обличение, однако, имело и второе — древнее — значение: «обнаружить», «вывести налицо». Наверное, трудно более точно выразить это значение термина, чем это сделал Владимир Даль еще в середине XIX в.: «Не слова, а дела обличают человека, показывают подлинное лицо и личность его». Это, конечно, очень напоминает речи Сталина о том, что коммунист проверяется именно делами. Практика обличения была переделана: теперь этот аспект «опубликования себя», «выведения налицо» собственного я был подчеркнут с той же силой, что и аспект обвинения, который преобладал в обличении до тех пор. Такая реконфигурация практик сделала возможным появление «советского индивида», специфического существа, которое узнавало о себе и своей личности через публичное обсуждение его или ее персональных качеств в специальной ситуации чистки или, позднее, в ее рутинизированных версиях (таких, как индивидуальный отчет члена партии, Ленинский зачет школьника или обсуждение коэффициента трудового участия каждого члена бригады).

Перейдем от объективации индивида к практикам его активного самоформирования. Моя вторая гипотеза такова: центральные практики субъективации в России сформировались на основе покаянных практик самопознания, характерных для восточного христианства, а не на основе исповедального анализа личности, который Фуко описал как центральную субъективирующую практику для католической Франции. Другими словами, если самопознание западного человека формировалось исповедальными практиками на тему секса или какой-либо другой формой герменевтики желания (исповеди пастору, психоаналитику, дневнику и т. п.), то знание российского индивида о себе складывалось как результат выявления и обсуждения его очевидных дел и достижений релевантной группой. Эта процедура укоренена в практиках публичного покаяния. Фуко различал две основные техники самопознания, выработанные в раннехристианских общинах: публичное покаяние, где бытие являет себя без помощи слов — в виде очевидных (очевидных, открытых взгляду) дел, и тайную исповедь, где слова являются необходимым посредником выявления истины. Вторая техника самоанализа интересовала Фуко больше, так как она стала доминирующей формой «практик себя» на Западе. В то же время практики публичного покаяния остались центральными «практиками себя» на христианском Востоке.

73

Советские субъективирующие практики — как и объективирующие практики, основанные на горизонтальном надзоре, также ведут свое происхождение от традиционных практик, которые были переструктурированы в новые конфигурации и приспособлены для новых целей. До того как подвергнуть себя обличению по делам, человек мог поработать над собой, используя, прежде всего, секуляризованный аналог христианской практики *imitatio Dei*, т. е. выбирая себе персонального героя и подражая ему в своем повседневном поведении. Эта христианская техника самоформирования была теперь, однако, переплетена с чисто секулярной техникой самопланирования (или самопрограммирования). Соединение практик самопланирования и подражания персональному герою, наглядные результаты которых в конце концов оценивались релевантным сообществом в процессе трансформированного покаянного ритуала, стало основной формой самовоспитания советского человека. Таким образом, если западный человек сформировался, по словам Фуко, как постоянно исповедывающееся животное, то советский человек был рожден как кающийся зверь.

## Примечания

<sup>1</sup> Dreyfus H.L., Rabinow P. Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. 2nd éd. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1983 (далее - HDPR).

<sup>2</sup> HDPR. P. 122, 124.

<sup>3</sup> Wittgenstein L. Philosophical Investigations / Transl. by G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1953; Polanyi M. Personal Knowledge. Chicago: University of Chicago Press, 1958; Ryle G. Knowing How and Knowing That // Proc. Aristotelian Soc. 1945—46. Vol.46. P. 1—16; Goffman E. Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience. New York: Harper & Row, 1974.

<sup>4</sup> См., например, «The Background» в: *Searle J. Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983. Последний по времени вариант раскрытия понятия фона см.: *Searle J. The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995.

<sup>5</sup> Участники большинства речевых обменов не замечают этот фон. В изобразительном искусстве, наоборот, художник обычно уделяет специфическое внимание фону или заднему плану изображения, когда он рисует свою картину. Зрители, однако,

74

воспринимают всю целостную структуру фигура—фон, если только при зрительном восприятии не происходит переключения гештальтов.

<sup>6</sup> См. эссе «Literal Meaning» в: *Searle J. Expression and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

<sup>7</sup> Наверное, не случайно книга Владимира Осипова «Британия глазами русского» открывается сравнением обращения с умывальниками в Англии и СССР. Английские коммунисты, остановившиеся в гостинице в Москве, говорят автору: мы понимаем, что у вас было много трудностей, вы пережили гражданскую войну и немецкую оккупацию. Но неужели все же нельзя было произвести достаточное количество затычек для раковин?

<sup>8</sup> *Dreyfus H. L. Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's «Being and Time»*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991. P. 4. В отечественной литературе первым описание фоновых практик предложил Вадим Волков (см.: О концепции практик(и) в социальных науках // Социол. исслед. 1997. № 6).

<sup>9</sup> Часто повторяющиеся ситуации во время международных конференций — «танцы» вокруг собеседника на приеме, когда партнеры постоянно восстанавливают нормальную для них дистанцию при разговоре: например, латиноамериканцы подходят к собеседнику ближе, чем позволяет ощущение допустимого персонального пространства обычного североамериканца; последние отшатываются, что побуждает первых снова приблизиться, чтобы восстановить нарушенную нормальную (для них) дистанцию, и т. д. Этот и подобные курьезные примеры первых кросскультурных встреч приведены в: *Hall E. T. The Silent Language*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1959. P. 209 и др.

<sup>10</sup> Говоря об описании метода Фуко у Дрейфуса и Рабиноу, я опираюсь на концепцию фоновых практик, даже когда они сами эксплицитно не пользуются этим термином. Полагаю, что это оправданно, поскольку отсылки к концепции фоновых практик встречаются в их книге очень часто. Например: «Несомненно, [что Фуко] согласился бы с многими авторами от Витгенштейна до Куна и Сёрля в том, что специфическое понимание специфических речевых актов основывается на принимаемом за данность и разделяемом всеми практическом фоне, поскольку никто и никогда не может сказать полностью, что он имеет в виду, и заранее исключить всякое возможное неправильное понимание» (H DPR. С. 49; см. также с. 47, 77, 94).

" Вместо того чтобы исследовать все случаи употребления французского термина, который фигурирует у Фуко, я подробнее

75

прослежу словоупотребление термина в английских переводах трудов Фуко, которые были важны для создания дрейфусовской концепции фоновых практик. Примеры французских терминов см.: *Foucault M. Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975. P. 33 («...sur fond de...»), P. 360 («l'arrière-plan»).

<sup>12</sup> *Foucault M.* 1) *The Order of Things*. New York: Pantheon, 1971. P. 330; 2) *Discipline and Punish*. New York: Pantheon, 1978. P. 25. В существующих русских переводах дано: «на основании уже начавшегося» (см.: *Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. М.: Прогресс, 1977. С. 351) и «на основании истории тел» (см.: *Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. М.: Ad Marginem, 1999. С. 39).

<sup>13</sup> *Foucault M. The Care of the Self. Vol. 3. Of the History of Sexuality*. New York: Pantheon, 1986. P. 67 (курсив мой, - *O.X.*). В существующем русском переводе — «в рамках этой культуры себя» (*Фуко М. Забота о себе*. Киев: Дух и Литера, 1998. С. 76).

<sup>14</sup> *Foucault M. Discipline and Punish...* P. 308; *Фуко М. Надзирать и наказывать...* С. 455.

<sup>15</sup> *Foucault M. The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon, 1972. P. 112; *Фуко М. Археология знания*. Киев: Ника-Центр, 1996. С. 113.

<sup>16</sup> *Делёз Ж.* Фуко. М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1998. С. 79—80.

<sup>17</sup> *Foucault M. Questions of Method // The Foucault Effect. Studies in Governmentality / Ed. by G. Burchell et al.* Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1991. P. 75.

<sup>18</sup> *Flynn Th. Foucault's Mapping of History // The Cambridge Companion to Foucault / Ed. by G. Gutting*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994. P. 30. См. также другое замечание о близости Витгенштейна и Фуко: «То, что представляет себя как субъективное, появляется из общих публичных изменяемых практик» (*Rajchman J. Foucault: the Ethic and the Work // Michel Foucault Philosopher / Transl. by T. J. Armstrong*. New York: Routledge, 1992. P. 218).

<sup>19</sup> H DPR. P. 104.

<sup>20</sup> *Foucault M. Archeology of Knowledge...* С. 150; *Фуко М. Археология знания...* С. 180

<sup>21</sup> *Фуко М. Археология знания...* С. 61.

<sup>22</sup> Слово «всего» в этом предложении может показаться слишком сильным заявлением о свойствах практик, которые обуславливают дискурс. Я сохраняю эту сильную формулировку, так как

76

следую текстам Фуко, по-видимому, разделявшего хайдеггеровскую трактовку Waltens, «правлящего» характера просвета бытия, который задает условия возможности явления феноменов в том виде, в каком они являются нам. По Хайдеггеру, современный здравый смысл забыл об этойправлящей характеристике

- просвета бытия и — после переноса человека в центр мироздания в философии Нового времени — приписывает функции правления только людям. Фуко мог бы утверждать, что дискурсивные практики «управляют» тем, что можно осмысленно сказать внутри данной дискурсивной формации (см.: *Dreyfus H. L. Foucault and Heidegger on the Ordering of Things // Michel Foucault Philosopher. New York: Routledge, 1992*).
- <sup>23</sup> Фуко М. Археология знания... С. 28.
- <sup>24</sup> Фуко М. Слова и вещи... С. 54—62.
- <sup>25</sup> HDPR. P. 125.
- <sup>26</sup> Ibid. P. 175.
- <sup>27</sup> До того как политические и социальные институты занялись контролем над ростом населения и репродуктивным поведением, исповедальные практики не знали объекта под названием «пол» или «секс» (эти объекты — порождение XVIII в., который смог свести все разнородные компоненты феномена воедино и закрепить за этой «сборной солянкой» единое название); «то, что было нам дано до тех пор, было — несомненно — плотью» (*Foucault M. The Confession of the Flesh // Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972—77 / Ed. by C. Gordon. New York: Pantheon, 1980. P. 211*).
- <sup>28</sup> Как пишет Франсуа Валь: переходя «от практик дискурса к практикам действия и всегда рассматривая изменяющиеся правила, которые заставляют их влиять друг на друга», мысль Фуко — это «прагматика разнообразия». (*Wahl F. Inside or Outside Philosophy? // Michel Foucault Philosopher... P. 79*).
- <sup>29</sup> *Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History // Language, Counter-Memory, Practice / Ed. by D. Bouchard. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1977*.
- <sup>30</sup> *Foucault M. The Use of Pleasure. Vol. 2. Of the History of Sexuality. New York: Pantheon, 1985. P. 12*; Фуко М. Воля к истине. М.: Касталь, 1996. С. 282. <sup>31</sup> HDPR. P. 104, 256.
- <sup>32</sup> *Flynn Th. Foucault's Mapping of History... P. 28*. <sup>33</sup> *Davidson A. I. Archaeology, Genealogy, Ethics // Foucault: A Critical Reader / Ed. by D. Hoy. Oxford: Blackwell, 1986. P. 221*.
- 77**  
См. также схожий аргумент о трех периодах творчества Фуко в статье Виктора Визгина в настоящем издании.
- <sup>34</sup> *Veyne P. Foucault and the Going Beyond (or the Fulfillment) of Nihilism // Michel Foucault Philosopher... P. 342*.
- <sup>35</sup> *Machado R. Archaeology and Epistemology // Michel Foucault Philosopher... P. 17*.
- <sup>36</sup> *Foucault M. About the Beginning of the Hermeneutic of the Self // Political Theory. 1993. Vol. 21, N 2. P. 223*.
- <sup>37</sup> *Gutting G. The Cambridge Companion to Foucault. Introduction... P.3*.
- <sup>38</sup> *Foucault M. Questions of Method... P. 76*.
- <sup>39</sup> Это почти полное совпадение между словами Фуко и интерпретацией Дрейфуса и Рабиноу неудивительно: авторы должны были знать об этой дискуссии 1977 г. Во втором издании своей книги (1983 г.) они цитируют вышедшую в 1980 г. книгу *L'impossible prison*, где эта дискуссия была впервые опубликована по-французски.
- <sup>40</sup> *Foucault M. About the Beginning of the Hermeneutic of the Self... P. 223*.
- <sup>41</sup> *Foucault M. The Use of Pleasure... P. 10—11*; Фуко М. Воля к истине... С. 281-282.
- <sup>42</sup> *Foucault M. The Concern for Truth // Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture. Interviews and Other Writings, 1977—1984 / Ed. by L.D. Kritzman. New York: Routledge, 1988. P. 257*.
- <sup>43</sup> Даже в текстах Фуко, пронизанных новой лексикой проблематизаций, можно легко увидеть знакомую практику археологического остранения: «Мысль — это то... что позволяет отступить на шаг от данного способа действий или реакций, представить себе этот способ как объект мысли и поставить вопрос о его значении, условиях, целях» (см.: *Polemics, Politics and Problemizations // The Foucault Reader / Ed. by P. Rabinow. New York: Pantheon, 1984. P. 389*).
- <sup>44</sup> Достоверно известно, что статья написана самим Фуко (см.: *Foucault M. Dits et écrits. T. 4. Paris, Gallimard, 1994. P. 631*).
- <sup>45</sup> *Florence M. Foucault, Michel 1926— // The Cambridge Companion to Foucault... P. 318*.
- <sup>46</sup> Пол Рабиноу, личн. сообщ. О субъективирующих и объективирующих практиках (см.: HDPR. P. 160-167, 178-183).
- <sup>47</sup> *Foucault M. Why Study Power: The Question of the Subject // Afterword to HDPR... P. 208*.
- <sup>48</sup> Фуко М. Археология знания... С. 20. Пер. испр. в соответствии с французским оригиналом (*L'archéologie du savoir. P. 28*).
- 78**
- <sup>49</sup> *Gutting G. Introduction // The Cambridge Companion to Foucault... P. 6*.
- <sup>50</sup> *Foucault M. Questions of Method... P. 74*.
- <sup>51</sup> Ibid.
- <sup>52</sup> *Foucault M. The Concern for Truth... P. 255*.
- <sup>53</sup> *Bourdieu P. The Theory of Practice. Stanford: Stanford University Press, 1990*.
- <sup>54</sup> Пьер Бурдьё, интервью «От правила к стратегиям» в: *Бурдьё А. Начала. М.: Социо-логос, 1994. С. 100*.
- <sup>55</sup> *Hoy D. Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and the Frankfurt School // Foucault: A Critical Reader... P. 135, 139*; *Deleuze G. What is a dispositif? // Michel Foucault Philosopher... P. 162*; *Flynn Th. Foucault's Mapping of History... P. 39*.
- <sup>56</sup> *Foucault M. Questions of Method... P. 86*.

<sup>57</sup> Фуко М. Воля к истине... С. 193. Не имея возможности для пространного комментария, просто отмечу, что значение термина «стратегия» у Фуко радикально отличается от значения этого термина у Бурдьё.

<sup>58</sup> Это изложение упрощает ницшеанскую перспективу Фуко, в которой индивид является не наименьшим неделимым основанием взаимодействий, а — наоборот — продуктом таких взаимодействий. Понимаемые по Ницше активные силы и реагирующие на них контрсилы сталкиваются и участвуют в постоянной перделке принципиально неустойчивой конфигурации практик, каковую представляет собой каждый отдельный человек. Последовательный номиналистский анализ в духе Фуко потребовал бы описания данного взаимодействия водителя и полицейского в виде столкновения подобных сил (сил, которые индивиды применяют к другим; сил, которые формируют их как именно этих, а не других уникальных индивидов; сил, которые в результате нынешнего столкновения будут упрочивать или дестабилизировать их существование как индивидов, и т. п.), а не как столкновения двух индивидов.

Но какое взаимодействие сил номиналистский анализ оценит как безусловно единичное и потому реальное? Будет ли это, например, описание того, как кулак ударяет в скулу? Или описание квази автоматического предъявления водительских прав по первому требованию полицейского вместо того, чтобы задуматься, почему на это обычное властное требование нельзя ответить ударом в лицо? Поиск Фуко, который видит взаимодействие сил там, где обычно видят взаимодействие индивидов, просто на один уровень более номиналистичен, чем это

79

обычное описание. Однако это позволяет Фуко избавиться от представления об индивиде как исходном атоме действия. О его концепции власти как констелляции «сил, действующих на другие силы», см.: *Why Study Power? // HDP*; о ницшеанском понятии сил, которое повлияло на Фуко, см.: *Deleuze G. Active and Reactive // The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation / Ed. by D. B. Allison. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.*

<sup>59</sup> Фуко М. Воля к истине... С. 208 (выделено мной, — О. Х.).

<sup>60</sup> Я следую в своем изложении аргументу: *Buck-Morss S. The Origins of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute. New York: Free Press, 1977*, особенно гл. 6. См. также: *Wolin R., Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption. New York: Columbia University Press, 1982; Jay M. Adorno. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.*

<sup>61</sup> Беньяминовская теория поименования имеет не марксистские, а мистические корни: он предполагает, что название констелляции будет сродни имени собственному, а не просто неким новоизобретенным странным словом. О первичном божественном языке называния вещей своими именами, о том, что осталось от этого в современном мире, см. его раннее эссе: *On the Language as Such and on the Language of Man // Benjamin W. Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.*

<sup>62</sup> Фуко М. Археология знания... С. 27 (пер. испр.).

<sup>63</sup> Обычное представление об общем понятии как о некоей абстрактно-общей черте набора предметов все еще лежит в основе современной конвенциональной науки. Фуко пытается предложить альтернативу этому представлению во французском контексте, так же как Витгенштейн пытался это сделать в англо-американском, а Беньямин — в немецком.

<sup>64</sup> Фуко М. Археология знания... С. 51 (пер. испр.).

<sup>65</sup> *Rochlitz R. The Aesthetics of Existence: Post-Conventional Morality and the Theory of Power // Michel Foucault Philosopher... P. 248; Wahl F. Inside or Outside Philosophy? // Michel Foucault Philosopher... P. 78.*

<sup>66</sup> То, что делает дискурс всеобщей грамматики или естественной истории единством — это не абстрактно-общая черта, присущая всем высказываниям данного дискурса, а конечный набор практик производства этих высказываний. Для производства какого-либо высказывания некоторые практики задействуются, а некоторые нет — так что не найти и одной общей прак-

80

тики, присущей производству всех высказываний данного дискурса.

<sup>67</sup> *Florence M. Foucault, Michel, 1926-... P. 317.*

<sup>68</sup> *Kharkhordin O. The Collective and the Individual in Russia: A Study of Practices. Berkeley: University of California Press, 1999.*

## ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ ФУКО (БЕСЕДА С ФРАНЧЕСКО ПАОЛО АДОРНО). Дидье Делёль

**Франческо Паоло Адорно.** Вы принимали участие в работе «приватного» семинара Мишеля Фуко в Коллеж де Франс. Существует немало описаний публичных лекций Фуко с их весьма живописной атмосферой, но о том, что происходило во время рабочих встреч семинара, мы знаем очень мало. Какова была общая атмосфера семинара, и чего хотел от семинара Фуко?

**Дидье Делёль.** Это было в 1979 году. Я в то время был еще ассистентом в университете Франш-Конте, и совсем незадолго до этого вышла моя книга «Юм и рождение экономического либерализма». Со мной по просьбе Мишеля Фуко связался Франсуа Эвальд и предложил принять участие в так называемых приватном и публичном семинарах 1979/80 учебного года, посвященных теме либерализма, которая особенно интересовала Фуко в этот период. Я, естественно, с радостью принял это щедрое предложение и в меру своих возможностей участвовал в работе приватного семинара, где было сравнительно небольшое число выступавших (не больше десятка — в том числе М. Тропер, П. Розанваллон, П. Паскино, Ф. Эвальд), причем каждый выступал на какую-нибудь одну очень конкретную тему, и за выступлением, как положено, следовала общая дискуссия. Атмосфера была непринужденной, очень доброжелательной; дискуссии были



честными и открытыми. Те, кто был не согласен с докладчиком, высказывались без обиняков, что никогда не вызывало нежелательных последствий. Ни намек на враждебность или соперничество — поэтому можно было спорить с теми или иными тезисами выступлений, не опасаясь обидеть докладчика. На семинарах царила атмосфера свободной дискуссии, исключавшая какие-либо претензии на власть, — освежающая и, в конечном итоге, согласная с духом, характерным для Коллеж де Франс с момента его основания. Фуко, со своей стороны, слушал внимательно — как мне казалось, без каких-либо предпочтений а priori — не раскрывая тем не менее реальных конечных целей всего предприятия, даже если иногда

82

и складывалось впечатление, что наибольший интерес вызывала у него в этот период Австрийская школа (в особенности фон Мизес и Менгер). Совершенно иной была атмосфера публичного семинара. Даже если вы предупреждены заранее о том, что вас ожидает, вы все равно неизбежным образом испытываете потрясение, когда, собираясь сделать доклад о «Шотландской исторической школе» (тема, как принято говорить, для «широкой публики»), вы оказываетесь на сцене и видите перед собой огромную волнуемую массу слушателей, зал, заполненный до отказа, плюс — для непоместившихся — установленные в коридорах радиоусилители. И посреди этого моря — Фуко, спокойный, скромно сидящий в своей «оркестровой яме», почти незаметный для взглядов публики — хотя вся эта шумная неразбериха была оркестрована, если можно так выразиться, исключительно для того, чтобы служить дополнительным выражением его славы. Атмосфера действительно живописная и скорее несообразная, вопросы, градом сыпавшиеся после доклада, — но в то же время это был случай, предоставлявший забавные возможности, приходилось отвечать быстро, оставаясь при этом серьезным и не изображая всезнания, невольно испытывая непреходящее удивление (и одновременно восхищение) при мысли о культурных мотивах, которые привели сюда всю эту разношерстную и в то же время столь страстно заинтересованную в происходящем публику.

Ф. П. А. Начиная с середины 70-х годов Фуко пытается более строго определить понятие власти. Эта работа, включавшая в себя выработку необходимых концептуальных инструментов, прошла через несколько стадий и привела к определению власти как (у)правления (*gouvernementalité*), как способности руководить действиями и поведением другого. Оставляя в стороне тот факт, что такой тип осуществления власти, возможно, в большей степени соответствует специфическому историческому отрезку — нашей современности — и в меньшей — какому-либо другому, его в определенном отношении можно также рассматривать как «сущность» власти (помня, что в случае Фуко нельзя в строгом смысле слова говорить о «сущности» чего бы то ни было) или, точнее, как модальность осуществления власти, которую с большей или меньшей легкостью можно обнаружить на протяжении всей истории развития общественных институтов. Насколько оправдано, с вашей точки зрения, такое определение власти — и в историческом отно-

83

шении, и в отношении тех форм, в которых власть осуществляется сегодня?

Д. Д. Вы совершенно правы, когда подчеркиваете, что, говоря о понятии власти у М. Фуко, следует избегать «эссенциалистского» словаря. Фуко настаивает на том, что власть не является субстанцией, растворенной в социальном теле; он также регулярно напоминает, что если он иногда и говорит о «власти», то только из соображений удобства, в то время как выражение, которое действительно подходит в данном случае и которое он употребляет чаще всего — «отношения власти», отсылает к множественным, подвижным, легко трансформирующимся формам, которые определяют отношения индивида с индивидом, группы с индивидом, группы с группой вне зависимости от того, институционализированы эти отношения или нет. В этом смысле отношения власти следует понимать гораздо шире, чем отношения господства (*domination*), даже если речь в любом случае идет о возможности воздействовать на поведение другого или, если быть более точным, о возможности вмешательства в поле возможного поведения других людей. Вопрос (у)правления (*gouvernementalité*) (каким образом люди управляют друг другом? как они управляют самими собой?) возникает тогда, когда мы обнаруживаем в понятии (у)правления (*gouvernement*) (в широком смысле слова) само ядро власти и когда, таким образом, мы принимаем вслед за Аристотелем, что политическое (у)правление должно рассматриваться как частный случай (у)правления вообще. Такое расширение понятия позволяет отказаться от чисто юридической концепции субъекта, привязанной к понятию политического института. Оно соответственно позволяет ввести в политическую мысль вопрос об этическом субъекте и практике себя, который предполагает, что отношения власти имеются только там, где существует определенная игра свободы; поле осуществления этой свободы может, естественно, изменяться, но при любых изменениях оно остается реальным как в случае, когда речь идет об инициативе, так и в ситуации сопротивления. В этом отношении Фуко, не колеблясь, настаивал на своем «постулате абсолютного оптимизма» (*Dits et écrits*: In 4 T. Gallimard, 1994. T. 4. P. 93).

В действительности такой анализ отношений власти направлен на то, чтобы отмежеваться от двух наиболее традиционных подходов к понятию власти: речь идет, с одной стороны, о непосредственной фронтальной привязке проблемы власти к уровню

84

институтов, что ведет к необходимости опираться при анализе власти на определение государства, его роли и функций, а с другой — о давлении юридической модели, которая сводит проблему к вопросу о легитимности власти и ее осуществления. Иными словами, необходимо отказаться, во-первых, от точки зрения, согласно которой ядро власти следует искать исключительно в институциональном принуждении или, если угодно, насилии (мне кажется, что само выражение «отношения власти» (*«relations de pouvoir»*) нагружено полемическими коннотациями, отсылающими к выражению «соотношение сил» (*«rapport de force»*)), и, во-вторых, — от точки зрения, согласно которой ядро власти располагается — или, во всяком случае, изначально зарождается — в согласии воли отдельных индивидов (и в этом случае выражение

«отношения власти» предполагает резкое отмежевание от концепции общественного договора в какой бы то ни было форме и, как следствие, отказ признавать основополагающую ценность принципа «наделения полномочиями» («autorisatation»), или делегирования власти). Разумеется, Фуко никогда не утверждал, что эти традиционные способы ставить вопрос о статусе власти ошибочны или не важны; но его анализ подчеркивает первоочередную важность «(у)правления» в прежнем, широком смысле слова (как руководства поведением индивидов и тех или иных конкретных групп (например, детей, семей, больных)) в качестве ядра отношений власти — вместо жесткого столкновения или согласованного взаимопонимания сторон. Соответственно поскольку определенные таким образом отношения власти укоренены во всей совокупности «социальной сети» (именно это выражение использует Фуко), необходимо перевернуть процедуру и анализировать институты на основе анализа отношений власти.

Такой подход — некоторые интерпретаторы вписывают его в традицию методологического индивидуализма — характеризуется указанием на то, что Фуко называет «агонизмом» (который необходимо целенаправленно отличать от антагонизма); иными словами, речь идет — в соответствии с греческим агонем — о ситуации конкуренции, соревнования и соперничества, «постоянного провоцирования» между отношениями власти и свободой субъектов (индивидуальных и коллективных), понятой как поле возможных вариантов их поведения, — о ситуации, вне которой власть не может реализовываться, в которой власть нуждается, хотя и осуществляет на нее постоянное давление — давление,

85

которому сама эта ситуация должна оказывать устойчивое сопротивление. Ясно, что власть, понятая таким образом (как «(у)правление» одних людей другими, предполагающее свободу каждого), не является злом (Фуко дистанцируется от позиции Сартра); она есть форма существования общественных отношений.

Я не знаю, является ли такое определение власти исторически оправданным. Я склоняюсь к тому, чтобы видеть в нем «игру воображения» («fiction») (в хорошем смысле слова), предназначенную для того, чтобы заменить собой как игру воображения, породившую тему институционализирующего насилия, так и игру воображения, повествующую о естественном состоянии, уступающем место той или иной форме общественного договора, — и, следовательно, отход как от темы насильственного основания государства, так и от вопроса об обосновании и о легитимности государства. Может сложиться впечатление, что, обращая свой интерес на то, что предшествует институтам и дает им их форму и содержание, Фуко выходит за рамки классической политической мысли и прибегает к своеобразной социальной антропологии; но он совершает этот маневр лишь для того, чтобы снова вернуться к предмету политического и снова, по-своему, в новых концептуальных формах поставить традиционный вопрос об отношениях между властью и свободой. И при этом он вводит внутрь самой механики отношений власти определенный свободный зазор, игру, позволяющую сопротивление на всех уровнях, непрерывную перестройку, постоянные трансформации и — почему бы и нет — возможность нововведений. Ибо главное заключено в идее «постоянной политической задачи» (выражение принадлежит Фуко, — см.: *Dreyfus H., Rabinov P. Michel Foucault. Un discours philosophique. Paris: Gallimard, 1984. P. 316*), которая неотделима от любой формы общественного существования; эта задача предполагает анализ, но также и постоянный пересмотр «агонизма» между отношениями власти и тем, что Фуко называет «твердостью свободы» («l'intransitivité de la liberté»). Такова главная задача — но что именно здесь имеется в виду? Если свобода есть условие существования власти (условие, которое предшествует власти, является ее опорой, делает ее возможной, — *Ibid. P. 314*), то свобода задается как постулат, как неизбежное требование, отсылающее к некоему определенному состоянию, и твердость свободы предполагает, что мы не свободны быть несвободными. Но если свобода есть в то же время возможность сопротивления претензиям

86

со стороны власти (которая, как положено, всегда стремится к злоупотреблениям), то свобода оказывается вписанной в ситуацию, предполагающую «возможность действовать» (un «pouvoir faire») (уклонение или протест). Такая концепция вопреки всем различиям в философемах может показаться весьма близкой к сартровскому видению проблемы свободы, предполагающему, что, если мы приговорены к тому, чтобы быть свободными, то это требует от нас политической ангажированности. Но это лишь внешнее сходство, хотя Фуко, как и Сартр и многие другие интеллектуалы, постоянно и целенаправленно вмешивался в политику (dans les affaires de la cite). Плодотворность фукианского тезиса состоит как раз в том, что он связывает воедино — в весьма полном, впрочем, соответствии с определенным представлением о морали у древних — (у)правление (gouvernement) самим собой и (у)правление другими, что, более того, (у)правление собой оказывается во многих отношениях условием (у)правления другими: с этой точки зрения, забота о себе, практика себя, askêsis, оказываются составляющими «постоянной политической задачи». Другими словами, — и в этом, по-моему, преимущество такого определения власти — это представление о доинституциональном социальном поле, задаваемом отношениями власти, где в качестве ядра выступает (у)правление (собой и другими), а в качестве опоры — свобода, приводит нас к мысли о проблематичности уровня «по ту сторону» (институты, кристаллизующие отношения власти) как некой особой автономной реальности — и в этом как раз причина того, что «постоянная политическая задача» принимает форму философского труда. Замечу в этой связи, что если существует некое общее единство в критической работе, которую философ Фуко постоянно развивал, реорганизовывал, переориентировал в различных направлениях, — а я полагаю, что это так, — то искать его следует именно здесь.

Ф. П. А. В своих лекциях тех лет Фуко активно разрабатывает понятие либерализма. Согласно Фуко, либерализм есть нечто большее, нежели экономическая доктрина, и одновременно нечто меньшее, чем доктрина политическая. Он рассматривает либерализм как совокупность рациональных принципов, определяющих парадигму (у)правления (un paradigme gouvernemental), которая характерна для наших обществ начиная с конца XVII века.

Понимание либерализма как рациональной парадигмы подрывает политический фундамент соответствующей доктрины.

87

Либерализм в этой перспективе уже не может рассматриваться как условие развития индивидуальных свобод; переосмысляются само понятие свободы, принципы ее осуществления, поле применения этого понятия. Ставятся под вопрос основания доктрины либерализма и теоретические оправдания, на которые обычно ссылаются, говоря о необходимости принять либерализм, несмотря на его негативные аспекты. Согласны ли вы с такой интерпретацией либерализма? Может ли она действительно стать основой для нового понимания либерализма?

Кроме того, если мы согласимся с тем, что либерализм следует рассматривать как рациональную парадигму (у)правления, можно задать как минимум еще два вопроса. Во-первых, что, в свете этой новой интерпретации Фуко, происходит с понятием свободы—в той форме, в какой оно было исторически определено приверженцами либерализма? Во-вторых, если мы принимаем соответствующую критику Фуко, каким содержанием мы можем — или должны — наполнить понятие свободы?

Д. Д. Фуко подходит к проблеме либерализма с точки зрения практики, полагая, что речь идет об определенном методе рационализации управляющей деятельности, подчиненном принципу минимального структурирования — в той мере, в какой правление само по себе не является самоцелью (мы видим здесь сознательное дистанцирование от определенной концепции государственного интереса, которая была продолжена — в Германии в XVIII веке — так называемой *Polizeiwissenschaft*; позволю себе напомнить, что мы отныне располагаем пояснениями по этому вопросу, которые можно найти в образцовой книге Майкла Столлейса (*Stolleis M. Histoire du droit public en Allemagne. Paris: PUF, 1998*). В этом смысле либерализм действительно следует понимать не столько как политическую доктрину с четко обозначенными контурами, сколько как определенную технику (у)правления, которая сопровождается критической рефлексией относительно своей собственной практики (рефлексией, которая в конечном итоге могла бы выразиться в постановке вопроса о самой необходимости управлять). Исходя из этой логики, либерализм следует отделить от происхождения, которое ему обычно приписывают (контрактная традиция — в отношении «политического» либерализма, рынок — в отношении «экономического» либерализма). Либеральная практика может в целях саморегулирования опираться на юридическую форму, поскольку закон дает ей средства для того, чтобы сделать

88

более эффективной технику (у)правления; она может также опираться на политическую экономию, поскольку поведение рынка может служить мерой возможных злоупотреблений в способах (у)правления; но одновременно следует отказаться от любого рода обязательной связи между либерализмом, с одной стороны, и целенаправленной рефлексией или преднамеренным экономическим анализом — с другой. Это в конечном итоге отсылает к такому видению ситуации, при котором либеральная практика развивается в рамках системы взаимодействий, мобилизуемых в каждом конкретном случае в терминах эффективности.

Таким образом, происхождение либерализма не связано напрямую ни с областью права, ни с экономикой; но оно оказывается связанным с возникновением идеи (гражданского) общества, которое в отличие от государства не предполагает обязательность (у)правления. Можно сказать, что в качестве критического инструмента либеральный минимализм противопоставляет максимализму государственного интереса. Фуко никоим образом не ставит под сомнение эту весьма ценную, с эвристической точки зрения, константу, которая может принимать самые разные формы. Он спорит с иным: с попыткой вывести либерализм напрямую из контрактной модели или из теории рынка, иными словами, с точкой зрения, согласно которой добровольная ассоциация рациональных и способных к точному расчету индивидов или невольное взаимосоглашение индивидов, движимых личным интересом, могут оказаться действительным конституирующим основанием либеральной практики. Как бы то ни было, мне кажется, что либерализм смог ясно обозначить врагов, против которых он считал необходимым сражаться, — скажем, деспотизм и меркантилизм, и что идея о «сдерживании» отдельных форм власти (взаимный контроль ветвей власти в рамках политической системы) в виде лозунга «laissez faire» проявляется не столько в качестве защиты и иллюстрации некоего считающегося естественным порядка (физиократия представляет собой только одну из версий либерализма), сколько в качестве неутомимо выставляемого требования, по отношению к которому политическая власть должна играть роль инструмента — в той мере, в какой на нее возлагается обязанность гарантировать одновременно «безопасность» («sûreté») путем ограничения своей собственной мощи и общую полезность путем ограничения своего вмешательства в сферу обмена. Таким образом, приоритетным вопросом является, с моей точки зрения, не вопрос «почему

89

нужно управлять?» (который звучал бы как «к чему вообще управлять?») — разве что мы решим, что анархизм следует рассматривать как последнюю истину либерализма, в то время как он является всего лишь одним из его возможных следствий, которое, впрочем, смешалось с рядом других течений мысли (так, даже Фуко некоторые склонны считать анархическим мыслителем, что само по себе далеко не очевидно), но, с гораздо большим правом, вопрос «как управлять?». Другими словами: как отделить средства, несущие вред, от средств, несущих облегчение? (Колин Гордон в своей статье «Foucault en Angleterre» глубоко проанализировал этот вопрос с несколько иной точки зрения)\*.

Подход, предложенный Фуко, кажется мне особенно плодотворным, когда Фуко с его помощью пытается сформулировать принципы этого нового искусства правления, каковым, с его точки зрения, является либерализм. Первый принцип действительно пытается расширить — если не полностью перевернуть — обычное видение предмета и те оправдания, которые теоретики либерализма, или, если угодно, его активные идеологи, настойчиво выдвигают в его защиту. Согласно Фуко (см. об этом лекцию 24 января

1979 г. в *Le Monde/Le Siècle*), практика правления, которая закрепляется в XVIII веке, изначально направлена не просто на то, чтобы гарантировать некие предварительно признанные данные свободы, но на то, чтобы потреблять свободу и, следовательно, ее производить, а также организовывать. «Регулирование» («gestion»), организация, говорит Фуко, — условия, при которых можно быть свободным; это означает, что за *il mondo va da se* вырисовывается игра интересов, которая мобилизует стратегии безопасности, предназначенные для отражения внутренних опасностей, связанных с производством свободы. Отсюда — закрепление тех или иных форм принуждения, контроля, механизмов надзора, которые вырабатываются в дисциплинарных техниках, тотально инвестирующих поведение индивидов (именно этот процесс рассматривается в книге «Надзирать и наказывать»), и которые обретают свое акме в Паноптизме Бентама; этот последний Фуко называет «собственной формулой либерального правления».

Отсюда — второй принцип (свидетельствующий, с моей точки зрения, о большой проницательности), формулировка которого —

\* См. журн. «Critique», специальный номер: «Michel Foucault: du monde entier»; август-сентябрь, 1986.

90

«жить опасно» — должна рассматриваться как девиз либерализма. Эта практика превращения существования индивида в опасное (которое индивид должен ощущать как таковое в своей повседневности, перед лицом своего будущего, перед лицом других людей и перед самим собой), значимым образом развивающаяся на протяжении всего XIX века и выражающаяся — здесь вновь та же картина — в выработке и закреплении новых дисциплин (гигиена, психопатология, криминология, демография, антропология и, среди прочего, эмпирическая социология и адаптивная психология), основывается как на потенциальной угрозе, которую представляют собой «опасные классы», «отверженные», лица с отклонениями в поведении, преступники, маргинальные элементы, так и на всеобщем страхе перед перспективой самим оказаться на социальном дне, — короче говоря, на всем, что несет на себе стигматы некой социальной патологии (в которой я, со своей стороны, склонен видеть истинный мотив того, что называют науками о человеке, в частности социологии и психологии в построении их объекта и в их методах).

Можно с полным правом утверждать, что эти два принципа — уточненная диалектика свободы и безопасности, практики постоянного превращения существования индивида в опасное — оказываются как нельзя более актуальными инструментами анализа именно сегодня, в момент, когда в результате недавних исторических событий (до которых Фуко не дожил) либерализм сам оказывается без альтернативы; в экономическом отношении — как доминирующая во всем мире система, в политическом отношении — как модель, к которой в условиях глобализации экономики тяготеет сообщество национальных государств (полностью вооруженное соответствующим юридическим арсеналом: международный трибунал, право вмешательства и т. д.). Соответственно, навязчивая идея «безопасности» является, как известно, объектом бесконечных философско-юридических дискуссий международного характера (с настойчиво возвращающимся мотивом предупреждения — наказания), а метаморфозы проблематики труда, рост безработицы — все это усиливает до небывалой степени ощущение непрочности, растущей хрупкости существования и, следовательно, вызывает чувство опасности, которое индивиды испытывают все острее и которое доходит до уровня физического страха. Достаточно упомянуть очевиднейшие вещи — бесконечные страхи вокруг атомной энергетики и

91

экспериментов в области генной инженерии и клонирования, — поле, которое с большим или меньшим успехом осваивают экологические движения, т. е. биоэтика, или, если угодно, — в философском отношении — принцип ответственности перед лицом будущих поколений.

Все это, естественно, сформулировано в слишком краткой форме и нуждается в более подробном рассмотрении. Но, подводя итог, я хотел бы подчеркнуть, что анализ либерализма, который предлагает нам Фуко, еще более актуален, с точки зрения перспективы на будущее (этими темами Фуко начал заниматься в 1979—1980 годах), нежели в ретроспективном отношении.

Ф. П. А. Фуко уделяет очень большое внимание проблеме отношений между философами — или, шире, интеллектуалами — и властью. Он решает эту проблему, возлагая на философа задачу прояснения того, как действуют механизмы власти. В этой перспективе философ соответственно должен быть не просто критическим сознанием общества (под этим часто понимают всего лишь способность философа высказывать свое мнение налево и направо по любым поводам, опираясь на свой авторитет интеллектуала как представителя особой социальной группы); задача философа является гораздо более конкретной и сложной — опираясь на свою способность использовать концептуальные инструменты и на свое искусство интерпретации, анализировать и делать явными провалы, механизмы, типы осуществления и поля действия власти. Согласны ли вы, что именно в этом смысл философской работы? С другой стороны, может ли философ, с вашей точки зрения, действительно выполнять сегодня эту функцию?

Д. Д. Даже если мы согласны с тем, что философ является специалистом по наиболее общим вопросам, это не дает ему права разглагольствовать по любому поводу на бульварах, как предлагают ему средства массовой информации, которые всегда рады заполучить «подходящего клиента». Бульвар в отличие от агора — публичного места, площади для собраний — является прежде всего местом для прогулок, а всякий слишком вольный концептуальный променад неизбежным образом колеблется между блужданием в потемках, очень похожим на топтание на месте, и плохо поставленным водевилем — в противоположность той концентрации, которая требуется для любого серьезного размышления, и элементарной скромности, запрещающей изображать из себя всеведущего знатока. Другими словами, если философ — как сказал бы Фрэн-

92

сис Бэкон — превращается в фокусника или балаганного зазывалу, это не свидетельствует о наличии у него хорошего вкуса.

В то же время трудно спорить с тем, что философ, читающий публичную лекцию, участвующий в дебатах или выступающий на конференции, становится действующим лицом в определенном рода представлении — с той разницей, что в этом случае именно он управляет ситуацией, полагая при этом, обоснованно или нет, что ему есть что сказать на ту или иную конкретную тему и что здесь он является одновременно автором, исполнителем и постановщиком всей пьесы. Даже Диоген, самый театральный из философов, когда он в свойственной ему резкой манере заговаривает со своими современниками, когда он с упоением отдается практике *parhèsia*, т. е., не стесняясь в выражениях, говорит правду в глаза, делает это открыто и на виду у всех, на *agora*, и, следовательно, как гражданин (когда, впрочем, само заявляемое здесь гражданство имеет космополитический характер), и его точно построенная речь и мысль, «работающая над тем, чтобы людям было не так легко чувствовать себя обладателями чистой совести» (если воспользоваться определением интеллектуала, которое дает Фуко, — *Dits et écrits...* Т. 4. Р. 749), опираются при этом на концептуальные построения, представляющие собой плод серьезных размышлений (об отношениях *physis*—*nomos*, о *doxa* и *typhos* и т. д.), и не довольствуются тем, чтобы быть словесной акробатикой, которая должна гарантировать стопроцентный успех.

Само собой разумеется, что философ, как и любой другой гражданин, может — и даже обязан — принимать участие в общественной жизни, в «делах полиса» (*dans les affaires de la cité*). И все философы, по крайней мере начиная с Сократа и Платона, следуют этому принципу — в той мере, в какой философия склонна считать, что поиск согласия между умами можно рассматривать как условие мира в обществе (*cité*). В этом смысле можно даже согласиться с тем, что философия является политической от начала до конца. Причем, вовсе не потому, что она по своей природе неизбежно должна подчиняться той или иной идеологии или быть выразительницей того или иного предвзятого выбора, но в гораздо большей степени потому, что тема «жизни вместе» («*vivre ensemble*») всегда тем или иным образом находится в самом центре ее внимания. Но все дело в том, каким именно образом участвовать в этой жизни. В определенном отношении можно сказать, что философы всегда мечтали о возможности стать со-

93

ветником государя (когда они не пытались выступать в этом качестве явным образом, как Платон, Макиавелли, Бэкон или Лейбниц — если ограничиться лишь несколькими именами), и в этом, вообще говоря, нет ничего предосудительного — по причинам, о которых я только что упомянул. Все дело в типе участия. Никому не придет в голову требовать от часового мастера немедленно высказать свое авторитетное мнение в отношении правильного ведения государственных дел и организации общества на том основании, что процесс сборки часов требует предельной точности и ловкости в оперировании с многочисленными винтиками и колесиками; аналогичным образом философ — в той мере, в какой он занимается критической работой, связанной с анализом механизмов власти (здесь также отчет можно вести, начиная с Платона), — не имеет никакого специфического права (по крайней мере, не больше, чем кто-либо другой) вельможным тоном представлять как некую особо ценную истину свое мнение о «социальных фактах» («*faits de société*»), мимоходом задевая все возможные вопросы. Но в то же время решаемая философом критическая задача, которую необходимо каждый раз постоянно формулировать заново в зависимости от обстоятельств — с момента, когда она начинает выполнять свою функцию в публичном пространстве и насыщает мало-помалу социальное тело, — может обрести свою специфическую значимость и иметь, как говорят, «влияние». Для философа (но сказанное справедливо также для писателя, художника, ученого) основным способом вмешательства в общественную жизнь являются его творчество, его произведения. Другие типы вмешательства, те или иные формы ангажированности, всегда локальные и имеющие конкретную цель, обретают смысл, только если они логически вытекают из этого первоочередного требования и если они при этом подкреплены необходимой концептуальной архитектурой, делающей их умственными и полезными. Все остальное — просто сотрясение воздуха. Сам Фуко, отвергавший позу интеллектуала, дающего уроки другим или высказывающего свое непрерываемое мнение, но в то же время хотевший, чтобы его тексты могли служить (надо полагать, в обоих смыслах слова — «быть на службе у...», «быть полезными для...»), ясно и четко об этом заявил. В конечном итоге, если теоретическая работа может прояснить ту или иную конкретную ситуацию, то отсюда всегда возможно вывести заключение («если люди этого хотят», — специально уточнял Фуко) об определенном политическом выборе.

94

## РАЗДЕЛ 2. ФУКО: РОССИЙСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

### ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ МИШЕЛЯ ФУКО: ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ. Виктор Визгин

ТВОРЧЕСТВО Мишеля Фуко обычно делят на три периода, если не считать его деятельности в 50-е гг., когда он только еще искал свой собственный путь. Условно эти периоды можно обозначить как «археология знания», «генеалогия власти-знания» и период «эстетик существования». Соответственно исследователи обычно говорят об археологическом, генеалогическом периодах и о периоде анализа «эстетик существования» или «техник самости»<sup>1</sup>. Однако, на наш взгляд, несмотря на действительно глубокие сдвиги в стиле исследования, в его языке и т. п. (конец 60—начало 70-х и конец 70—начало 80-х гг.), все творчество философа-историка тем не менее можно представить и как осуществление единого генеалогического проекта. В пользу такого способа его представления говорит и присутствие характерных для генеалогии

приемов анализа уже в «Истории безумия» и других работах археологического периода, и решающее значение, которое имела для Фуко его встреча с творчеством Ницше (особенно его «генеалогия морали»), и стремление в 80-е гг. заместить генеалогическим языком археологическую терминологию или хотя бы подчинить первую вторую, даже если это и не было последовательно проведено.

Какие онтологические интуиции лежали в основании указанных трех периодов творчества Фуко? Вот главный вопрос, определивший общую направленность нашего исследования. Мы считаем, что в онтологическом обеспечении генеалогического проекта участвовали две основные интуиции, задающие видение бытия (реальности). Первый и второй из указанных периодов характеризуются доминированием квазинатуралистической онтологии, а третий — исторической. Однако характерно, что жесткого разведения этих периодов у Фуко не было, несмотря на их существенное различие.

Генеалогический проект Фуко, явно сформулированный им в инаугурационной лекции в Коллеж де Франс, прочитанной в

96

декабре 1970 г., связывает в единое целое все творчество философа, начиная с книги «История безумия в классическую эпоху» (1961). Правда, здесь вместо термина «генеалогия» мы находим выражение «археология» («археология немоты» или «отчуждения»), использованное для обозначения той исторической работы, которая должна обнаружить, как европейская цивилизация жестом «великого заточения» (*le grand Renfermement*) отделила от своего рационального способа существования опыт безумия, объективировав его в соответствующих системах дискурса. В 60-е гг. Фуко обозначал свою исследовательскую работу как работу именно археолога, что нашло свое теоретико-методологическое обоснование в книге «Археология знания» (1969). Однако типичное для генеалогического проекта обращение к анализу взаимодействия дискурсивных и недискурсивных практик с системами властных отношений и телесностью индивидов присутствует у Фуко и в его археологических историях безумия и клинического госпиталя (1963). Но лишь после того, как в фокус мысли Фуко попало политическое измерение истории, археология и терминологически трансформировалась в генеалогию современной западной цивилизации, что и нашло свое выражение в работах 70-х гг. Если термин «археология», возможно, употребляется Фуко не без воздействия использовавшего его ранее Жоржа Дюмезиля, влияние которого признавал и сам философ, то термин «генеалогия» явно заимствуется им у Ницше («К генеалогии морали», 1887), с воодушевлением прочитанного Фуко в 1953 г.

Для первого этапа развертывания генеалогического проекта Фуко, который условно можно обозначить как «археологическая генеалогия», характерно использование ранней работы Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» (1872). «Ницше показал, — говорит Фуко, — что той трагической структурой, исходя из которой вершится история западного мира, является не что иное, как отказ от трагедии, ее забвение и замалчивание»<sup>2</sup>. Трагическое измерение как бытийное основание западной цивилизации, обозначенное у Ницше как «дионисийское начало», в ходе истории вытесняется за пределы ее рационалистической христианско-моральной культуры. У Фуко это измерение обозначено как «вертикаль», в которой размещается Другое «горизонтально» расположенного западного Разума. Оно выступает в трех основных воплощениях или фигурах — Востока — Безумия — Сновидения (сюда Фуко присоединяет еще и «счастливый мир желаний»).

97

Нетрудно узнать в этих фигурах ницшеанское дионисийское начало. Размежевываясь с воплощенным в них своим Другим, Запад конституирует свою собственную идентичность, причем жесты такого размежевания суть основополагающие акты его истории. Благодаря им дионисийское трагическое начало западной истории уходит в ночь забвения, осветить которую и призвана археологическая генеалогия как она задумана и осуществлена в данной работе. Часто упоминаемое в работах этого периода выражение «археология» выступает, по сути дела, псевдонимом генеалогии и одновременно ее частью.

Действительно, уже в первом варианте генеалогического проекта («История безумия» и «Рождение клиники») Фуко проводил «генеалогические» разыскания, должныствующие высветить структуры современного субъекта с помощью аналитики комплекса власти — знания — тела. Второй этап генеалогического проекта характеризуется тем, что его ядро выходит, условно говоря, из археолого-структуралистской тени, начиная с программной работы «Порядок дискурса» (1971). Непосредственно вслед за ней идет работа «Ницше, генеалогия, история» (1971), в которой Фуко, отталкиваясь опять от Ницше и присоединяясь к нему, подвергает критике представление о едином истоке или начале происхождения вещей (*Ursprung*), раскрывая основания и стиль генеалогической истории. Началу как общему унифицирующему вещи истоку их происхождения Фуко, излагая генеалогию Ницше, противопоставляет «историческое начало». «Генеалогист, — говорит он, — нуждается в истории, чтобы заклясть химеру начала»<sup>3</sup>. «То, что находится в историческом начале вещей (*commencement historique*), — продолжает он, — это не все еще хранимое тождество их происхождения (*de leur origine*), это — расхождение между другими вещами, их несовместимость и несоответствие»<sup>4</sup>. Характерно, что в противовес метаисторическому началу (*Ursprung*), которое всегда «там, где боги», «историческое начало» «низко» и «неприглядно». Поэтому ницшевская генеалогия, а именно ей следует Фуко, это снижающая генеалогия. В основе ее лежит установка на подозрение, которое своим «косящимся взглядом» схватывает вещи снизу, «из-под полы», с «черного хода». Поэтому, выражаясь предельно кратко, можно сказать, что археология без «архе» — это и есть генеалогия как она формулируется Фуко во втором периоде ее эволюции.

98

В работах 70-х гг. в центре внимания Фуко оказались властные отношения в их подвижном взаимодействии с миром знания и дискурса, разнообразных практик и тел индивидов. Трагически-дионисийское измерение, однако, не уходит из развиваемой в них онтологии. Действительно, в работе «Порядок дискурса» Фуко

определяет мир дискурса как «неудержимое, прерывистое, воинственное... беспорядочное и гибельное, грандиозное, нескончаемое и необузданное бурление»<sup>5</sup>. Эти эпитеты возвращают нас к задающему онтологическую интуицию представлению о дионисийском трагическом начале, указанием на которое начинается «История безумия».

Определяющее для формирования «генеалогического» проекта влияние Ницше было поддержано и дополнено с совсем другой стороны — со стороны рационалистической традиции французской эпистемологии и истории науки от Гастона Башляра до Жоржа Кангилема. Башляр показал, как историку нужно работать с «эпистемологическими разрывами», а Кангилем — как надо строить проблемную историю научных понятий, структурированное развертывание которой лишь озвучивается индивидами, являвшимися точками отсчета традиционной истории идей. Кроме того, для указанной эпистемологической традиции характерно отталкивание от субстанциализма в онтологии, сопровождаемое выдвиганием на передний план понятий отношения, структуры, контекста связей. Именно французская история науки прежде всего дала образец той новой истории, которую Фуко хотел развить дальше, связав ее с философским полем и выбрав для этого новые сюжеты (безумие, сексуальность и т. п.). Сочетание, казалось бы, несочетаемого — эпистемологического рационализма с иррационалистическим волюнтаризмом — и сделало возможным формирование генеалогического проекта Фуко. Общим знаменателем, соединяющим эти разнородные влияния и их продукт, является характерный для них всех антиплатонизм как антиидеализм, антиметафизика, антитеология и антителеология. Все эти определения, пусть и в негативном модусе, характеризуют те онтологические предпосылки, которые были усвоены Фуко и сделали возможным его генеалогический проект.

С антитеологией связан и антиантропологизм генеалогического проекта Фуко. Не человека надо ставить на место «умершего Бога» (Ницше), говорит Фуко, «но анонимную мысль, знание без

99

субъекта»<sup>6</sup>. «Смерть Бога» коррелирует со «смертью человека», это — во-первых, и, во-вторых, с ней связан восход сверхчеловека. Опыт Фуко можно представить как своеобразное воплощение тезиса Ницше о сверхчеловеке как трансгрессии человека в подлинном *Nomo naturae*. Соответствием своего рода специфический натурализм лежит в основе и генеалогического проекта Фуко, по крайней мере до его третьего периода. Это — квазинатурализм спонтанно действующего переплетения анонимных практик с их стратегиями, дискурса с его правилами, в частности с правилами игр истины/лжи. Говоря на языке онтологии, это как бы самоткущаяся ткань сталкивающихся друг с другом импульсивных сил/волений, формирующих изменчивую поверхность раздела фаз бытие/небытие. Исчезновение у Фуко (до последних томов «Истории сексуальности») человека как суверенной опоры теоретического конструирования оказывается связанным с его онтологическим исчезновением в прокламированном Ницше «сверхчеловеке»...

Эту ситуацию можно пояснить следующим образом. Игра гидродинамических законов действительно объясняет генезис прекрасных фигур бегущего по окну дождя<sup>7</sup>. Но его анонимные, борьбой напряженных сил созданные фигуры нам все равно кажутся откровением водной души — печалью наяды, грезой русалки... Конечно, мы сами приняли научный закон или правило за абсолютный признак реальности, даже за признак абсолютной реальности, но на самом деле в языке такой необходимости нет. А ведь именно язык, как говорит Морис Бланшо, резюмируя мысль Хайдеггера, есть «не то, что нужно обосновывать, а то, что само является источником обоснования»<sup>8</sup>. Кстати, то, что Фуко называет истиной, есть научная истина. За достижение научной истины о себе самом человек платит своей дисциплинаризацией и объективацией, формирование механизмов которых было проанализировано Фуко (клиника, психиатрический приют, тюрьма).

Почему Фуко так резко негативно настроен по отношению к философиям субъекта, к феноменологии, трансцендентализму вообще? Да потому, что он видит в них угрозу для «реальности дискурса». «Одним из способов стереть реальность дискурса, — говорит он, — является тема основополагающего субъекта»<sup>9</sup>. Это означает, что у Фуко есть априорная интуиция того, что же такое реальность на самом деле. Такая предзаданная интуиция и есть

100

изначальная онтологическая установка (онтологема), характеристики которой несовместимы с онтологией классического рационализма, феноменологии и трансцендентальной философии. Традиционные философии субъекта, рационализмы и идеализмы (как, впрочем, и догматические материализмы, например марксистский) уводят от реальности жизни, поскольку не замечают ее трепетной, трагической импульсивно-волевой, дисконтинуальной природы. Фуко кажется, что современным ему историческим исследованием соответствует не классическая философия субъекта, а философия жизни в духе Ницше, хотя он и избегает такого выражения. Как и Ницше, он связывает свою философию с современной ему наукой. Поэтому к общим для него и Ницше онтологическим характеристикам добавляются новые (регулярность, трансформация, серия).

«Фундаментальные понятия, которые сейчас настоятельно необходимы, — говорит Фуко, — это уже не понятия сознания и непрерывности (с соответствующими проблемами свободы и причинности), равно как и не понятия знака и структуры\*». Это — понятия события и серии с игрой сопряженных с ними понятий: регулярность, непредвиденная случайность, прерывность, зависимость, трансформация»<sup>10</sup>. Остановимся на понятии события. Его анализ позволяет увидеть, как ницшеанство в онтологии состыковывается с научным языком и стилем анализа.

«Эффективная история», противопоставляемая традиционной «истории историков», имеет дело с событием. Событие — ее онтологическая характеристика. Под ним «надо понимать, — говорит Фуко, — не решение,

договор, какое-то царствование или битву, но баланс сил (который вдруг меняет свою направленность), захваченную власть, словарь, которым овладели и обратили против тех, кто его первоначально использовал, падающее господство, отравляющее само себя, и внезапно врывающееся новое господство, выступающее в маске»<sup>11</sup>. Само знание, подчеркивает Фуко, реконструируя Ницше, существует не для примиряющего и гармонизирующего сущее его понимания, а, напротив, для проведения в нем резкого размежевания, линии раздела между действующими силами. Одним словом, знание существует как эффек-

\* Здесь Фуко полемизирует как с экзистенциализмом Сартра, так и со структурализмом, обозначая свой, постструктуралистский и ницшеанский, выбор.

### 101

тивный инструмент всеобщей борьбы и поэтому само должно описываться в военных категориях (стратегия, битва, баланс сил и т. д.). Именно таким образом понимаемое знание корреспондирует с настоящим бытием, с подлинной реальностью — динамической, дискретной, изменчивой, подверженной случайности. Главная цель становления такой борьбы заключается в установлении игроком своих правил игры, в том, чтобы вменить их всем ее участникам, сделав всеобщим принципом: «Великая игра истории, — говорит Фуко, интерпретируя Ницше, — состоит в том, чтобы завладеть ее правилами, занять позицию тех, кто их использует для себя»<sup>12</sup>.

Ницшеанство Фуко — глубокое и последовательное, но как бы несколько прикровенное, если иметь в виду его главные работы, а не интервью последних лет, в которых он прямо называет себя ницшеанцем\*. В основополагающей для понимания онтологических установок его собственной генеалогии работе («Ницше, генеалогия, история», 1971) он не делает прямого признания в том, что предпринятая в ней реконструкция ницшевской генеалогии морали отвечает и его собственной позиции, видимо, полагая, что это и так ясно. Эту ситуацию можно описать и таким образом: Фуко хочет быть оригинальным современным философом-историком мира дискурса, в результате чего ницшеанская философия жизни как бы отходит в тень, отбрасываемую его артикулируемой на полном свете философией дискурса. Однако описание мира дискурса как дионисийской стихии недвусмысленно указывает на то, что в основании генеалогического проекта Фуко лежит как раз ницшеанская философия жизни с соответствующими онтологическими предпосылками. На первой же странице указанной работы он подчеркивает, что друг Ницше, Пауль Рэ, ошибся, представив в своей книге о происхождении моральных чувств их линейный генезис, упорядоченный лишь заботой о полезности морали. Такая унификация неверна, говорит Фуко, потому, что слова меняют свои смыслы, идеи — логику, желания — направление и т. п., а Рэ считал, что весь этот мир высказываемых и желаемых вещей якобы не испытывал внезапных вторжений, разрывов

\* Ницшеанские мотивы в третьем варианте «генеалогического» проекта мы видим прежде всего в том, что основу «искусства существования» образует эстетическое мироотношение (мир оправдан как эстетический феномен).

### 102

связности, схваток, укрывательств, подлогов и ловушек. В этом перечне прикрываемых установкой традиционной истории диспергирующих ее характеристик звучит вся предлагаемая вместо нее генеалогическая программа, с помощью которой Фуко и реализует тот искомый сдвиг в истории, к которому он был устремлен с самого начала своего творческого пути.

Кульминацией «жизни» (здесь мы реконструируем слегка прикровенную ницшевскую онтологию генеалогического проекта Фуко) выступает «язык», «мир дискурса». В речи жизнь максимально самореализуется, раскрываясь как бурлящая, непредсказуемая, подверженная случайностям стихия. Стихия — прерывная, движущаяся импульсами своих актов, в том числе и актов желания говорить, без чего нет и самого мира дискурса с его спонтанно и анонимно возникающими регулярностями. Итак, жизнь — трепетная и опасная стихия. Подчеркивание угроз и опасностей, таящихся в мире дискурса и за ним, напоминает о трагически-дионисийском измерении бытия, замолчанного или заговоренного (а точнее сказать, замолчанного именно рационалистическим трансториальным модусом говорения о нем) в европейской традиции после Сократа. Действительно, жизнь конечна, трагична, полна угроз, и поэтому живое трепещет. Жизнь непредсказуема, случайна и поэтому напряженно всматривается в свое свершение, в прерывистый ритм событий. Все воздействует на все, и предугадать последствия всех этих воздействий, часто ведущих к скачкообразной смене жизненной траектории, невозможно. И поэтому жизнь не только случайна, прерывиста, но и материальна. При этом ее материальность понимается Фуко в событийно-динамическом, а не субстанциалистском смысле. Итак, «трепещет» сама жизнь, но мы, читая Фуко, видим, что у него «трепещет» и «бьется» дискурс, мир дискурса в целом, причем вместе с прилегающими к нему и взаимодействующими с ним недискурсивными практиками.

Антиплатоновский импульс направлен у Фуко на то, чтобы сделать возможным тот сдвиг в поле истории, к которому он был устремлен с начала своей творческой деятельности. Замысел такого сдвига подразумевает оттеснение с переднего плана в интеллектуальном мире философий субъекта, лежащих в основании традиционной истории идей с характерными для нее идеальными необходимостями, целями и устойчивыми, вносящими непрерывность смыслами. Для того чтобы подобный сдвиг стал возможным,

### 103

необходимо, говорит Фуко, в само основание наших мыслей и действий ввести, как он выражается, «отвратительную машинку», вносящую в мир дискурса и практик в целом «случай, прерывность, материальность»<sup>13</sup>. Можно сказать, что речь идет о введении в онтологию своего рода стохастизатора, по своей функции антисимметричного известному из истории физики «демону Максвелла», так как он в отличие от последнего вносит в мир не порядок, а, напротив, случай и, значит, хаос. Аналогия с физикой может быть продолжена, с тем, чтобы прояснить суть этой онтологии, которая обосновывает генеалогический проект Фуко. Действительно, предлагаемая Фуко генеалогическая история мысли



базируется, как мы видим, на тех же самых онтологических постулатах, что и квантовая механика (нередуцируемая случайность и дискретность). Речь идет о том, чтобы в основание нашего понимания истории ввести принцип автономного хаоса (аналог античного понятия беспредельного), выступающий иерархически более весомой онтологической категорией, чем соответствующий ему противоположный принцип (аналог платоновского эйдоса и пифагорейского предела). Принимая это во внимание, можно сказать, что совершаемый Фуко сдвиг в методологии истории в историко-философской проекции выглядит как движение «назад» от Платона к софистам и от Парменида к Гераклиту.

Несмотря на антиплатоновский характер онтологии истории у Фуко, мы все же можем воспользоваться для ее характеристики понятийными ресурсами платоновской космогонии необходимости (отличной у Платона от космогонии ума). Действительно, эта онтология выглядит онтологией становления как игры сил, свободной от всякого участия в ней идеальных образцов и самого демиурга (Тимей, 48а). В таком случае от целостного мира платоновской космогонии остается лишь образ космического «сита» (Тимей, 53а), представленный у Фуко упомянутой выше «отвратительной машинкой», образ действий которой напоминает нам «трясение» атомов у атомистов. Как и «сито» Платона, эта «машинка» вносит, однако, в конце концов не только хаос, но и определенный порядок (регулярность) в мир практик, в том числе и дискурсивных. История в своем онтологическом измерении «работает» в генеалогии Фуко как такое упорядочивающее «сито» из «гетерогенного ансамбля высказываний», например о богатстве и бедности, производстве и торговле, создавая те формы дискурсивной регулярности, которые сначала выступают как анализ

104

богатства, а затем как политическая экономия. Поэтому, продолжая сопоставление на онтологическом уровне «генеалогического» проекта Фуко с физикой, нельзя не отметить определенного сходства лежащей в его основе онтологии с идеями о рождении порядка из хаоса через его спонтанную самоорганизацию, развиваемыми И. Пригожиным и его школой.

Заключительная, третья, стадия генеалогического проекта развивается Фуко в двух последних томах его «Истории сексуальности» (1984). В центре внимания философа-историка здесь оказывается «генеалогия желающего человека» (вспомним, что о «мире желания» как об одной из важных археолого-генеалогических тем Фуко говорил еще в «Истории безумия»). Политико-институциональный анализ истории мысли сменяется здесь анализом практик или «техник самости» (*techniques de soi*), регулируемых правилами искусства существования. В исследуемой Фуко античной традиции заботы о себе формируется сам субъект морали, проходящей с неизбежными трансформациями через всю историю Запада. Таким образом, генеалогия морального субъекта отвечает общему замыслу генеалогического проекта дать «историческую онтологию нас самих», «онтологию настоящего». На уровне терминологического оформления этого последнего варианта проекта сталкиваются две противоположные тенденции. Действительно, Фуко отказывается от выражения «археология», как он о том заявляет в своем интервью весной 1983 г. Однако в противовес этому, как и в начале своего творчества, он продолжает его использовать, различая и сочетая археологическое и генеалогическое измерения своего исторического анализа: археология исследует формы проблематизаций, возникающих в сфере опыта субъекта, а генеалогия — само их формирование, исходя из анализа практик в их динамике.

Обращение к анализу субъекта морали не было, однако, как это может — и не без оснований — показаться, разрывом с исходной установкой Фуко на отказ от философий субъекта как основополагающей, смыслом наделяющей инстанции. Во всяком случае, именно так интерпретирует эту ситуацию сам Фуко. Выход на передний план проблемы генеалогии морального субъекта был обусловлен, как о том говорит сам философ, нерешенностью естественным образом возникшего в ходе проделанных исследований вопроса: «Почему сексуальное поведение делают важной моральной проблемой?»<sup>14</sup>. Исследуя необходимый для ответа на

105

этот вопрос материал, Фуко углубился далеко в прошлое, вплоть до классической Греции. Переориентация исследования на процесс становления субъекта морали, который сам себя строит, развивая в качестве заботы о себе «практики самости», не означала, повторим еще раз, что Фуко совершенно отвернулся от своих исходных философских, в том числе онтологических, установок, повернув в сторону философий субъекта. Нет, у него субъект по-прежнему не определяет возможный опыт, а сам, скорее, зависит от него — по крайней мере так в своих самоистолкованиях объясняет он эту ситуацию.

Образ онтологии, релевантной генеалогическому проекту в целом, как нам это представляется, двоятся. Прежде всего, этот проект, как мы показали, основан на квазинатуралистической параквантовомеханической онтологии. Однако начиная с «Воли к знанию» (1976), как признает сам Фуко, у него намечается определенный разрыв с натурализмом. Фуко постепенно освобождался от той натуралистической онтологии (например, в трактовке безумия как дионисийской стихии), которая явственно прозвучала в предисловии к первому изданию «Истории безумия» (1961). Речь, однако, не идет о таких онтологических характеристиках, как прерывность, случайность, материальность, сближающих априорное видение бытия с образом физической реальности в квантовой механике. Фуко освобождался от этого «диффузного натурализма», который за «властью с ее насилиями и ухищрениями» обнаруживает «сами вещи в их первозданной жизни: за стенами лечебницы — спонтанность безумия, позади системы уголовного права — благородный жар правонарушения, под сексуальным запретом — свежесть желания»<sup>15</sup>.

Другая задающая онтологию установка связана с истолкованием исторического времени как бытия. Это, напротив, антинатуралистическая по своей интенции онтология. Фуко ее определяет как «онтологию настоящего», «нас самих», как «историческую» и «критическую». По сути дела, речь здесь идет о своеобразной исторической антропологической онтологии человека как субъекта и объекта своего собственного самоизменения. Критицизм этой онтологии направлен на поиск «пространства конкретной

свободы», т. е. зоны возможного самоизменения человека, которое Фуко мыслит не глобальным, а локальным и специфическим. Основное понятие такой онтологии — понятие опыта. В частности, особенно важной оказывается категория «предельного опыта» (ex-

106

régience-limite), функция которого состоит в том, чтобы выводить человека за его собственные пределы, открывая возможность его самотрансгрессии. Кстати, именно отсутствие подобной концепции опыта в феноменологии заставило Фуко отказаться от нее в пользу Ницше\*. Характерно, что вместе с подобным понятием опыта в поле исторической онтологии попадает и автономный субъект. Наконец, третья, основная категория этой онтологии — это свобода, оказывающаяся фактически «лишенной предела работой свободы». Свобода как цель в критической онтологии настоящего отбрасывается далеко вперед, открывая пространство для подобной работы. Тем самым генеалогический проект Фуко приобретает черты критического обслуживания практик самосозидания и самоизменения человека. Историческая онтология нас самих и есть такое обслуживание. В фокусе такой онтологии оказывается человек как автономный субъект и как субъект свободы, реализующий ее через критику в теории и практике.

Дионисийской стихийной жизни натуралистической онтологии в этой онтологии соответствует «философская жизнь», или «этос», т. е. сам концепт жизни оказывается существенным образом смещенным. Несмотря на различие между двумя типами онтологического сознания, между ними, что важно подчеркнуть, сохраняется и определенная преемственность. Критическая историческая онтология точно так же, как натуралистическая (через посредство соответствующей генеалогии), использует представления о случайности, материальности, дискретности. Так, например, Фуко говорит, что критическое вопрошание современности состоит в выявлении особенного, случайного и произвольного в том, что признается универсальным, необходимым, обязательным. Это — типичная генеалогическая процедура, и основанием для нее может выступать разобранная нами квазинатуралистическая онтология. Однако несмотря на сохранение некоторых общих моментов, пафос этой исторической онтологии существенно иной, чем в онтологии натуралистического типа. В первом и втором варианте генеалогического проекта доминирует квазинатуралистическая онтология, а в третьем — историческая. Стремясь продемонстрировать единство всего своего творческого пути в последних интервью и выступлениях, Фуко, на наш взгляд,

\* Чтение Бланшо и Батая действовало в том же самом направлении.

107

сглаживает его дисконтинуальность, обусловленную сменой онтологических интуиций.

Подведем итоги. Генеалогический проект Фуко имеет несомненное научное значение. Для истории гуманитарных наук это очевидно. В частности, он если и не «революционизировал историю»<sup>16</sup>, как считает Поль Вейн, то, во всяком случае, способствовал ее обновлению. Это справедливо и для истории естественных наук, хотя и менее очевидно. Но, пожалуй, еще большее значение этого проекта обнаруживается в его возможностях критицизма, обращенного в адрес современной цивилизации, сделавшей его выполнимым. Генеалогия Фуко вписывается в традицию цивилизационного критицизма от Ницше до Франкфуртской школы, с которой он имеет множество точек соприкосновения.

Пределы этого проекта определяются его предпосылками — онтологическими и мировоззренческими. Это, во-первых, упомянутый нами антиплатонизм ницшеанского типа, а во-вторых, принадлежность его к традиции «школы подозрения» (выражение Поля Рикера, рассматривавшего Маркса, Фрейда и Ницше как одну интеллектуальную формацию). При обсуждении возникающих здесь вопросов важно отдавать себе отчет в том, что философия — не наука и соответственно ее феномены связаны между собой не по принципу вытеснения «истинным» дискурсом дискурса «ложного», а по принципу взаимодополнения различных форм дискурса. В данном случае это означает, что философский дискурс доверия по отношению к автономным смыслам, в том числе платоновского типа, имеет в философии не меньшие права гражданства, чем антиплатоновский дискурс традиции подозрения в духе Ницше или Фуко. Кстати, у Фуко в отличие от Ницше категория подозрения в ее прямом эпистемологическом значении едва ли тематизирована вообще, чего, однако, нельзя сказать об антиплатонизме. Хотя в своих работах Фуко и не тематизирует подозрение в качестве эксплицитной эпистемологической установки, тем не менее он говорит о нем как о существенной характеристике «эффективной истории», принципы которой разделяются не только интерпретируемым им в данном контексте Ницше, но и им самим. В противовес традиционной истории идей, говорит Фуко, «эффективная история направляет свой взгляд на ближайшее — на тело, нервную систему, питание и пищеварение, на энергетику; она ищет различного рода упадки жизненной силы и если рассматривает и высокие эпохи истории,

108

то с обращенным на них подозрением — не злопамятным, но веселым — в варварском, но скрываемом ими копошении (grouillement). Она не боится смотреть на вещи снизу»<sup>17</sup>.

Глубокая рецепция Фуко философии Ницше практически свободна от полемики с певцом «Заратустры». Мы нашли всего одно исключение из этого правила<sup>18</sup>. Поэтому, как мы и показали выше, вряд ли было бы преувеличением обозначить генерирующую мысль Фуко онтологическое поле как в основе своей неоницшеанское. Сказанное, однако, никак не означает, что у Фуко все сводится к подавляющему влиянию Ницше. Как мы сказали, воздействие на Фуко традиции французской эпистемологии и истории науки было весьма значительным, тем более что оно оказалось во многом созвучным тому воздействию, которое на него оказывал сам Ницше. Историческая онтология «нас самих» заставляет вспомнить и Хайдеггера, и Маркса. В действительности для Фуко характерна способность к усвоению разнородных и даже в чем-то и противоположных направлений мысли. Но в этом достаточно пестром букете влияний и воздействий роль Ницше все же нам представляется самой значительной, что подтверждают и поздние автобиографические высказывания французского философа в его интервью последних лет жизни. Действительно, онтология

истории, представляющая ее бытийное основание в виде множественных центров сил, свободных от какого бы то ни было их включения в приоритетную по отношению к ним и независимую от них сферу смысла (а значит, и цели или единой необходимости), равным образом характеризует обоих мыслителей, напоминая нам, как о своей отдаленной археологии, о соответствующих мотивах у Гераклита, правда, за исключением темы логоса в том его смысле, в котором он присутствует у греческого мыслителя. Ни на чем не основывающее себя упорство отстаивающей себя в борющемся человеке воли — вот, по Фуко, *ultima ratio*, последнее слово философии, после которого сказать еще что-либо значащее невозможно. «Этим сказано все», — говорит он, комментируя упирающийся в такое упрямство воли дискурс борьбы<sup>19</sup>. Поэтому, несмотря на отсутствие у него прямой и не отсылающей к Ницше тематизации подозрения как эпистемологического принципа, мы сочли возможным отнести Фуко вместе с Ницше, Марксом и Фрейдом к традиции «школы подозрения». Это обстоятельство служит и для определения границ его генеалогического проекта<sup>20</sup>.

109

## Примечания

<sup>1</sup> Например: *Мишель Фуко в стратегиях субъективации: от «Истории безумия» до «Заботы о себе»*. Саратов, 1999. С. 6.

<sup>2</sup> *Foucault M.* Folie et Dérailson. Histoire de la folie a l'âge classique. Paris, 1961. P. IV.

<sup>2</sup> *Foucault M.* Nietzsche, la généalogie, l'histoire // Hommage a Jean Hyppolite. Paris, 1971. P. 150.

<sup>4</sup> Ibid. P. 148.

<sup>5</sup> *Фуко М.* Воля к истине. М., 1996. С. 78.

<sup>6</sup> Там же. С. 356.

<sup>7</sup> «По стеклу бежала вода. Она бежала по законам гидродинамики. Но ее узоры казались свободным творчеством ее мокрой, слезливой души». (*Визгин В. П.* Божьекоровские рассказы. М., 1993. С. 284).

<sup>8</sup> *Blanchot M.* Michel Foucault tel que je l'imagine. Paris, 1986. P. 23. <sup>9</sup> *Фуко М.* Воля к истине... С. 76.

<sup>10</sup> Там же. С. 82.

<sup>11</sup> *Foucault M.* Nietzsche, la généalogie, l'histoire... P. 161.

<sup>12</sup> Ibid. P. 158.

<sup>13</sup> *Фуко М.* Воля к истине... С. 84.

<sup>14</sup> *Foucault M.* Dits et écrits. 1954-1988. T. IV. 1980-1988. Paris, 1994. P. 610.

<sup>15</sup> Ibid. T. III. 1976-1979. Paris, 1994. P. 264-265.

<sup>16</sup> *Veyne P.* Foucault révolutionne l'histoire // *Veyne P.* Comment on écrit l'histoire. Paris, 1978. P. 383-430.

<sup>17</sup> *Foucault M.* Nietzsche, la généalogie, l'histoire... P. 162.

<sup>18</sup> *Foucault M.* Dits et écrits... T. IV. 1980-1988. Paris, 1994. P. 626.

<sup>19</sup> *Veyne P.* Le dernier Foucault et sa morale // Critique, août-sept. 1986. N 471-472. P. 935.

<sup>20</sup> Об этом подробнее см.: *Визгин В. П.* 1) Постструктуралистская методология истории: достижения и пределы // Одиссей. Человек в истории. 1996. С. 51—57; 2) Генеалогия культуры: Ницше—Вебер—Фуко // Постигание культуры. Ежегодник. М., 1998. Вып. 7. С. 5-39.

## ПРОСТРАНСТВЕННАЯ СХЕМА АНАЛИТИКИ ФУКО: СОЦИАЛЬНОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ КАК ИНСТРУМЕНТ РАЗРЫВА С ГОРИЗОНТОМ ОБЫДЕННОЙ ОЧЕВИДНОСТИ. Александр Бикбов

### Упорядоченность социального мира/достоверность в социальных науках: логика и история поисков

Собственный и особенный способ объяснения, не сводимый ни к естественно-научному, ни к обыденному, является привилегированным предметом заботы социальных наук с конца XIX в. по настоящее время. Привилегированным, поскольку его посредством устанавливается собственный регион достоверности, отправляясь от которого, исследователь может представлять и изучать уже не данные в его повседневном опыте неопределенные и неустойчивые социальные взаимодействия, а социальный — и при этом объективный — мир. Несмотря на то что достоверность социального знания почти не фигурирует как самостоятельная и сквозная тема в тегическом объяснении, мы можем обнаружить ее присутствие в разнообразии превращенных форм: в вопросах об объективности, строгости, отличительных чертах социального знания, в рефлексии об основаниях метода в целом, валидности отдельных процедур исследования или во всей сумме теоретических суждений (будь то историческое описание или статистическое обобщение), отсылающих к тому, что есть «на самом деле».

Вариативность исторических форм, которые принимает интерес к достоверности и ее достижению, демонстрирует разнообразие техник или процедур, признаваемых научными и приемлемыми в актуальном состоянии дисциплины. Если говорить о социологии, сегодня интерес к ее «первым вещам» воспринимается как в целом подозрительный возврат к изысканиям конца XIX или начала XX в. — в лучшем случае он остается привилегией мэтров, чья принадлежность к вершинам научного Олимпа по принципу метонимии открывает двери в величественное прошлое науки. Современный социолог остается на почве фактов, вкладывая в это не меньше усилий и ожиданий, чем социолог начала XX в. вкладывал в верное усвоение правил для руководства ума. Сегодня «естественным местом» достоверности официально признает-

111

ся сумма фактов, и лучше социологическое исследование останется подчинено «чистой статистике» или «чистой истории», чем окажется излишне умозрительным (синоним иллюзорности). Тем не менее если ряд тем и процедур подчиняется правилу прогресса, уступая место более строгому и систематизированному знанию в ходе изменений познавательного горизонта и системы разделения труда в дисциплине, то ряд вопросов не снимается, сохраняя свою актуальность благодаря возобновляющейся связи (если не сказать, присвоению и подмене) этих «первых вещей» категориями и схемами из сфер, конкурирующих с социологией за видение социального мира — будь это политическое производство, литература или обыденная очевидность, результат протекающей в них борьбы [1]\*.

Среди «первых вещей» социологии, вокруг которых явно или неявно протекает борьба социологических определений, а через нее и вместе с ней — борьба политических точек зрения, следует выделить проблему основания порядка или условий упорядоченности социального мира<sup>1</sup>. Ее разнообразные решения, предлагаемые сегодня от лица науки, образуют неоднородное пространство, которое включает как простые формы биологического или географического детерминизма, тяготеющие к политической риторике с правым акцентом, так и сложные схемы, указывающие на речевую практику как условие придания социальному миру окончательной определенности. Выступая одновременно задачей познания и предметом социальной борьбы, проблема основания порядка оказывается практическим коррелятом проблемы основания гуманитарного знания: они обе расположены в центре борьбы за интеллектуальную и социальную автономию социальных наук, а их изоморфизм оказывается тем исходным единством, которое в ходе социологического конструирования дифференцируется в порядок «вещей» и способ мышления о них, превращаясь в объект-субъектный мир научной практики. Иначе говоря, забота исследователя об основаниях гуманитарного знания в ходе социальной борьбы приобретает политический статус не менее важный, чем тот эпистемологический статус, который имеет в логике научного метода поиск условий упорядоченности социального

\* Здесь и далее в квадратных скобках жирным шрифтом выделены порядковые номера работ, которые включены в список литературы в конце статьи.

112

мира. Взяв за отправную линию этот изоморфизм, можно было бы переписать *историю* европейской социологии как *логику* поисков собственного региона достоверности — поисков одновременно научных и социальных. Вместо привычного агиографического описания в истории социологии, когда место исследователя в дисциплине определяется через ряд персоналий, наследовавших предшественникам и вдохновлявших последователей, следует ввести топологическое описание, реконструирующее логику, т. е. относящее тексты и внетекстовые факты не ко времени, а к самому предмету заботы (и только через него — ко времени). Именно в этом направлении мы намерены предпринять первые шаги.

Различным образом тематизируемые, проблемы достоверности и упорядоченности обнаруживаются в основании как относящихся к концу XIX в., так и современных стратегий социального объяснения. Отправные точки пространства поисков: специфика *собственного метода* (рассматриваемого через отличие, прежде всего, от методов естественных наук) и отношение к *очевидному смыслу* социального действия (который был и во многом остается первичной формой достоверности в социологическом объяснении) — были заданы в период конца прошлого — начала нынешнего века, генетически исходный для социологии как отдельной науки и университетской дисциплины. При тех трансформациях, которые вплоть до настоящего времени претерпевали интерес к достоверности у последующих поколений социологов, эти точки удерживают пространство поисков, ускользая от правила прогресса. Задача настоящего исследования — показать, какую выгоду в определенном этими полюсами пространстве социология может извлечь из подхода, предложенного Фуко, — несмотря на то, что сам Фуко не видел в себе социолога и, вероятно, воспротивился бы попыткам приписать ему это обозначение. Это возможно, поскольку, как мы попытаемся показать далее, его работа содержит в себе принципиальные моменты актуального для социологии поиска<sup>2</sup>. В нынешнем состоянии дисциплины линия метода — вопросы отличия социологии от прочих социальных и уж тем более естественных наук — отступила на второй план прежде всего потому, что в качестве общей для всей социологии утвердилась концепция статистической достоверности социального факта (не обязательно в форме связей между собственно статистическими данными). Но именно потому, что вопрос о разделении наук утратил

113

первостепенную важность, на стратегическую оппозицию собственной достоверности/обыденной очевидности был перенесен вес нерешенных и вновь возникших вопросов. Однако сами по себе<sup>3</sup> они предоставляют только материал для дальнейшей декомпозиции/реконструкции. В актуальном состоянии социальных наук полнота предполагаемого ими разрыва с обыденной очевидностью была достигнута в стратегиях объяснения, предложенного Фуко и Бурдьё. Доведя связь между социальным интересом и

системой представлений до содержательного предела, каждый в своем смысле развернул ее в вопрос о насильственном характере обыденной, производной от политической, очевидности, при этом отойдя от самой оппозиции ложного/истинного сознания (т. е. от точки субъекта) и обратившись к эффектам воспроизводства социальных структур.

## Пространственная схема социального объяснения

Интерпретация проделанной исследователем работы нуждается в основаниях, которые позволяют удерживать одновременно то общее и то особенное, что она представляет собой для будущих исследователей. Самым простым решением является выбор в пользу хронологического ряда: он обладает нужным свойством, подобно языку, все знаки которого — общие имена, используемые при обозначении единичных «вещей». Именно поэтому традиционная история социологии оказывается столь могущественным и вместе с тем бесполезным разделом. Предоставленная самой себе — т. е. логике хронологического ряда и единой иерархии «основателей» — она монополизирует историческую критику в дисциплине, таким образом подменяя собой инструмент критической саморефлексии для решения частных социологических задач. Между тем нашей задачей является не парад чести, но поиск решений в интересах социологической достоверности. Поэтому, указав на исходные точки в пространстве поисков, правомерно продвинуться дальше и ввести более определенную характеристику работы исследователя, нежели «большой вклад в развитие социологической мысли». Исходя из всего ранее сказанного, мы подходим к характеристике роли исследователя (или, точнее, его работ) через *положение* в очерченном ранее пространстве поисков. Это положение, определяемое как множество содержательных решений, связывающих различные точки общего простран-

114

ства, мы обозначим как *пространственную схему* теоретического объяснения<sup>4</sup>.

Как можно понимать пространственный характер объяснения? Он имеет двойственное происхождение. С одной стороны, он вытекает из отношения между указанными, ключевыми для социального объяснения регионами: обыденной очевидности и методически конструируемого знания. Пространство означает расположение, и в данном случае теория характеризуется не через собственное строение, но через отношение к другим теориям. С другой стороны, на этом уровне мы сталкиваемся с пространственно-временным характером предельных категорий, который объясняется не только их уровнем общности, на котором уже сам язык обнаруживает свою пространственно-временную структуру. Его источник — два региона, конституируемых один в отношении другого, которые являют в своей связи область пространственных разрешений, заключенных в каждой отдельной теории. Очевидность — это в высшей степени определенная неопределенность и неразличимость, которой наиболее релевантно остенсивное полагание<sup>5</sup>. Метод же выступает — в чем сближались Вебер и Дюркгейм — инструментом прояснения интеллектуальной интуиции<sup>6</sup>, т. е. развертыванием и выявлением системы отношений в их наиболее полном, различимом виде. Таким образом, в значении, объединяющем оба признака, пространственная схема теории — это присвоенная конкретной стратегией объяснения часть общего пространства, которое предопределяет поиски собственной достоверности в социальных науках и упорядоченность референтного им социального мира.

Как допущение/отказ очевидности в ее объяснительной силе пространственная схема объяснения будет представлять собой один из вариантов разрешения связи между очевидностью и продуктами метода, т. е. противостоянием монолитного, неразличимого/несамотождественного, наполненного различиями. Но поскольку логически исходная схема или схема как нечто единожды данное и ставшее — только мотивирующая наше исследование иллюзия, говорить о схеме в точном смысле мы можем *post factum*, выявив образующие общее пространство различия во всем их разнообразии и функциональной связи. Работая с пространственными разрешениями связи очевидного/методически сконструированного, мы имеем дело прежде всего со стратегиями объяснения, т. е. с формами связи вводимого от лица социологии

115

объяснения с исторически заданными очевидностями, постулатами метода, вопросами обоснованности и пунктами сомнения. В таком случае выявить искомую схему можно, регистрируя операции, обращенные на эти элементы: отождествления, разрывы, импликации, инновации, не сводимые только к установлению отношений внутреннего/внешнего, ближнего/дальнего или верха/низа (как это предполагает модель непрерывного евклидова пространства, эксплуатируемая традиционными историко-социологическими классификациями). Именно эта работа лежит в основе проделанного исследования. Более подробно ее ход и детали содержания отражены в работе Бикбова и Гавриленко [12].

Пока не учрежден новый, устойчивый и признанный внутри и вне дисциплины регион достоверности, социальное объяснение нуждается в обыденном рассудке, но исторически, как это происходит в естественных науках, отталкивается от него благодаря методу. Статистическая концепция факта в социологии, во многом наследующая дюркгеймовской, недостаточна для его учреждения, поскольку устойчивость ему может придать не факт сам по себе, но технически (посредством метода) и социально (превращением в здравый смысл) обоснованная граница между фактом и не-фактом, отделяющая объективно сконструированный социальный мир от всех прочих миров и прежде всего — от обыденного. Для социального знания такая граница не может быть учреждена единожды, поскольку мир социологии имманентен социальному миру, в отличие от отношения, связывающего, например, мир физического знания и физический мир. Тем не менее горизонт, обеспечивающий социологии одновременно связь и условия разрыва с миром обыденной очевидности, исторически ограничен<sup>7</sup>. Именно потому, что работа, проделанная Фуко, направлена на разрыв с актуальной для современного мышления о социальном мире оче-

видностью, она выступает одной из вех, учреждающих отделение собственного региона достоверности гуманитарного знания.

Ключом для интерпретации работ Фуко, помещенных в пространство социологического поиска, может послужить основная проблема, которая переходит из «Слов и вещей» [25] и «Археологии знания» [20] в последующие работы, где конструкция знания рассматривается не из себя самой, но в связи с ее положением в пространстве стратегий присвоения и контроля (см., например: [14. С. 204]). Эта проблема присутствует одновременно как предмет анализа и поле описания; кратко сформулировать ее — и

116

здесь мы возвращаемся к одной из указанных в начале статьи «первых вещей» — можно так: воспроизводство порядка *в отсутствие* внеположенного ему основания. В таком общем виде проблему основания можно признать актуальной и для «археологий» (дискурсивный порядок), и для «генеалогий» (социальный порядок). Признать ее инвариантное воспроизведение в отдельных и различно оцененных самим Фуко исследованиях — значит обосновать возможность (по крайней мере, в этом случае) говорить о работе Фуко в целом, не оправдываясь «поздним периодом» или «отвергнутым им самим ранним», поскольку речь идет не о деталях содержания, но о схематике, на основании которой они реализованы во всем корпусе текстов.

Для выявления пространственной схемы работ Фуко мы воспользуемся его анализом власти, данным преимущественно в «Надзирать и наказывать» [18] и «Воле к знанию» [14]. По сравнению, например, с анализом эпистемологических классификаций в «Словах и вещах» [25], который в этом отношении не менее иллюстративен, «Воля к знанию» [14] имеет то преимущество, что проблема насильственного характера очевидности представлена непосредственно, через противопоставление тотальной, юридически определяемой «Власти» и конкретной, частной власти каждой из социальных областей<sup>8</sup>. Более того, если механизм действия эпистемы или исторического априори (в «Археологии знания» [20]) вообще не может быть объяснен — но только описан, то в «Воле к знанию» [14] (или в «Надзирать и наказывать» [18]) эксплицируются некоторые техники навязывания очевидности.

### Аналитика Фуко в отношении к очевидности: случай власти

В последующем рассмотрении мы намерены продемонстрировать, как в конструкции аналитики власти работает положение: власть — это очевидность, обеспеченная механизмом, который позволяет в каждом отдельном случае ее навязывать<sup>9</sup>. В работе Фуко это положение можно обнаружить на нескольких уровнях: на уровне действующей и направляющей последующую аналитическую работу метафоры, на уровне исторического описания, наконец, на уровне работы с идеальными объектами, т. е. на уровне прояснения пространственной схемы, явленной в квазипонятий-

117

ных определениях власти. Воспроизведенное в нескольких различающихся по принципам построения контекстах, это положение приобретает «силу существования» — совместное действие и частичная взаимодополнительность уровней дает эффект «очарования» пророческим текстам Фуко, который производит собственную, противостоящую обыденной очевидность.

Метафора очевидности, предоставляющая наиболее широкие границы последующему анализу, дана в работе Фуко через оппозицию прозрачности/полумрака. Он инверсирует привычное и очевидное противопоставление света/мрака, в котором положительный абсолют принадлежит полюсу света. Фуко вводит в действие романтическую логику, перенося ее из области воображаемого на исторический материал. Эпоха света, т. е. Просвещение, с ее заботой о подконтрольной прозрачности, об изгнании ненормализуемой темноты и избавлении от неясности, приобретает агрессивное звучание, тогда как исторически первородный и гонимый полумрак — самой логикой направленной на него агрессии — превращается в символ искореняемого во имя механической эффективности человеческого и натурального [15. С. 153]. Образ плодотворного полумрака составляет одну из опор дионисийской ориентации работы Фуко, на которую указывает В. П. Визгин [16]. Учреждающий ее примат чувственно данного и переживаемого, противопоставленного разумному и упорядоченному<sup>10</sup>, ссылается на исчезнувшую в мифической истории непосредственную достоверность чувства. В этом смысле имплицитный миф о первородном и порождающем полумраке, присутствующий в метафорическом плане работы Фуко, оказывается зеркальным антиподом мифа об общественном договоре и обусловленном им прогрессе<sup>11</sup>. Однако оппозиция чувственного/разумного дистанцирована у Фуко от самодовлеющей игры мифо-политического воображения. Более того, она неочевидна в тексте работы, будучи скрытой в теле исторического описания и производимого анализа. Ее присутствие раскрывается как первый импульс в критике очевидности социального порядка, которая противопоставляет представлению, поддерживающему модус универсального и необходимого, представление о пространстве исторически возможных, но не реализовавшихся исходов.

Относя современную форму власти, в которой сочетаются очевидная юридическая и незаметная дисциплинарная формы контроля социального тела [17], к определяющей ее эпохе и логи-

118

ке Просвещения и предшествующим экспериментам, генеалогический анализ позволяет проследить условия ее фиксации в качестве универсальной, а также механизмы придания уже самому этому сочетанию очевидного характера. Такое отнесение, лежащее в основании метода, позволяет устанавливать структурные подобия в разрозненных сферах наблюдения<sup>12</sup>. Фуко пользуется им, чтобы продемонстрировать историческую смену модели контроля исключений моделью повсеместного надзора за нормальностью [18. С. 306-307] и превращение юридической модели власти в «естественно» воспринимаемую [14. С. 186-191], нормализацию представлений о сексе через дискурс, центрированный на модели семьи [14, с. 208-214], или

превращение тюрьмы в очевидную форму наказания [18. С. 338-372]. Вместе с тем, представляя становление механизма дисциплинарного общества, Фуко продолжает разворачивать в историческом описании оппозицию исходного, гонимого, скрывающего полумрака/искусственного, навязанного, разоблачающего освещения. Например, говоря о приобретении надзором роли основного инструмента контроля в казарме, школе, тюрьме или на фабрике, Фуко указывает на повсеместную рационализацию пространства, во имя эффективности превращающую недоступное взгляду в принципиально обозримое [18. С. 248-284]; т. е. в ключевых моментах, как в случае паноптизма, метафорическая убедительность на уровне исходных допущений продолжает доминировать над точным описанием. Принципиально, однако, что Фуко помещает метафорическую оппозицию исходного полумрака/повсеместной доступности взгляду в контекст ее исторического происхождения. Именно через это направленное на собственные категории отнесение исторически неопределенный полумрак утрачивает роль первоначала или основания порядка, поскольку носитель представления об истории оказывается сам в ней размещен<sup>13</sup>.

Прежде всего, Фуко указывает на принципиальное значение оппозиции для агентов Просвещения: «О чем, в действительности, мечтал Руссо, и что вдохновляло многих революционеров? Это была мечта о прозрачном обществе, видимом и четком во всех его частях, мечта о том, что более не будет существовать зон темноты, зон, установленных привилегиями королевской власти или прерогативами отдельных корпораций, зон неупорядоченности» [15. С. 152]. Метафора разоблачающего света выражала практическую диспозицию, направленную на изменение политического

119

порядка и исходившую из страхов и ненависти к «неосвещенным комнатам», «где зрели пристрастные политические акты, монаршьи капризы, религиозные предрассудки, заговоры тиранов и духовенства, эпидемии и иллюзии невежества» [15. С. 153]. Выделив оппозицию света/тени как практическую метафору французских просветителей и революционеров, Фуко показывает, как реализованная в ней логика разрушения механизмов наследственного Старого порядка — который отчуждает привилегии в пользу меньшинства авторитетом центра, ускользающего от мнения и суждения большинства, — приводит в более поздних проектах, в частности в бентамовом, к отчуждению, в свою очередь, любого возможного господствующего от механизмов господства и отчуждения [15. С. 158]<sup>14</sup>. Занимая в генетическом исследовании позицию историка взгляда, Фуко становится на имманентную логике Просвещения точку зрения: признавая свободы, открытые Просвещением, и говоря о произведенных им дисциплинах [18. С. 326], он оценивает коренящиеся в истории и исключенные из настоящего шансы как практический агент, непосредственный участник истории<sup>15</sup>.

Рассматривая с этой позиции становление механизмов, которые в ходе функционирования превратили упорядоченное эффективностью действие в универсальную схему настоящего, он имплицитно противопоставляет преформированную этими механизмами рационализированную очевидность непосредственной чувственной данности, к возможности которой он приходит через критику первой. Иначе говоря, в рамках аналитики рационализированной очевидности в качестве асимптотической точки противостоит чувственная *очевидность* — доступность взгляду, не деформирующему пространство наблюдения интересами контроля. Обширные описательные фрагменты, наполненные «впечатляющими» подробностями в «Надзирать и наказывать» [18], картины фабричного труда в данных позже интервью, образы сексуальной раскрепощенности и сдержанности в «Воле к знанию» [14] и т. д. являются попыткой получить доступ к тому непосредственно достоверному, которое скрадывается насаждаемым с XVIII в. пристальным взглядом. То, что могло бы восприниматься и воспринималось до Просвещения как непосредственное, но что впоследствии было опосредовано его рациональной схематизацией, становится тем преимущественным объектом реконструкции, на который направлен генетический метод. В рамках метода прозрач-

120

ность/полумрак, отнесенные к исторической практике, трансформируются в эпистемологическую оппозицию навязанной очевидности/непосредственной достоверности.

Именно это неявное противопоставление позволяет лучше понять, почему основная задача как археологии, так и генеалогии Фуко сформулирована на языке гуссерлевской феноменологии, на первый взгляд мало подходящей к истории: *чистое описание* группировок событий в общем пространстве дискурса [20. С. 38-39] или установление специфической области, образуемой отношениями власти [14. С. 109, 181], при этом отношениях «самыми непосредственными и самыми локальными» [14. С. 198]. И здесь и там из описания выпадает синтетическое основание традиционной истории — временной ряд и вообще схема последовательности каузально связанных событий. В его отсутствие значение конкретного дискурса или формы власти устанавливается через отнесение к порождающей схеме синхронного горизонта, которая, в свою очередь, может быть отнесена к схеме другого синхронного горизонта, производящего иное значение дискурса или иную форму власти<sup>16</sup>. Прерывность между синхронными горизонтами, которой подчиняется также восприятие и мышление историка, адекватное лишь в границах актуального горизонта, позволяет и одновременно принуждает его пользоваться в качестве первого инструмента способностью воображения, направленной на порядок исследуемой области через погружение в ее материал и артикулируемой впоследствии в визуальных (пространственных) терминах как наиболее адекватных синхронному взгляду. В этом случае решающее значение приобретает вопрос о границе горизонта, звучащий одновременно как вопрос о порядке и условиях его прерывности. Непрерывный перенос наблюдения, незаметно нарушающий синхронность горизонтов, препятствует достоверному объяснению, поскольку вместе с наблюдением, точнее, вместо него, проецирует в исследуемую область общие схемы, которые подменяют ее собственный порядок иллюзией надысторического единства. Отсюда — подготовка пространства для непосредственного наблюдения, которое позволяет выявить образующие горизонт чистые формы, предполагает сначала

«расчистку места», т.е. разрушение очевидных представлений о дискурсивных единствах [20. С. 31] или форме власти [14. С. 181], связывающих воображение ложными общими схемами, а затем введение заново

121

во сконструированной аналитической сетки [14. С. 191; 20. С. 38].

При всех методологических возражениях, которые может вызывать техника феноменологического созерцания, транспонированная в историю, принципиальную роль сохраняет отношение, которое аналитический метод устанавливает с обыденной очевидностью. В обоих случаях Фуко настаивает на том, что новая аналитическая классификация, вводящая порядок через множественность отношений («пространство рассеивания», на языке «Археологии знания» [20. С. 19]), вместо того, чтобы рассматривать его как централизованную систему вещей, противостоит сложившемуся порядку господства, за очевидностью которого более или менее явственно обнаруживается игра интересов, в ходе которой тот был навязан. В аналитике власти ключевой выступает следующая формула отнесения: теоретическая структура привычного (юридически-дискурсивного) представления «является тем кодом, в соответствии с которым власть себя предъясняет и в соответствии с которым, по ее же предписанию, ее нужно мыслить» [14. С. 188]. Отталкиваясь от нее, мы можем дополнить метафорически и исторически заданное объяснение его собственно аналитическим, контрочевидным доопределением, апофатическая схема которого определяет власть как нечто, не сводящееся к подавлению, не юридическое, не запрещающее, не исключающее, не обладающее непрерывностью, а также подобием иерархических уровней и центра [14. С. 182-184]<sup>17</sup>.

1. Уже в способе контекстуального определения власти можно отметить ее обращенность на себя<sup>18</sup> — она оказывается отношением с самой собою, т. е. самореферентным событием, говорящим о себе и себя представляющим<sup>19</sup>. Эта же самоотнесенность выступает условием навязанного ее функционированием очевидного представления о себе. Являясь самореферентным и самопредставляющим отношением, власть, лишенная признаков «вещи», участвующей в «играх» присвоения, обмена, распределения [14. С. 194], не является и свойством, которое может «принадлежать» или быть атрибутировано конкретному социальному агенту, классу или группе [18. С. 41-43].

2. Лишенная одновременно свойств присваиваемой вещи и чего-то, определяемого через иное, власть приобретает характер субстанции, но — парадоксальным образом — субстанции, которая не является причиной себя самой. В самом деле:

122

а) С одной стороны, власть — это «множественные отношения силы, которые имманентны области, где они осуществляются и которые конститутивны для ее организации» [14. С. 192]. И здесь же под властью следует понимать «игру, которая путем непрерывных битв и столкновений их [отношения силы] трансформирует» [14. С. 192]. Иными словами, воспроизведены признаки субстанции [22]: область отношений власти совпадает с областью отношений силы, а власть предстает игрой, которая их (т. е. себя) трансформирует — сила в изменении тождественна себе. Это позволяет Фуко задать власть не через различие власти от невласти и не через отождествление с чем-то другим, но через ее нетождественное тождество с самой собою.

б) С другой стороны, если Фуко, по образцу Спинозы, последовал бы субстанциалистской логике описания эманаций Бога-природы, области актуализации силы относились бы к ней как модусы<sup>20</sup>, тогда как Фуко утверждает прямо противоположное. Раскрывая номиналистский тезис о власти как не более чем имени «сложной стратегической ситуации», он говорит: «Власть повсюду не потому, что она все охватывает, но потому, что она отовсюду исходит. И «власть» — в том, что в ней есть постоянного, повторяющегося, инертного и самовоспроизводящегося, — является только совокупным эффектом, который вырисовывается из всех флуктуаций...» [14. С. 192]. Вопрос о порождающем характере «власти» инверсируется: из конечного условия порядка во всякой социальной области она превращается в его собирательную характеристику. Потеряв роль генетической первоосновы, «власть» становится именем структуры каждой области, а ее самоидентичность оказывается следствием не сущностного превосходства, но подобия всех социальных упорядочений.

3. Несамотождественная субстанция власти не внеположена всем частным социальным областям, но имманентна им [14. С. 192—193]<sup>21</sup>. Оставаясь такой, она оказывается одновременно источником и результатом порядка: «Отношения власти не находятся во внешнем положении к другим типам отношений, но имманентны им; они являются непосредственными эффектами разделений, неравенств и неуравновешенностей, которые там производятся; и, наоборот, они являются внутренним условием этих дифференциаций» [14. С. 194]. Имманентная всякой социальной области, власть воспроизводит такой порядок, в котором содержится и наиболее соответствующая ему форма представления —

123

очевидность этого порядка, своим существованием обязанная прежде всего борьбе за приемлемое самопредъявление (например, интерес монархии в производстве юридически-дискурсивной модели [14. С. 188-189]).

В общем виде пространственная схема представленного здесь определения власти оказывается структурно подобной модели *топологического* пространства, в котором исходное множество (очевидный порядок власти) является элементом семейства образованных на его основе подмножеств (анализ порядка), в числе которых — множества, образованные пересечением исходного множества с получившимися на его основе (анализ условий его очевидности)<sup>22</sup>. Предъявляя через серию дифференцирующих разрывов топологию власти как комплекс отношений, очевидной и одновременно частной формой которого выступает закон, аналитическое объяснение стремится к тому, чтобы противопоставить себя построенной на законе господствующей классификации, исключить ее из собственного основания<sup>23</sup>. Движение к самодостаточности и к чувственно данному, где ставкой выступает неочевидное определение очевидности и



ее условий, избегает родо-видовой классификации социального мира. В пространстве логически устойчивых дидактических классификаций рожденное им объяснение может представлять «сбивчивой» и чувственной речью, несмотря на пророческое очарование. Однако именно в этой неокончательной логической упорядоченности заключается ее производительная сила. Делая метафору исходного полумрака основой непосредственной данности в описании, а свойства последней — основой определения власти через саму себя, эта стратегия сохраняет за воображением исследователя возможность отвергнуть предопределенный или навязанный извне порядок. Если стратегия аналитики и претендует на построение обращенной на себя области знания, имманентной миру обыденной очевидности, — т. е. воспроизводит в своем функционировании формальные признаки власти, то производимый ею порядок, основанный на схеме несамотождественной субстанции, не может достичь логической полноты, пока сохраняет практическую связь-через-разрыв с миром очевидности. Подобно тому, как динамически противостоят полюса оппозиции рационализированной очевидности/чувственной данности, родо-видовой классификации «вещей» социального мира, гомогенизирующей их логикой внешнего присвоения, противостоит

124

стратегическое, т. е. многозначное и логически противоречивое объяснение, каждый раз вскрывающее формы очевидности, производимые вновь возникающими конфигурациями сил и интересов.

### Место аналитики в пространстве социологических поисков

Вводя в объяснение парадокс несамодостаточной субстанции, аналитика препятствует обыденной очевидности в социальном объяснении как в ее политическом значении (иллюзия производящего центра), так и в предоставляемой ею «ясности» — полной самотождественности и понятности без понятий. Разрыв с моделью централизованного государства, прозрачного и повсеместно доступного для наблюдения социального тела предполагает автономное, не зависимое уже от политического, а не естественно-научного, объяснение. В этом смысле отсутствие внеположенных социальному порядку оснований, допускаемое аналитикой, оказывается собственным социальным основанием интеллектуального представления о социальном мире. Определение отношений власти как имманентных всякой рассматриваемой области (в противовес допущению о наличии единого внешнего им центра), тезис о производительном (а не только репрессивном) характере власти, наконец, критика юридиклизма производят принципиальный разрыв с обыденно-политическим взглядом на социальный мир, противопоставляя собственную достоверность результатов, полученных в аналитическом, использующем историческую критику, исследовании, правдоподобию навязанных извне определений. Топологическая пространственная схема выступает здесь своего рода системой безопасности, которая гарантирует, что вводимая ее посредством классификация социального мира не будет редуцирована к самоопределениям институционального политического порядка: «всеобщей вещи», однородному и равномерно достижимому социальному пространству, власти как объекту собственности (что можно в отчетливой форме обнаружить, например, у Парсонса).

Принимая «всеобщие» категории: «семья», «государство», «право», «секс», «власть» — только как имена пучков отношений — и содержательно определяя их в синхронном горизонте, т. е. изнутри области, предоставляющей и одновременно ограничивающей их реальность, аналитика вводит собственное измерение в

125

социальное тело. В отличие от действия веберовского понимающего метода это измерение образуется не прояснением очевидности, а критикой ее технических условий. Тем самым в аналитике снимается вопрос об истинности/ложности отдельных представлений и обосновывающих их «первых вещей»: сама по себе юридически-дискурсивная модель не более ложна, чем топологическая, — каждая из них вводится из перспективы, определенной различающимися условиями и частными интересами. Вторая *предпочтительна* для социологического объяснения именно потому, что соответствует его имманентному интересу в установлении собственного и особенного региона достоверности, отличающего социологию от политического здравого смысла

В свою очередь, вопрос об интересах аналитика власти, непосредственно возникающий вслед за утратой им абсолютной точки отсчета, заставляет видеть в его собственном взгляде последнее основание учреждаемого им социального порядка. Топологическая схема, доводящая принципы имманентности власти и обращенности ее на себя до их полноты, предполагает введение в пространство исследования самого исследователя, т. е. анализ его собственной вовлеченности в социальные (властные) отношения. «Историческая онтология» Бурдьё и аналитика Фуко, построенные топологически, предоставляют открытую схему пространственных разрешений между методом и очевидностью, где вопрос об объективности не замкнут в границах объекта, но предполагает анализ учреждающей его субъективности. Для Фуко — это прежде всего исторический горизонт, производящий техники субъективации и индивидуализации. Для Бурдьё — это условия социального обмена, или структура поля, усвоенная в форме диспозиций и организованная как габитус, порождающая практики структура [23]. Зафиксированный в общем виде уже Мангеймом регулятив учитывать перспективы и обнаруживать за ними интересы (в том числе, собственные), у Фуко и Бурдьё становится основой исследовательской практики: при всех различиях, заложенных в стратегиях обоих исследователей, объединяющая их топологическая схема в качестве критерия достоверности вводит объективацию классификатора-производителя объектов<sup>24</sup>. Но в отличие от Мангейма анализ условий собственного мышления рассматривается не как освобождение предсуществующего мыслящего «я», но как учреждение собственного мышления, направленного на достоверность, — специфический интерес

126

интеллектуальной практики. Такое определение условий достоверности наряду с обращением к социальному смыслу автономии оказывается наиболее радикальным вкладом — в форме исторической самообъективации у Фуко и собственно социологической у Бурдьё — в поиск оснований социального знания.

## Примечания

<sup>1</sup> Здесь следует отметить отличие проблемы упорядоченности социального мира (как системы отношений) от вопроса об основании социального порядка (как системы норм и ценностей), поставленный Парсонсом и решенный им через репризу неокантианской схемы — оппозицию нормативного/фактического (статистического) порядка [2]. Предлагая овященный историей дисциплины ответ в качестве универсального, Парсонс вслед за Риккертом связывает мышление о вещах с их «сутью» (см. далее), тем самым оставаясь в рамках дидактического и абстрактного различия природы и культуры. Соотнося социальное (культуру, нормы) и не-социальное (природу, факты), Парсонс изначально выводит за рамки объяснительной схемы один из полюсов учреждающей ее оппозиции, что лишает ее динамического начала — нормативный порядок системы оказывается стабилен силой логики объяснения. Проблема же условий упорядоченности охватывает более узкий, но разнообразный спектр вопросов, поставленных к социальному миру изнутри, т. е. размещающих различные полюса объяснительной схемы в рамках социальной логики: например, власть/знание у Фуко или поле/габитус у Бурдьё (см. подробнее [3. С. 16—19])-

<sup>2</sup> Для того чтобы пространство поисков не осталось лишь абстрактным образом и чтобы указать на тот контекст, в котором может идти речь об использовании работ Фуко, представим иллюстративный набросок структуры этого пространства в период становления.

Из стратегий достижения собственной достоверности социальных наук, которые отправлялись от горизонта естественных наук, можно выделить две принципиальные. Первая, развертываясь в субстанциалистской логике, связывала особенность гуманитарного знания преимущественно с особенностями описываемой им «природы» — речь идет прежде всего о введенной Виндельбандом оппозиции наук о духе и наук о природе с вытекающим из нее различием идиографического и

127

номотетического методов. Попытка Риккерта ввести наряду с материальной противоположностью двух видов наук (природы и духа) их формальную противоположность (естественно-научного и исторического методов) [4. С. 54] позволила удвоить понятийный строй, ранее данный в оппозиции духа/природы: культура/природа, история/естествознание. Однако это удвоение, призванное обозначить специфику «полюсов» *мышления* [4. С. 46], лишь усилило тезис о различии в *общности* определяющих его «вещей» — природы и ценностей, выделяющих из природы объекты культуры и, в конечном счете, сводящихся к способности морального суждения [4. С. 55—56]. Сообразно сущностному делению «вещей» методы двух видов наук были противопоставлены логически: естествознание генерализует [4. С. 69], а история индивидуализирует [4. С. 75]. Таким образом, вслед за противоположностью объектов природы и объектов культуры различие направленных на них методов предстало не более чем «естественным» следствием, или «логической сущностью наук» [4. С. 75].

Вторая стратегия, содержательно определенная не вопросом природы, а вопросом познаваемости, была направлена преимущественно на метод: Дюркгейм предлагал пользоваться в социологии анализом сопутствующих изменений в противовес прямому установлению причинно-следственных связей в естественных науках [5. С. 144]. В отличие от риккертовой схемы, где метод *выводился* из «природы» объектов культуры, в схеме Дюркгейма метод *отправлялся* от социальных фактов, характеризующих не через сущностное отличие, а через функциональный признак (принудительное действие на индивидуальное сознание [5. С. 30] и вытекающую из него инвариантность [5. С. 37]). Эта стратегия оказалась «более социологичной» в контексте интересов последующих поколений исследователей, поскольку отвергала (и здесь снова в отличие от риккертовой) монографическую (т. е. «индивидуализирующую») логику [5. С. 98] и одновременно отделяла причину от функции [5. С. 109]. Несмотря на то что титульной задачей социологического метода вслед за естественными науками Дюркгейм называл анализ причин, здесь же он признавал: «Постоянное сосуществование изменений... само по себе есть закон, каково бы ни было состояние явлений, остающихся вне сравнения» [5. С. 144]. Таким образом, условием социологического знания оказывался не просто единый метод, но метод, признающий в качестве достаточного и при этом достоверного результата уже

128

только вероятностные связи между явлениями, избавленные от принудительного усмотрения в них причин и следствий, противопоставленные связям, дающим предмет в обыденном мышлении (или в предпонятиях [5. С. 55]). Эта вторая стратегия, отправлявшаяся от горизонта естественных наук, конституировала собственно научный метод социологии, поскольку не только декларировала единство научной практики (что делал и Риккерт [4. С. 46]), но сама производила результат (исследования «Самоубийство», «Элементарные формы религиозной жизни»), подчиняющийся современной общенаучной логике, принцип которой был тогда же сформулирован Кассирером: установление объективных и при этом функциональных, а не причинных связей. (В конечном счете, и в риккертовом указании на историю как субстанцию общества можно усматривать ту же попытку объяснения за пределами причинно-следственной модели. Однако использованное в этих целях чисто логическое противопоставление генерализующего/индивидуализирующего привело к утрате основания для последующего синтеза: «отнесение к ценности» устанавливало непосредственную связь уникального события с идеальным объектом, отменяя существование структурных инвариантов, способных составить основу социологической классификации.)

Две другие стратегии отсылали к горизонту обыденной очевидности и в той или иной степени — к политической и религиозной логике, лежащей в его основе. Этот вектор (обращение к обыденной очевидности) в одной стратегии сам представляется вполне явным и очевидным, будучи задан не только тематически, но уже в самих названиях работ, например «Идеология и утопия». Воспринимая другую стратегию, на него редко обращают внимание, но не в силу его спутанности и темноты, а, напротив, в силу его прозрачности и основополагающей в ней роли. Эта «другая» стратегия — развернутая Вебером схема понимающей социологии. Представляя понимание как основную технику социологического метода, Вебер указывал на условие достоверности ее результатов: на «очевидность» целерациональной интерпретации [б. С. 495], кристаллизующей всю картину социального мира. Очевидность в постижении адекватной связи цели и средств (определение целерационального действия [б. С. 495]) обосновывалась единством смысла общественно-ориентированного действия [б. С. 517], в свою очередь, обеспеченного согласованностью соотношенных друг с

129

другом индивидуальных перспектив [б. С. 509]. Каузальная интерпретация, устанавливающая этот смысл в качестве мотива конкретного действия, как и у Дюркгейма, признавала достоверным не только собственно причинное, но и вероятностное объяснение [7]. Однако метод в отличие от категорий оказывался не принципиален для выявляющей смысл интерпретации. Более важным становился ряд содержательных соответствий в понимании смысла действующими индивидами и социологом. Объективным коррелятом очевидности общественно ориентированного действия выступало не что иное, как сфера целерационально «сформулированных» установлений [б. С. 511] — будь то политический порядок, имплицитно основанный на общественном договоре (как если бы юридически оформленном [б. С. 515—516]), или политические институты, принудительно обобществляющие действие [б. С. 539]. Разрыв в понимании единого смысла научным/обыденным мышлением, введенный через оппозицию ученого/торговки овощами, указывал три дифференцирующих признака социологического понимания, при этом только один, последний, был назван решающим: расчет, метод мышления, ясность [8]. Его посредством Вебер указывал на конституирующую (прежде всего, политическую) роль собственного мышления: целерациональность, имплицитно содержащаяся в установленном порядке, через введение идеального типа становилась эксплицитной, т. е. очевидной. Таким образом, условием социологического понимания оставался исходный общий смысл и обыденное/социологическое полагались двумя формами его существования: скрытой и явной. (В истории развития этой линии можно указать на другую социологическую схему — феноменологию Шюца, исходящую из отличающегося понимания очевидности, но тем не менее также сводящей социологию к представлению об обыденных представлениях.) Отсутствие метода последовательного анализа, невнимание к делению наук и отличиям социологического понимания смысла от обыденного в схеме, предложенной Вебером, определялись постоянным возвратом в рамках понимающей социологии к ее основанию — к очевидности смысла социального действия, занявшей место отсутствующего основания синтеза в риккертовом «отнесении к ценности».

Наконец, стратегия, предложенная Мангеймом, исходила из сомнения в роли очевидности обыденного (политического) сознания как основания достоверного синтеза. Отправной в

130

этой схеме выступила связь идеологии/утопии — систем отклонения восприятия и мышления, захватывающих как сознание господствующих, так и угнетенных [9. С. 40]. Опираясь на различие идеологии частичной (партийной) и тотальной (определяющей горизонт возможного мышления в данную эпоху) [9. С. 56—57], Мангейм ввел общие тезисы о перспективизме познания, зависящего от положения групп в социальном порядке [9. С. 31—34], и о ложном сознании как отстающем от новой действительности [9. С. 85]. Введение в качестве общих понятий тотальной идеологии и ложного сознания устанавливало вектор социологического объяснения в отношении двух оснований синтеза: ложной, прежде всего частичной, политической очевидности (точка отталкивания) и истинных схем, получаемых через ее тотализирующую социальную критику (точка притяжения). Таким образом, сама социология как критический проект превращалась в классификацию типов сознания и систему их отнесения к социальным ситуациям. Метод, подчиненный этой задаче, включал две основные линии: 1) анализ, близкий к психогенетическому, раскрывающему «всю совокупность связей», в которой формируется опыт индивида [9. С. 28], и 2) установление структурных подобий («причисление») частных аспектов мышления и течений социальной мысли по образцу искусствоведения [9. С. 256—257]. Ориентация на искусствоведение и отчасти на психологию (а не на естественные науки) в определении метода получения достоверного знания в социологии особенно интересна, поскольку она не только не сопровождалась отрицанием общенаучной логики, но и, более того, прямо опиралась на критику неокантианского тезиса об уникальном (индивидуальном) как основании социальных наук. Мангейм в явном виде противопоставил свой метод схеме, введенной неокантианцами: он указал на некорректность оппозиции исторического/систематического [9. С. 173], критикуя концепцию изолированного индивида [9. С. 30—31] и предложив содержание исторического рассматривать как социальное (а не индивидуальное — в отличие от Риккерта и Вебера) [9. С. 72].

В качестве производителя имманентного объяснения («Для того чтобы работать в области социальных наук, необходимо участвовать в социальном процессе...» [9. С. 46]) социолог оказывался не менее прочих носителей социального знания подчинен принуждающей силе идеологии (или утопии), и в свете этого факта доступность общих социальных смыслов

131

Мангейм рассматривал прямо противоположным Веберу образом. В движении к достоверности эта доступность, или очевидность, оказывалась не исходным и одновременно конечным основанием синтеза, а

пунктом постоянного и при этом негарантированного преодоления, движения к «целостному пониманию» [9. С. 92]. Наряду с обыденным «порядком установлений», который веберовская понимающая социология только проясняла, эта стратегия обосновывала второй, критически построенный и современный порядок, обладавший уже собственно социологическим содержанием. Несмотря на возможность идеальной (тотальной) точки наблюдения, допускаемой Мангеймом прежде всего самой социальной задачей исследования: отделением истинных/ложных типов мышления и схем для одного и того же времени [9. С. 83] — и признанием социальной неукорененности интеллигенции [9. С. 132] (с вытекающей из нее миссией познания [9. С. 136—137]), эта стратегия предполагала исследование собственного сознания путем самоконфронтации и раскрытия частичности собственной перспективы [9. С. 79].

При всех указанных различиях и неучтенных подобиях (например, объединяющее все четыре схемы признание объективного статуса представлений) можно радикализовать тезис, указав, что реализованные в этих стратегиях «первые вещи», несмотря на несовпадение времени и места, конституировали единое — но при этом организованное не кумулятивно, а по принципу семейного сходства — пространство поисков собственной достоверности социального знания. Более того, можно утверждать, что основные линии напряжения, заложенные в строение этого пространства: отличие методов сложившихся наук и собственного метода социологии и сводимость/несводимость социологического знания к истине обыденной очевидности — до сих пор радикально не переопределены, а значит, не устранены из логики социологического объяснения.

<sup>3</sup> Именно это делает более актуальными сегодня стратегии Дюркгейма и Мангейма, чем Риккерта и Вебера.

<sup>4</sup> Теоретическое взято здесь из соображений актуальности, т. е. исходя из предмета и уровня нашего рассмотрения: социологического объяснения в форме теории и проблемы порядка. Точно так же, как о теории, можно говорить о пространственной схеме техники исследования или стиля представления — если установить для них логико-историческое единство, в котором они приобретают значимые черты.

132

<sup>5</sup> «Обыденный человеческий рассудок имеет свою собственную необходимость: он утверждает свое право с помощью только ему одному подвластного оружия. Это — ссылка на свои претензии и сомнения как на нечто „само собой разумеющееся“» [10].

<sup>6</sup> «Открытия обязаны тому, чего не дает метод — силе гения... Но если метод не достаточен сам по себе, он необходим в науке: он для разума является тем же, чем является инструмент для руки» [11].

<sup>7</sup> Подробнее см.: [3. С. 19], а также [13].

<sup>8</sup> Можно утверждать, что базовой оппозицией, обосновывающей объяснение Фуко, является: реальная локальная власть/ложная, скрывающая реальную, всеобщая «Власть». Подробнее о пророческой стратегии Фуко, построенной на этой оппозиции, см.: [12. С. 41, 46].

<sup>9</sup> Как будет видно из дальнейшего и как можно видеть уже в случае основополагающей для аналитики оппозиции локальной/всеобщей власти, принципиальное значение имеет то, что этот комплекс условий не образует некоторого изначального единства, произведенного общим принципом или управляемым из одного центра. Фуко настаивает на этом, противопоставляя свою схему власти юридически-дискурсивной модели [14. С. 184, 197—199]. Более того, отсутствие основания, внеположенного социальному миру, как и миру дискурса или власти, выделенное нами в качестве опорного допущения работы Фуко, в контексте проблемы изоморфизма оснований социального знания и социального порядка оказывается радикальным ответом — причем ответом социальным, отсылающим к факту автономии, — направленным прежде всего против политической тематизации и самотематизации интеллектуального мира.

<sup>10</sup> Прослеживая игру с инверсией света в рамках романтического противопоставления дионисийского/аполлонического, уместно иметь в виду другое обозначение Просвещения, на котором также играет метафора, используемая Фуко, — «эпоха разума».

<sup>11</sup> Иными словами, если в дальнейшей, собственно аналитической работе Фуко рассматривает возможность порядка вне учреждающего его основания, то на уровне исходной метафоры это основание еще присутствует как исторически неопределенный полумрак — отсутствие полного социального и познавательного контроля над социальным порядком.

<sup>12</sup> Указывая на установление структурных подобий, мы вновь возвращаемся к отсутствию той единой системы (или центра), в отношении которой наблюдаемые формы организации Фуко

133

мог бы рассматривать как частные случаи. Говоря о «расползании», «роении», распространении модели, он указывает на семейное сходство, которое имеют между собой различные реализации порядка и контроля, построенные по функционально подобным проектам. Эта модель не везде воплощена в неизменном наборе черт, но несет в себе принцип, сближающий данный случай с прочими.

<sup>13</sup> Таким образом, в отличие от традиционной истории, в которой практическое отношение к описываемым событиям, обязанное инвестициям воображения и опоре на как если бы универсальное основание настоящего, выносится с позиции, возвышающей историка над всей картиной событий, здесь формой практической вовлеченности в предмет описания становится позиция в рамках исторически определенной оппозиции.

<sup>14</sup> Речь идет и о последующем социальном воплощении «аппарата тотального и циркулирующего недоверия» в отсутствии абсолютной точки отсчета, ранее отождествлявшейся с фигурой монарха [15. Р. 158].

<sup>15</sup> Иными словами, реконструируя логику устранения революционерами и их последователями условий наследственного господства, он вместе с тем показывает, как во имя эффективности было принципиально сужено пространство возможных исторических исходов из той неопределенности порядка, которую это

господство обеспечивало. При всем различии содержательной оценки Просвещения в текстах сборника «Власть/Знание» и в статье «Что такое Просвещение» [19] работа Фуко на всем своем протяжении строится на имманентном соучастии в Просвещении, каким оно реализовано в современном социальном порядке. Если в последнем случае Просвещение — уже как свет в положительном смысле философов — рассматривается в качестве производительного условия собственной интеллектуальной и критической практики, то и в первом случае оно выступает таким же условием, с той лишь разницей, что оно предоставляет практике уже готовую форму, а не открывает путь к свободному самоконституированию. Можно видеть, что в этой оппозиции преформированности/самоконституирования Фуко не разрушает обозначенной в «Надзирать и наказывать» оппозиции дисциплины/свобод, а только избирает для рассмотрения (уже как философ, а не как историк взгляда) ее второй полюс.

" При этом сам горизонт, рассматриваемый в целях выявления порядка как внутренне неоднородный и прерывистый, опреде-

134

ляется через оппозиции: сеть властных отношений/социальное тело, властные стратегии/дискурс знания, формы сексуальности/дискурс власти и т. д. Отнесение элементов одного полюса к элементам другого раскрывает внутренний порядок горизонта, например: «Диспозитив сексуальности следует мыслить, отправляясь от современных ему техник власти» [14. С. 257]. В отличие от риккертова исторического метода, где ценность и действие оказываются прямо соотнесенными единичными событиями, здесь в качестве основания синтеза выступает полученная (и с самого начала предполагаемая) собственная упорядоченность горизонта. Чтобы обеспечить ее адекватную реконструкцию, в исследовании используется ряд ограничительных процедур, распространяющихся, как в гуссерлевском методе, прежде всего на «метафизические допущения», т. е. на общие схемы, которые подменяют и заслоняют непосредственно являющееся содержание области восприятия (см. далее о «расчистке места»).

<sup>17</sup> Предложенный перечень «не» Фуко связывает через разрыв одновременно с обыденным представлением [14. С. 181] и с традиционным «для истории Запада» способом мышления о власти [14. С. 182]: обыденное результирует историю формирования юридического представления как всеобщего, обеспечивая «легкость», с которой оно принимается [14. С. 185].

<sup>18</sup> Власть скрывает значительную часть себя [14. С. 186], формой приемлемости власти является запрет [14. С. 186] (запрет — форма представления себя инстанциями политической власти [14. С. 186]), власть взяла на себя заботу о жизни людей «как живых тел» [14. С. 189].

<sup>19</sup> Ж. Делёз, представляя тезис Фуко о власти как силе (о чем — далее), отмечает, что из самого происхождения силы как внешнего проистекает «отношение силы к самой себе, способность ее воздействия на саму себя, воздействие самости на самость» [21].

<sup>20</sup> «Под модусом я разумею состояние субстанции (Substantiae affectio), иными словами, то, что существует в другом и представляется через другое» [22].

<sup>21</sup> Признак имманентности власти обнаруживается в контексте всех ее ключевых определений: власть как имманентная дискурсу признания [14. С. 162], стратегии власти, имманентные воле к знанию [14. С. 175], точки власти как имманентные обществу [14. С. 193], отношения власти как имманентные другим социальным отношениям [14. С. 194], сопротивление

135

как имманентное власти [14. С. 196], точки сопротивления как имманентные отношениям власти («неустрашимое визави») [14. С. 197], власть, имманентная телу (т. е. другим областям отношений) [14. С. 200].

<sup>22</sup> Подробнее см.: [12. С. 44-45].

<sup>23</sup> Как мы указывали ранее, явным образом противопоставляя аналитику обыденному пониманию, Фуко одновременно противопоставляет ее «великой традиции», сложившейся в западноевропейском мышлении о политике.

<sup>24</sup> Подробнее о технике объективации и самообъективации у Бурдьё см.: [24].

## Литература

1. Бурдьё П. Социальное пространство и генезис «классов» / Пер. с фр. Н. А. Шматко // Бурдьё П. Социология политики / Пер. с фр. под ред. Н. А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1993. С. 68.
2. Parsons T. Hobbes and the problem of Order // Parsons T. On Institutions and Social Evolution. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1982.
3. Бикбов А.Т. Имманентная и трансцендентная позиции социологического теоретизирования // Пространство и время в современной социологической теории. М.: Ин-т социологии РАН, 2000.
4. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Пер. с нем. под ред. А. Ф. Зотова. М.: Республика, 1998.
5. Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. Социология / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1995.
6. Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии / Пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избр. произведения / Пер. с нем. под ред. Ю. Н. Давыдова. М.: Прогресс, 1990.
7. Вебер М. Основные социологические понятия / Пер. с нем. М. И. Левиной // Там же. С. 612.
8. Вебер М. Наука как призвание и профессия / Пер. с нем. А. Ф. Филиппов, П. П. Гайденок // Там же. С. 729.
9. Манхейм К. Идеология и утопия / Пер. с нем. М. И. Левиной // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994.

10. *Хайдеггер М.* О сущности истины / Пер. с нем. З. Н. Зайцевой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / Пер. с нем. под ред. А. Л. Доброхотова. М.: Высш. шк., 1991. С. 9.

136

11. *Durkheim E.* Cours de philosophie fait au Lycée de Sens // Leçon 48 (Рукопись № 2351 в: Bibliothèque de la Sorbonne. Конспект курса лекций, прочитанных Э. Дюркгеймом в 1883/84. Запись сделана Анре Лаландом). *Электронная версия:* <http://granny.iang.uiuc.edu/durkheim/Texts/1884a/00.html>.

12. *Бикбов А. Т., Гавриленко С. М.* Пространственная схема социальной теории как форма объективации властного интереса теоретика: Парсонс/Фуко // *Пространство и время в современной социологической теории.* М.: Ин-т социологии РАН, 2000.

13. *Качанов Ю.Л.* Начало социологии. М.: Ин-т эксперим. социологии; Алетейя, 2000. С. 28.

14. *Фуко М.* Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине / Пер. с фр. С. Табачниковой под ред. А. Пузыря. М.: Магистерийум—Касталь, 1996.

15. *Foucault M.* The Eye of Power // Foucault M. Power/Knowledge. Chippenham: Harvester Press Ltd., 1980.

16. *Визгин В.П.* Онтологические предпосылки «генеалогической» истории Мишеля Фуко // *Вопр. философии.* 1998. № 1. С. 171.

17. *Foucault M.* Two Lectures // Foucault M. Power/Knowledge. Chippenham: Harvester Press Ltd., 1980. P. 105-106.

18. *Фуко М.* Надзирать и наказывать / Пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999.

19. *Фуко М.* Что такое Просвещение / Пер. с фр. Е. Никулина // *Вопр. методологии.* 1995. № 1—2.

20. *Foucault M.* L'archéologie du savoir. Paris: Gallimard, 1969.

21. *Делёз Ж.* Фуко / Пер. с фр. Е. В. Семиной под ред. И. П. Ильина. М.: Изд-во гуманитар. лит-ры, 1998. С. 132.

22. *Спиноза Б.* Этика / Пер. с лат. Н. А. Иванцова // Спиноза Б. Об усовершенствовании разума. М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1998. С. 589.

23. *Бурдьё П.* «Fieldwork in philosophy» // Бурдьё П. Начала / Пер. с фр. Н. А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1994. С. 27-28.

24. *Бурдьё П.* Объективировать объективирующего субъекта // Бурдьё П. Начала / Пер. с фр. Н. А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1994.

25. *Foucault M.* Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humains. Paris: Gallimard, 1966.

## **«ДУМАТЬ ИНАЧЕ»: ЭТИКА И ЛОГИКА В «ФИЛОСОФСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ» МИШЕЛЯ ФУКО. Алексей Марков**

ВРЯД ЛИ УМЕСТНО говорить о философии Мишеля Фуко в терминах «концепции», «подхода» или тем более «системы». Основания для этого скепсиса не являются собственно философскими: просто подобный анализ пренебрег бы сутью философского приключения Фуко. Сутью, которая удачно выражена им самим в предисловии ко второму тому «Истории сексуальности»: «Но чем же в таком случае является сегодня философия — я имею в виду философскую деятельность, — если не критической работой мысли над самой собой? И если она не заключается в том, чтобы вместо обоснования уже известного попытаться уяснить, как и до каких пределов можно было бы думать иначе?»<sup>1</sup>. Фуко так оценивает собственную деятельность: «Эти усилия... действительно ли они привели к инакомышлению? Быть может, в лучшем случае они позволили иначе думать о том, что думали раньше, и воспринимать то, что сделали, под каким-то другим углом и в более ясном свете»<sup>2</sup>. Фуко описывает свое путешествие, предпринятое «в какой-то степени на ощупь» под именем «истории истины», как анализ «проблематизаций, посредством которых бытие предстает как то, что может и должно быть помыслено» (археология), и «практик, исходя из которых они формируются» (генеалогия) (разрядка моя, — А.М.)<sup>3</sup>. Переписывает ли он тем самым свои работы 1960—70-х гг., рассматривая их в новой перспективе? И да и нет.

Понятие практики играет ключевую роль в философской деятельности Фуко. Уже в «Истории безумия» мы встречаем «практическое сознание безумия». Имеется в виду контекст «конкретной реальности» разрыва (dégagement) с миром безумия, когда разрыв этот реализуется в «существовании и нормах определенной группы» как «неизбежный выбор, поскольку нужно же быть там или здесь, в группе или за ее пределами». «Эта форма сознания в одно и то же время наиболее и наименее историческая;

138

всякий раз она является как немедленная защитная реакция, но защита эта есть не что иное, как возвращение к жизни всех прежних приступов ужаса. Современный сумасшедший дом не свободен от наследия лепрозориев — по крайней мере, если думать о темном сознании, оправдывающем его и делающем его неизбежным. Практическое сознание безумия, которое на первый взгляд определяется только незамутненностью его конечности, — это, вероятно, сознание самое непроницаемое [и] в своих схематичных церемониях самое отягощенное драмами прошлого»<sup>4</sup>. Фуко противопоставляет практическое сознание сознаниям критическому, высказывания и аналитическому. Более того, он загадочно утверждает, что оно ближе к «неподвижной строгости церемоний, нежели к непрекращающемуся тяжкому труду языка»<sup>5</sup>. Перцепция и язык различным образом соотношены в этой схеме сознаний безумия (высказывания <=> практическое <=> аналитическое <=> критическое). Они практически совпадают на уровне «сознания высказывания», но впоследствии, абстрагируя практический опыт<sup>6</sup>, язык отчуждается в сознаниях аналитическом и критическом. Таким образом, практическое сознание — автономное, но не само-достаточное — это то слабое звено, где происходит грехопадение. Исторический характер предпринимаемого Фуко анализа явно подразумевает, что именно этот пункт является центральным<sup>7</sup>. У

комментария же к Декарту<sup>8</sup>, представшего в известной критике Деррида ключом к «Истории безумия», была самостоятельная, но не определяющая роль: картезианская философия соотносилась с процедурами «великой изоляции».

Дискурсивные практики гуманитарных наук интерпретируются в «Словах и вещах». Если учитывать один из исторических контекстов этой работы (ответ критикам «Истории безумия»), можно сказать, что критической точкой здесь становится аналитическое сознание языка, жизни и труда. «По всей видимости, — пишет Фуко в этой работе, — анализ богатств сложился, следуя иными путями и в ином ритме, нежели общая грамматика или естественная история. Дело в том, что рефлексия о деньгах, торговле и обменах связана с определенными практикой и институциями. Однако если и можно противопоставить практику чистой спекуляции, в любом случае та и другая опираются на одно и то же фундаментальное знание. Денежные реформы, банковские практики, практики торговли различного рода, конечно, могут становиться более рациональными, развиваться,

139

сохраняться или исчезать в согласии со свойственными им формами; они всегда основаны на определенном знании: темном знании, которое не обнаруживает себя в дискурсе ради себя самого, но необходимые условия которого полностью совпадают с теми, что характерны для абстрактных теорий или спекуляций без видимой связи с реальностью. В определенной культуре и в определенный момент в любом случае есть только одна эпистема, определяющая условия возможности всякого знания. Будь то знание, явленное в некоторой теории, или то, что молчаливо присутствует в некоторой практике. <...> И именно эти базовые необходимости знания нужно заставить говорить»<sup>9</sup> (разрядка моя, — А. М.). Таким образом, Фуко констатирует фундаментальное единство «практики» и «чистой спекуляции» (которые в скором времени он станет различать как дискурсивные и недискурсивные практики) в том смысле, что они основаны на одной и той же парадигме «знания». Тем не менее эти практики наделены и взаимной автономией: для них характерны «собственные формы». Следом, анализируя «деньги и цену», Фуко указывает на реформы королевы Елизаветы II и на инициативу французских Генеральных штатов 1575 г., с одной стороны, и на теории денег Малеструа и Бодена — с другой, в контексте одной и той же ренессансной эпистемы всеобщего сходства и родства. Рассматривая новое пространство философии как результат эпистемологической революции, Фуко снова фиксирует «темное знание», преобразующее старые темы *mathesis's* и интерпретации: разрыв атрибуции (форма суждения) и артикуляции (общее выделение — *découpage* — сущностей) производит проблему формальных апофантики и онтологии, разрыв исходного называния (десигнации) и временной деривации — проблему изначального смысла и истории. Философ исследует отношения логики и онтологии, вооружившись формальным методом, и отношения значения и времени — с опорой на «темы и методы интерпретации». Фундаментальным становится вопрос о соотношении этих форм философской рефлексии и едином семантико-онтологическом дискурсе — вопрос, обнаруживаемый, в частности, в практике структурализма<sup>10</sup>. Метафизика обретает плоть в неких воле или силе (желании, свободе)<sup>11</sup>. Однако метафизические следы, кажется, сохраняются и в понятии «истины» у самого Фуко: истина ассимилирована «темным знанием», эпистемой<sup>12</sup>. Категория эпистемы обеспечивает единство формального логико-онтологического анализа и интерпретации, где история

140

оказывается результатом логического развертывания данной формы Знания. Явственно слышится голос ограниченного в правах Гегеля (и в этом ограничении — ирония антигегельянца Фуко). Дебаты о бытии проникли и в хайдеггеровское по своему происхождению противопоставление науки и метафизики (дополняющих друг друга) как отчуждения, с одной стороны, и литературы как опыта бытия — с другой. Практика уже не рассматривается в контексте «опыта», как в «Истории безумия», но раскрыта в «темном знании» Дискурса<sup>13</sup>.

Однако именно предложенное выше прочтение «Слов и вещей» решительно преодолевается Фуко в «Археологии знания». Никаких «больших слов», никакой метафизики. Не эмпирический анализ позитивистского толка, а просто попытка практически помыслить историю идей, и в частности историю философии, иначе... Не Дискурс, а правила—ограничения дискурсивной практики, оперирующей вполне материальными объектами. Не Логика, а практические рамки ее развертывания. Не Становление, а специфика рассматриваемых практик. Не Субъект, не Ничто, а различным образом организованные индивидуальности. В конечном счете, различное мышление о себе-в-мире, но мышление — практическое. Одна дискурсивная практика может смениться другой, но не передать эстафету освобождающей пустоте. «Археология» не является философией, если мыслить последнюю категориями метафизики, но это и не наука. Это — дискурс о дискурсе. На мой взгляд, можно было бы перефразировать это определение как «научно оформленные суждения здравого смысла». Рационально-практические замечания вместо Философии. Известно, что Фуко не особенно жаловал «Археологию знания». Может быть, секрет кроется в имплицитно — а в заключении и эксплицитно — выраженной надежде на построение «общей теории производства»<sup>14</sup>. Собственно, книга и была попыткой предварительного эскиза такой утопической теории, давала ее методологические основания. Другой ее слабостью было неосторожное использование понятий «политическое» и «политика», между тем как впоследствии Фуко старался говорить о «властных отношениях» и различал «этическое» и «политическое».

Итак, «история истины» — это археология проблематизаций. Ею подрывается универсальная истина великих систем новоевропейской метафизики — и ничего более. Новоевропейская метафизика оказывается определенной практикой себя, производящей

141

схоластическую категорию «человека» и натурализующей все мыслимые в рамках данной парадигмы человеческие практики. В дальнейших работах исчезают всякие следы гегелевского и хайдеггеровского языков и тема конституирующих практик звучит все громче.

Что же означает термин «практика» у Фуко последнего периода, пересматривающего свои философские акты? Ответ дан уже в «Археологии знания»: всего лишь «действие по определенным правилам», воспроизводимое действие. По поводу дискурсивных практик философ говорит в «Использовании удовольствий»: «...проблематизация жизни, языка и труда в дискурсивных практиках, подчиняющихся определенным „эпистемным" правилам»<sup>15</sup>. И несколькими строчками ниже добавляет (по поводу источников своей книги): «...,практические" тексты, которые и сами являются объектами „практик" в той мере, в какой они были созданы для того, чтобы их читали, заучивали, медитировали над ними, использовали и испытывали на практике, и в той, в какой они имели целью сформировать в конце концов осто́в повседневного поведения. Эти тексты должны были быть операторами, позволявшими индивидам задаваться вопросами о собственном поведении, неотлучно следить за ним, формировать его и превращать себя в этического субъекта. В общем, если воспользоваться одним выражением Плутарха, их функция — этопоэтическая»<sup>16</sup>. Следовательно, эти тексты являются одновременно результатом определенных практик (практики) и объектом для формирования некоторых практик (практики). С этой точки зрения, философия суть «обновляющее испытание самого себя в игре-в-истину... вид аскезы, упражнение себя в мысли», т. е. практика различных отношений к самому себе<sup>17</sup>.

Если любая речь, имеющая смысл (или правила — что означает то же самое), — это практика и оператор некоторой практики, то философия с логической необходимостью не может быть ничем иным, как только практическим знанием себя. Разумеется, при том условии, что она действительно намерена что-то сказать. Тем самым все логические проблемы философии обесцениваются: они получают самые банальные решения (аллюзия к известной мысли Витгенштейна). «Путешествие возвращает вещам молодость...» В «Использовании удовольствий» Фуко прежде всего занят различиями в самопроизводстве. Существуют ли пределы этих различий? Конечно. Например, моральные кодексы «враща-

142

ются вокруг нескольких довольно простых и немногочисленных принципов: быть может, люди ненамного изобретательнее в области запретов, если сравнивать с удовольствиями»<sup>18</sup>. Половое различие «может и должно» быть помыслено<sup>19</sup>. Но можно осмысливать их (запреты и удовольствия, половые различия и т. д.) различным образом в той мере, в какой можно различным образом действовать. Существует логика мира, которая обнаруживает себя в использовании понятий. И проявляется она не в «логике понятий» (если это выражение вообще имеет смысл), как полагали некоторые читатели и почитатели «Слов и вещей» и «Порядка дискурса», а в логике их использования.

Вполне возможно, что в эпоху работы над этими ранними произведениями и сам Фуко не делал различия между логикой и этикой в смысле... Витгенштейна, например. Но более вероятным мне кажется предположение о том, что его понятийный каркас был либо намеренно провоцирующим, либо неудачным. «История истины» побудила многих думать о том, что логика мира — это результат развития (или, скорее, модусов существования) всеобъемлющего и всемогущего Дискурса — Знания и Власти в одно и то же время. Концепт практики не был должным образом обдуман. Более того, Фуко читали в контексте феноменолого-герменевтической традиции и соответственно исследований возможного сознания бытия. И надо признать, что это не обошлось без соучастия с его стороны (как правило, молчаливого), хотя феноменология и была одной из мишеней его критики в «Словах и вещах», и это несмотря на то, что он претендовал на научную философию, близкую к аналитической традиции.

В конце философского перипла мыслителя «история истины» прояснилась как история этики. Вместе с понятиями меняется не что иное, как отношение-к-себе. Но это концептуализированное отношение к себе по определению является социальным. Здесь кроется глубинное основание историзации философского мышления у Фуко. Не в том смысле, что он хочет предложить некие рецепты, «воспитывать». Его задача скорее заключается в том, чтобы показывать... И показывать, исходя из истории, из того, что было сделано в действительности. Фуко производит проблематизацию данной этики, данного отношения к себе только в конкретном историческом пространстве. Не то чтобы он ставил задачи историка: обнаружить особенности социума данной эпохи

143

в идеях, материальной культуре и поведении. Задача заключается в выявлении проблематизации определенного типа и посредством этого выявления — проблематизация проблематизации. Фуко говорит из настоящего, делая очевидной свою принадлежность некоторому «дискурсивному архиву», но он показывает это настоящее в контексте разрывов и преемственности — как проблему и как выбор. Он говорит о возможности другой этики и другой политики как о взаимосвязанных вещах. Институциональный аспект любой практики подчеркивается им, начиная с «Истории безумия». Конечно, институциональна и дискурсивная практика философа. Поэтому «экзерсис себя» может быть не только этическим актом, но и политическим. Отказ от умозрительности в политической философии Фуко, безусловно, связан с этой очевидностью.

Завершая, я еще раз хотел бы подчеркнуть, что мое прочтение раннего Фуко сквозь призму второго и третьего томов «Истории сексуальности» основывается на замечании его самого о «философской деятельности». Безусловно, данный анализ носит сугубо предварительный характер.



## Примечания

<sup>1</sup> *Foucault M.* Histoire de la sexualité. Vol. 2: L'usage des plaisirs. Paris: Gallimard, 1984. P. 14-15.

<sup>2</sup> Ibid. P. 17.

<sup>3</sup> Ibid. P. 17-18.

<sup>4</sup> *Foucault M.* Histoire de la folie à l'âge classique. Paris: Gallimard, 1972. P. 183-184.

<sup>5</sup> Ibid. P. 186.

<sup>6</sup> По позднейшему признанию самого Фуко (в «Археологии знания»), понятие «опыта», вероятно, еще связывавшее его исследования начала 1960-х гг. с философией М. Мерло-Понти, играло важнейшую роль в «Истории безумия».

<sup>7</sup> Много позже Фуко будет говорить об этой работе как об исследовании определенной игры-в-истину.

<sup>8</sup> *Foucault M.* Histoire de la folie... P. 56-59.

<sup>9</sup> *Foucault M.* Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966. P. 179.

<sup>10</sup> Ibid. P. 220-221.

<sup>11</sup> Ibid. P. 222.

<sup>12</sup> Ibid. P. 314-354.

144

<sup>13</sup> Не сопоставимы ли это «темное знание» в «Словах и вещах»

и «сознание высказывания» в «Истории безумия»? <sup>14</sup> Разумеется, имеется в виду дискурсивное производство. <sup>15</sup> *Foucault M.* L'usage des plaisirs... P. 18. <sup>16</sup> Ibid. P. 18-19. <sup>17</sup> Ibid. P. 15. <sup>18</sup> Ibid. P. 55-57. <sup>19</sup> Ibid. P. 39.

## ОТ НИЦШЕ К НИЦШЕ: ОБ ОДНОМ ПЕРЕСЕЧЕНИИ ДВУХ ФИЛОСОФСКИХ БИОГРАФИЙ (СЕМЕН ФРАНК И МИШЕЛЬ ФУКО). Виктор Каплун

ЭТА НЕБОЛЬШАЯ работа — о неожиданности путей, которыми, порой, движется человеческая мысль. Точнее, об одном мало известном пересечении двух хорошо известных философских биографий.

Пересечение это на первый взгляд кажется неожиданным. Хотя, очевидно, оба философа, о которых идет речь, могут быть с определенной долей истины названы «ницшеанцами» — каждый, естественно, в своем особом смысле (оба, действительно, каждый по-своему, испытали фундаментальное влияние философии Ницше, во многом определившее все их философское становление), они тем не менее принадлежат к двум совершенно разным интеллектуальным традициям с очень разными историческими судьбами: Семен Франк (родившийся в 1877 г. в Москве и умерший в 1950 г. в эмиграции в предместье Лондона) — один из самых известных представителей русского философского идеализма — традиции, игравшей важную роль в культурной истории дореволюционной России, но сейчас, как часто считают, представляющей скорее историко-культурный интерес; Мишель Фуко (родившийся и умерший во Франции, 1926—1984) — один из наиболее авторитетных французских философов второй половины XX в., разработавший целый ряд исследовательских парадигм, которые оказали и продолжают оказывать существенное влияние на современную социальную, политическую и этическую мысль. Тем не менее пересечение в их философских биографиях существует. Этот эпизод связан с именем швейцарского психиатра и философа Людвиг Бинсвангера, и ниже я попытаюсь показать, что речь идет о чем-то гораздо более интересном и существенном, нежели простая случайность, и что в философских биографиях Франка и Фуко этот эпизод действительно является не чем-то внешним, но важной частью, имеющей прямое отношение к основной проблематике их философского творчества.

146

Однако все по порядку. Первая из интересующих нас философских биографий начинается в России в самом начале XX в. В 1902 г. двадцатипятилетний русский философ Семен Франк пишет свою первую философскую работу: «Ф. Ницше и этика „любви к дальнему“». Работа, как явствует из названия, посвящена Ницше и проблемам этики. Хорошо известно, насколько сильное и во многом парадоксальное влияние оказала философия Ницше на русскую культуру начала XX в. К Ницше апеллировали философы, духовные лидеры русского символизма, деятели революционного движения, ученые, музыканты и художники, моралисты и даже сочинители бульварных романов. На фоне пестрой смеси распространенных в это время в России представлений о немецком философе (Ницше — открыватель дороги к Богу и мистик; Ницше — эгоист, безбожник, аморалист; Ницше — социальный утопист и почти марксист; Ницше — сверхфилолог и провозвестник античного классического ренессанса; Ницше — теоретик кастового государственного устройства и нового средневековья; Ницше — дегенерат и бытовой хулиган; Ницше — романтик и певец красоты, рыцарь идеала благородства и духовного аристократизма; Ницше — нигилист, декадент, просто сумасшедший, оргиаст, Дионис, Антихрист, сверхчеловек, апостол новой веры и т. д. и т. п.)<sup>1</sup> тезис, защищаемый Франком в этой статье, выглядит достаточно необычно: Ницше предстает в ней этическим философом, творцом и защитником новой этической системы. Статья впервые появилась в сборнике «Вопросы идеализма», изданном в Москве в самом начале 1903 г. В «Биографии П. Б. Струве» Франк вспоминает, что статью ему предложил написать редактор сборника П. И. Новгородцев. В письме, которое Франк получил зимой 1901/1902 г., Новгородцев сообщал, «...что он вместе с П. Б. Струве задумал издать сборник статей „Проблемы идеализма“, в котором интеллигентскому позитивизму было бы противопоставлено „идеалистическое“ мирозерцание...» (Франк, 1956. С. 28—29). Таким образом,

сборник должен был выполнить вполне определенную и четко сформулированную задачу. Неудивительно, что ключевое слово «идеализм», вынесенное на обложку книги, встречается на ее страницах чрезвычайно часто. В статье Франка оно используется не менее (если не более) часто, чем в статьях других именитых авторов сборника. Но статья Франка посвящена Ницше; парадоксальность ситуации заключается в том, что Ницше, яростный

147

противник «идеализма» («...всякий идеализм есть ложь перед необходимостью...», — Ницше, 1990. Т. 2. С. 721), Ницше, считавший одной из важнейших своих жизненных побед то, что он смог сам искоренить «идеализм» в себе (вспоминая, например, в «Ессе homo» об истории написания одной из самых важных для него книг, «Человеческое, слишком человеческое», Ницше пишет: «Человеческое, слишком человеческое, этот памятник суровой самодисциплины, с помощью которой я внезапно положил конец всему привнесенному в меня „мошеничеству высшего порядка“, „идеализму“, „прекрасному чувству“ и прочим женственностям...», — Там же. С. 739), — этот Ницше предстает в интерпретации Франка философом-«идеалистом»<sup>2</sup>. Однако в случае Франка парадокс в какой-то мере разрешается, если проследить за тем, каким образом он употребляет в этой статье термин «идеализм». Называя учение Ницше «этическим идеализмом», Франк, по его собственным словам, стремится подчеркнуть, что оно как система противостоит этической доктрине утилитаризма. С этим же противостоянием Франк связывает и «аристократизм» Ницше: «...Его аристократизм есть <...> лишь отражение его *идеализма*, идеализма, конечно, не в широком и неопределенном значении этого слова, как стремления к идеалу, а в точном и специфическом его значении, в котором идеализм противопоставляется этическому материализму или утилитаризму» (Франк, 1990. С. 62).

Говоря о «сверхчеловеке», Ницше, утверждает Франк, имеет в виду «...осуществление культурного типа, воплощающего в себе объективную моральную красоту. Как это хорошо разъяснил Зиммель в своем этюде о Ницше, отличительным моральным свойством „сверхчеловека“, едва ли не исчерпывающим все содержание этого образа, служит нравственный характер „благородства“. Но благородство есть, как это показал сам Зиммель, та находящаяся на рубеже между областями этической и эстетической оценки черта, которая характеризуется именно полным отсутствием в ней всего утилитарного...» (Там же. С. 57).

Я не буду более подробно останавливаться на этой ранней работе Франка. Замечу лишь, что среди русских философов начала века (многие из которых испытали сильное влияние философии Ницше) не было, очевидно, другого мыслителя, для которого влияние Ницше оказалось бы столь фундаментальным. Сам Франк через тридцать с лишним лет так вспоминает в своих

148

автобиографических записках «Предсмертное. Воспоминания и мысли» (1935) о своей первой встрече с философией Ницше:

«Зимой 1901—2 гг. мне случайно попала в руки книга Ницше „Так говорил Заратустра“. Я был потрясен — не учением Ницше—а атмосферой глубины духовной жизни, духовного борения, которой веяло от этой книги.

С этого момента я почувствовал „реальность духа“, реальность глубины в собственной душе — и без каких-либо особых решений моя внутренняя судьба определилась. Я стал „идеалистом“, не в кантовском смысле, а идеалистом-метафизиком, носителем некоего духовного опыта, открывшего доступ к незримой внутренней реальности бытия.

Философское оформление этот переворот получил лишь много позднее, когда я обдумывал и потом писал „Предмет знания“, а последнее, конкретное религиозное или религиозно-философское оформление — еще позже. Но фундамент моего духовного бытия был заложен, или вернее, открылся мне сознательно именно тогда, зимой 1901—2 гг.» (Цит. по: Сборник памяти..., 1954. С. 8). О важности этой встречи с философией Ницше Франк писал неоднократно<sup>3</sup>. Но Ницше не просто послужил для него своего рода «катализатором» в момент выбора жизненного и философского пути; он оставался для него одним из важнейших авторов и в дальнейшем. В 1910 г. в Петербурге выходит книга Франка «Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры», в которую была включена и статья «Фридрих Ницше и этика „любви к дальнему“». В книгу, пишет Франк в предисловии, не вошло ничего, что

«...в основе противоречило бы моим теперешним взглядам. Это относится, прежде всего, и к первой статье о Ницше. Сколь бы несовершенной она ни представлялась мне теперь в иных отношениях, основную ее мысль, показавшуюся многим парадоксальной, — именно характеристику учения Ницше как этического идеализма — я продолжаю всецело разделять...» (Цит. по: Франк, 1990. С. 563).

Через несколько лет после первой публикации этой статьи Франк становится одним из главных редакторов Полного собрания сочинений Ницше, которое начало выходить в 1909 г. в «Московском книгоиздательстве» (издание не было завершено). Он редактировал второй и третий тома собрания, которые вышли с его предисловием и включали среди прочего его переводы.

149

Статья «Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции)», вошедшая в знаменитый сборник «Вехи» (1909), который во многом определил общую направленность теоретических дебатов в этико-политической мысли предреволюционной России, начинается эпиграфом из «Так говорил Заратустра»<sup>4</sup>. Сам анализ «интеллигентского мировоззрения», развитый в этой статье, во многом построен на принципах, заимствованных у Ницше; критика этической практики русской радикальной интеллигенции методологически напоминает ницшевскую критику церковного христианства, перевернутую и своеобразно примененную к реалиям российской общественной жизни начала века. В русском радикальном интеллигенте Франк видит фанатичного служителя новой «религии», представляющей собой своеобразную разновидность утилитаризма, носителя духа жреческого морализма и

нетерпимости. Символ веры радикального интеллигента — «благо народа», удовлетворение материальных потребностей «большинства» — хорошо выражает, по мнению Франка, формула Максима Горького: «Бог — суть народушко». Всякая деятельность, руководимая любовью к науке и искусству, осуществляемая ради самой себя и не преследующая утилитарных целей, является, с точки зрения радикального интеллигента, погоней за призраками; она вредна, ибо «отвлекает от служения народу и ослабляет или уничтожает моралистический энтузиазм». Основной характеристикой радикального интеллигентского сознания является *«нигилистический морализм»* — вера в материальную обеспеченность и в удовлетворение субъективных потребностей как в единственного бога и аскетическая ненависть ко всему, что препятствует осуществлению этой веры, признающей задачу «служения народу» высшей и единственной задачей человека<sup>5</sup>. Но эта «человеческая, слишком человеческая» вера в абстрактного бога по имени «благо народа», с фанатичной ненавистью отвергающая всех прочих богов, есть тоже только вера; основанная на ней религия — *религия служения земным нуждам* — противостоит другим религиям именно как религия, причем еще более, чем многие другие религии, враждебная науке (от которой она берет лишь самые примитивные, популяризованные, искаженные и приспособленные ad hoc положения) и искусству, несовместимому по своей природе с морализмом. *Проблема человеческого счастья* сводится для русской радикальной интеллигенции к проблеме распределения материальных благ и, следовательно,

150

с ее точки зрения, может и должна быть решена с помощью насильственного их перераспределения. Таким образом, «нигилистический морализм» русской интеллигенции сливается воедино с «религией социализма»<sup>6</sup>. Русскому интеллигенту, полагает Франк, враждебно представление о самооценности культуры; «человеческая, слишком человеческая» религия интеллигентского утилитаризма требует борьбы против культуры — «культуры» не в абстрактно-идеологическом и не в утилитарно-цивилизационном, но в особом, личностном смысле этого слова, культуры, понятой как определенный образ жизни, как жизнь, подчиненная стремлению к определяемому вне-субъективными критериями личностному совершенству:

«...Культура... может быть прямо определена как *совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей*. С этой точки зрения, культура существует не для чьего-либо блага или пользы, а лишь для самой себя; культурное творчество означает совершенствование человеческой природы и воплощение в жизни идеальных ценностей и в качестве такового есть само по себе высшая и самодовлеющая цель человеческой деятельности. Напротив, культура, как она обычно понимается у нас, целиком отмечена печатью утилитаризма. Когда у нас говорят о культуре, то разумеют или железные дороги, канализацию и мостовые, или развитие народного образования, или совершенствование политического механизма, и всегда при этом нам преподносят нечто полезное, некоторое *средство* для осуществления иной цели — именно удовлетворения субъективных жизненных нужд. Но исключительно утилитарная оценка культуры столь же несовместима с чистой ее идеей, как исключительно утилитарная оценка науки или искусства разрушает самое существо того, что зовется наукой и искусством. Именно этому чистому понятию культуры нет места в умонастроении русского интеллигента; оно чуждо ему психологически и враждебно метафизически...» (Вехи..., 1991. С. 177-178).

И в дальнейшем, когда Франк, уже после эмиграции, размышляет о роковой роли интеллигенции в русской революции, его критика мировоззрения русской радикальной интеллигенции заставляет немедленно вспомнить о Ницше. В статье «Из размышлений о русской революции», написанной в 1923 г., он осуществляет настоящий «генеалогический» анализ радикально-интеллигентского мировоззрения, почти эксплицитно отсы-

151

лающий читателя к ницшевской «К генеалогии морали». Говоря о принципиальной изначальной враждебности радикальной интеллигенции по отношению к культуре, Франк в этом тексте уточняет: речь идет в первую очередь о культуре, социальным носителем которой в России XIX в. было главным образом дворянство:

«Русский радикальный интеллигент-„разночинец“ по происхождению обычно, в подавляющем большинстве, был семинарист, попovich. Духовенство было основным и едва ли не единственным сколько-нибудь значительным, промежуточным слоем между дворянством и народными массами, и формировавшаяся из него радикальная интеллигенция сыграла в России, за отсутствием настоящей сложившейся буржуазии, роль tiers état. По своему социальному, бытовому и образовательному уровню она стояла гораздо ближе к низшим классам, чем к господствующему классу. <...> В основе революционного настроения интеллигенции лежало то же основное чувство социальной, бытовой и культурной „обида“, та же ненависть к образованному, господствующему, владеющему материальными и духовными благами „барскому сословию“, та же глухая злоба к носителям власти, словом, то же самое ressentiment, которое жило и в народных массах в более скрытой и до поры бездейственной форме» (Франк, 1992. С. 10).

Франк и позже неоднократно обращался к идеям Ницше. Следы влияния немецкого философа можно обнаружить практически во всех работах, в которых Франк развивает свою этику, свою политическую и социальную философию. Совершенно отдельного рассмотрения заслуживает религиозная философия Франка; подчеркнем лишь, что его особое антидогматическое христианство, которое он определял как «христианский реализм», на уровне *практической* философии, очевидно, не является несовместимым с ницшевским антихристианством (чего, по-видимому, нельзя сказать о других русских философах-идеалистах конца XIX—первой половины XX в.).

После вынужденной эмиграции в 1922 г. Франк живет на Западе — сначала в Германии, потом, после прихода к власти нацистов, во Франции. После окончания второй мировой войны, в 1945 г., он переезжает в Англию и до самой смерти (Франк скончался 10 декабря 1950 г.) живет у дочери в ее доме в предместье Лондона.



В середине 1950-х гг. в Европе начинается новый подъем интереса к творчеству Ницше. Он был связан, в частности, с открытием доступа к архиву Ницше, а также с появлением новых собраний его сочинений: собрания, подготовленного К Шлехта, и началом издания в середине шестидесятых годов полного собрания сочинений Ницше, предпринятого итальянцами Дж. Колли и М. Монтинари. Благодаря проведенной итальянскими исследователями текстологической работе обнаружилось большое число искажений и прямых фальсификаций текстов Ницше; кроме того, подготовленное ими издание сделало доступным множество неизданных до той поры фрагментов.

В начале 1950-х гг. с философией Ницше впервые знакомится другой герой нашей истории, в то время молодой и мало кому известный философ Мишель Фуко. Уже немало написано о том, какую роль в дальнейшем сыграло творчество Ницше в его философской биографии. С середины 60-х гг., и особенно после книги «Слова и вещи», сделавшей его знаменитым, Фуко открыто говорит о себе как о последователе Ницше в многочисленных интервью и статьях на самые разные темы. Ницше, утверждает Фуко, изменил сам «тип философского дискурса» и как философ «возвышается над всей современной западной мыслью» (Foucault, 1994. Т. 1. Р. 551). О своих отношениях с Ницше в этот период Фуко свидетельствует и самой книгой «Слова и вещи», с ее ницшеанскими интонациями, прямыми отсылками к Ницше, многократно повторяемой метафорой «смерти Бога» и скорого исчезновения «человека». Ницше так или иначе присутствует на страницах и всех последующих книг Фуко, часто в еще более явной форме. «Я просто ницшеанец, — скажет Фуко в одном из интервью незадолго до смерти, — и я пытаюсь по мере возможности в отношении определенного ряда проблем понять, с помощью текстов Ницше — но также с помощью антиницшеанских тезисов (которые все же являются ницшеанскими!), что можно сделать в той или иной области. Я не претендую ни на что другое, но это я действительно стараюсь делать» (Ibid. Т. 4. Р. 704).

И тем не менее — Франк и Фуко? Казалось бы, какая еще связь может существовать между этими двумя столь разными «ницшеанцами», принадлежащими к совершенно разным философским традициям: русским (во второй половине жизни —

153

религиозным) мыслителем (которого отдельные историки философии называют «самым выдающимся русским философом вообще — не только среди близких ему по идеям», — Зеньковский, 1989. С. 392) и французским философом, возвестившим вслед за Ницше «смерть Бога» и ставшим, как принято считать, одним из самых влиятельных европейских философов второй половины XX в.? Они никогда не встречались лично, и Фуко, насколько мне известно, не читал книг Франка. Более того, позднего Франка даже трудно назвать «ницшеанцем» в сколько-нибудь строгом смысле слова<sup>7</sup>. Что может связывать их, кроме чисто формального обстоятельства — важности той роли, которую сыграл Ницше в их философских биографиях? И однако такая связь существует.

Обратим внимание на даты. Первое серьезное знакомство Фуко с философией Ницше происходит в 1953 г.<sup>8</sup> Почти одновременно, в 1954 г., через четыре года после смерти Франка, в Мюнхене выходит книга под заголовком «Сборник памяти Семена Людвиговича Франка». В книгу среди прочего включена статья «Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке», написанная швейцарским психиатром и философом Людвигом Бинсвангером, создателем «экзистенциального анализа», или «феноменологической психиатрии», который в течение многих лет был близким другом Франка и называл последнего своим «учителем философии»<sup>9</sup>. И в том же 1954 г. в Париже выходит французский перевод работы Бинсвангера «Сновидение и существование» (Binszwanger, 1954) с длинным, превышающим по величине саму статью, предисловием, написанным Фуко. Что означает это неожиданное наложение дат? Известно, что в эти годы Фуко интенсивно занимается проблемами клинической психологии и теоретической психиатрии. Он знакомится с Людвигом Бинсвангером (племянником Отто Бинсвангера, в свое время лечившего Ницше в йенской клинике) за два года до выхода книги, в 1952 г., и в течение нескольких лет регулярно приезжает к Бинсвангеру в его клинику в Швейцарию<sup>10</sup>. Он помогает переводчице Ж. Вердо в работе над переводом книги «Сновидение и существование» (экзистенциальный анализ Бинсвангера во многом основан на аналитике *Dasein* Хайдеггера, с текстами которого Фуко к тому времени уже достаточно хорошо знаком) и, кроме своего гигантского предисловия к этой небольшой книге, пишет еще ряд текстов, посвященных эк-

154

зистенциальному анализу, большая часть которых осталась неопубликованной.

Личное знакомство Фуко с Бинсвангером и его погружение в «экзистенциальный анализ» сыграют в дальнейшем важную роль в его философской эволюции, в частности когда он после «археологии» эпистем (1960-е гг.) и «генеалогии» власти (1970-е гг.) перейдет к тому, что он назовет «изучением форм опыта в их истории». Этот проект, реализованный Фуко в последний период его творчества (конец 1970-х—начало 1980-х гг.), будет в значительной степени подсказан его ранними идеями периода знакомства с Бинсвангером и увлечения «экзистенциальным анализом». Но прежде чем остановиться на отношениях Бинсвангер/Фуко, остановимся очень кратко на отношениях Франк/Бинсвангер. Обратимся к статье Бинсвангера, в которой он рассказывает о своей многолетней дружбе с Франком. (Напомним, что статья написана примерно в то же время, что и предисловие Фуко к книге Бинсвангера. За время работы над переводом и предисловием Фуко несколько раз ездит к Бинсвангеру в Швейцарию. И в это же время он открывает для себя Ницше.)

Статья начинается с описания их первой встречи, произошедшей в 1934 г., в Амстердаме, после прочитанного Бинсвангером доклада о Гераклите. (Любопытное совпадение: Гераклит у Ницше — редчайший случай! — удостоивается титула «великий» (Ницше, 1990. Т. 1. С. 135); в своей последней книге,

философской автобиографии «Ессе homo», Ницше пишет о нем: «...Гераклит, вблизи которого я чувствую себя вообще теплее и приятнее, чем где-нибудь в другом месте» (Там же. С. 731)).

«После лекции, — пишет Бинсвангер, — <...> Франк пополнил мою интерпретацию Гераклита со „стихийной" и мистической сторон, исходя из понятия огня и „сухого блеска" и его причастия божественному Свету.

Это было началом нашей дружбы, длившейся до его смерти и ни разу не омрачавшейся хотя бы малейшей размолвкой» (Сборник памяти..., 1954. С. 25).

В письме, которое Бинсвангер отправил Франку через некоторое время после этой встречи (их переписка насчитывает в общей сложности более 500 писем), он благодарит своего собеседника за присланные тексты (Франк переслал ему две своих работы), «...прочтение которых выявило то, что уже скрыто содержалось во время нашей короткой встречи, а именно: полное совпаде-

155

ние наших взглядов о человеке, о сущности и задачах психологии и психопатологии. <...> Это было просто великолепным подарком судьбы — свести нас на докладе по Гераклиту в Амстердаме» (Из переписки..., 1992. С. 264).

В ответном письме Франк, в свою очередь, благодарит Бинсвангера за теплые слова и присланные тексты и сообщает, что посылает ему еще два своих чисто философских сочинения и статью о понимании человека Достоевским.

«Для меня, — пишет Франк, — встреча с вами в Амстердаме была радостным событием. Уже при слушании Вашего чрезвычайно интересного доклада о Гераклите у меня было радостное ощущение от того, что Вы высказывали некоторые из моих излюбленных мыслей» (Там же. С. 265—266).

Далее он сообщает, что чувствует себя в Берлине в духовном отношении очень одиноко и практически не общается с немецкими философами:

«...Тем более я рад был увидеть в Вас духовно родственного мне исследователя, который к тому же находит интерес в направлении моего мышления» (Там же).

В статье «Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке» (Сборник памяти..., 1954). Бинсвангер пишет о том, какое сильное впечатление произвела на него работа Франка «„Я" и „Мы"» и потом, во время второй их личной встречи, сделанный Франком доклад о Достоевском, в котором

«...Франк подчеркнул, между прочим, что для Достоевского (как, к слову сказать, и для него самого) человеческая душа не представляет замкнутой в себе самой области. <...> Представление о замкнутой в себе индивидуальной сфере личности русскому мышлению вообще чуждо. Об этой же мысли напоминает и одна из записей Франка в нашем альбоме под 13.7.1935: „Попробуйте отделиться и определить, где, собственно, кончается ваша собственная жизнь и где начинается жизнь другого. Из записной книжки Достоевского" (Сборник памяти..., 1954. С. 26)<sup>11</sup>.

Затем, говоря о своих впечатлениях от чтения отрывков из «Предмета знания» и книги «Непостижимое» (1937) (эту книгу Франк посвятил Бинсвангеру), он пытается сформулировать характерные особенности мышления Франка (как и вообще «русского мышления»), которые необходимо учитывать, чтобы «...понять, каким образом С. Л. Франк, несмотря на его „христианский платонизм", в котором я не мог следовать за ним, стал

156

одним из моих учителей философии» (Сборник памяти..., 1954. С. 27).

В письме от 21.01.1935 Бинсвангер благодарит Франка за присланную ему замечательную работу о Рильке и сообщает, что посылает ему в ответ свое сочинение «Сновидение и существование» (то самое, к которому через несколько лет Фуко напишет свое гигантское предисловие): «...одна цитата из „Дуинских элегий" навела меня на мысль послать Вам мое сочинение „Сновидение и существование" <...>. Возможно, на этом примере Вы увидите, каким глубоким провидцем и в чисто предметно-антропологическом отношении является для меня Рильке» (Из переписки..., 1992. С. 266).

Я не буду вдаваться здесь в более подробный анализ отношений и философских взглядов Франка и Бинсвангера (В частности, в их дискуссию по поводу Хайдеггера. Отношение Франка к философии Хайдеггера было двойственным: не относясь с большой серьезностью к раннему Хайдеггеру, Франк в конце жизни находит в философии позднего Хайдеггера фундаментальные соответствия со своим собственным творчеством и называет его «крупнейшим немецким мыслителем», — см.: Сборник памяти..., 1954. С. 38). Подчеркну лишь, что их связывала не просто многолетняя дружба, но глубокое совпадение «взглядов о человеке»; более того, Бинсвангер, ссылаясь на особенности «русского мышления», считал Франка одним из своих «учителей философии». В 1953 г. в одном оставшемся неопубликованным небольшим тексте, посвященном Ницше, Фуко пишет: «Существует три близких типа опыта: сновидение, опьяненность и неразумие (le rêve, l'ivresse et la déraison)» и добавляет чуть дальше: «Все аполлонические черты, определенные в „Рождении трагедии" образуют свободное и солнечное пространство философского существования» (Foucault, 1994. Т. 1. Р. 20). С другой стороны, в философии Ницше Фуко открывает для себя историческое, или «генеалогическое», измерение философского анализа. В 1982 г. он скажет в беседе с Ж. Роле, что «пришел к Ницше в 1953 г. в перспективе истории разума» (Ibid.). Увлечение Ницше, наложившись на глубокий интерес к проблемам теоретической психиатрии и критическое отношение к клинической психологии, приведет к написанию книги «История безумия в классическую эпоху» (первое издание вышло в 1961 г.), которая станет мостиком к книгам Фуко 60-х и 70-х гг.

157

В предисловии к статье Бинсвангера Фуко так формулирует свою задачу: «...представить форму анализа, проектом которой не является философская система, а целью — система психологическая; форму анализа,

определяющую себя как фундаментальную по отношению к любому конкретному, объективному и экспериментальному знанию; форму анализа, основание и метод которой с самого начала определяются только абсолютной привилегированностью их объекта: человек или, вернее, человек-бытие (l'être-homme), Menschsein» (Ibid. P. 65—66).

Экзистенциальный анализ есть особого рода антропология, которая не претендует ни на статус позитивной науки, рассматривающей человека как объект эмпирического изучения, ни на статус спекулятивного априорного знания. Он в этом смысле не является ни психологией, ни философией. Он противостоит как любым формам психологического позитивизма, «который полагает возможным исчерпать все значимое содержание человека в редукционистской концепции homo natura», так и философскому спекулятивному познанию. Его предмет — человек как особая антропологическая форма, человек-бытие (Menschsein), изучаемая «в контексте онтологического рассмотрения, главной темой которого является присутствие в бытии, в существовании, Dasein» (Ibid. P. 66). Бессмысленно обвинять антропологию, или экзистенциальный анализ, в том, что она не является в строгом смысле ни наукой, ни философской спекуляцией:

«Антропология, таким образом, может определить себя как „науку о фактах“, поскольку она развивает строгим образом экзистенциальное содержание присутствия в мире. С ходу отвергать ее, потому что она не является ни философией, ни психологией, потому что ее нельзя назвать ни наукой, ни спекуляцией, потому что она не обладает приметами позитивного знания или содержанием знания a priori, — это значит не понимать изначального смысла ее проекта. Нам показалось важным последовать, в течение определенного времени, за разворачиванием этой мысли; и попытаться понять, не является ли реальность человека достижимой только вне различения между психологией и философией; не является ли человек в его формах существования единственным средством, дающим доступ к человеку» (Ibid.).

Итак, доступ к собственной реальности человека возможен только по ту сторону дилеммы: научно-психологический/спекулятивно-философский подход. Единственным способом добрать-

158

ся до нее является отказ от эмпирико-априорного подхода к человеку и замена его на анализ конкретных форм человеческого существования.

Позже Фуко изменит терминологию и метод анализа. В книге «Слова и вещи», сделавшей его знаменитым, Фуко назовет «человеком» как раз эту эмпирико-трансцендентальную форму, изучаемую науками о человеке, с одной стороны, и спекулятивной философией — с другой, и, историзируя характер научно-философского знания о человеке, покажет, что науки о человеке в современном смысле слова (и соответственно подход к человеку, сочетающий позитивное, эмпирическое знание с трансцендентальным) возникли сравнительно недавно, на рубеже XVIII—XIX вв. Иными словами, человек как эмпирико-трансцендентальное единство, как объект, изучаемый этими науками и трансцендентальной философией и являющийся одновременно их основанием, вовсе не является некоей универсальной антропологической формой; то, что науки о человеке представляют как вневременную человеческую «природу», на самом деле, вполне «исторично» и есть, в сущности, сравнительно недавнее изобретение. И, развивая Ницше, Фуко выскажет предположение, что эта недавно возникшая историческая форма — «человек» — скоро исчезнет (вспомним знаменитую финальную метафору из последней фразы книги: человек исчезнет «как лицо из песка у самой кромки моря», — см.: Foucault, 1966. P. 398) и на смену ему придет нечто иное, другая историческая фигура (фигуры), контуры которой (которых) уже вырисовываются как признак и следствие происходящих фундаментальных исторических перемен. «Человек есть нечто, что должно превзойти», — говорил ницшевский Заратустра (см.: Ницше. Т. 2. С. 8). Человек уже почти превзойден, скажет Фуко в «Словах и вещах», превзойден как историческая форма, как существо, которое признает и принимает в качестве универсальной истины о себе знание, производимое современными науками о человеке, и руководствуется в своих повседневных практиках соответствующими этой форме знания морально-научными императивами.

Этот тезис будет определять общую направленность книг Фуко в 60-е и 70-е гг., когда Фуко решительно перейдет от Хайдеггера к Ницше, от экзистенциальной онтологии к исторической, к археологии и генеалогии. «Надзор и наказание», центральная книга генеалогического проекта Фуко 70-х гг., уже непосред-

159

венно отсылает к ницшевской «К генеалогии морали»<sup>12</sup>. В уже цитированном выше интервью 1984 г. Фуко скажет:

«Все мое философское становление было определено чтением Хайдеггера Но я признаю, Ницше одержал верх... Я знаком с Ницше гораздо лучше, чем с Хайдеггером; как бы то ни было, и с одним и с другим меня связывает фундаментальный для меня опыт. Не исключено, что если бы я не прочел Хайдеггера, я никогда бы не прочел Ницше» (Foucault, 1994. Т. 4. P. 704).

Отметим, что, несмотря на решительную смену ориентиров, Фуко так никогда и не оторвался от своих идей периода знакомства с Бинсвангером и увлечения экзистенциальным анализом, или феноменологической психиатрией, полагая, что они сыграли свою стимулирующую роль, несмотря на их методологическую слабость. В 80-е гг., в период работы над созданием истории «этического субъекта» (или, иными словами, над историей «этических проблематизаций», опыта отношения к себе и другим, который человек проживает в своих повседневных практиках), Фуко вновь подчеркнет важность этого раннего периода для последующего развития своих взглядов. В 1983 г. в первой редакции предисловия ко второму тому «Истории сексуальности»<sup>13</sup> Фуко, поясняя цели своего исследования, вспомнит, среди прочего, чем он обязан Бинсвангеру и как произошел его отход от «экзистенциального анализа»:

«...в этой серии исследований о сексуальности я не ставил перед собой цели воссоздания истории сексуального поведения. <...> Моей целью было проанализировать сексуальность как исторически особую

форму опыта. <...> Изучение форм опыта в их истории — это тема, ведущая свое происхождение от более давнего проекта: применить методы экзистенциального анализа в поле психиатрии и в области душевной болезни. Этот проект оказался для меня неудовлетворительным по двум связанным друг с другом причинам: в связи с его теоретической слабостью в разработке понятия опыта и в связи с двусмысленностью его связи с психиатрической практикой, которую он игнорировал, одновременно предполагая ее как нечто очевидное. Таким образом, можно было пытаться разрешить первую трудность, обращаясь к некоей общей теории человека; и искать совершенно отдельно решение второй проблемы, привлекая, как это часто делалось, „экономический и социальный контекст“; таким образом можно было принять доминировавшую в то время дилемму философской антропологии

160

и социальной истории. Но мне захотелось проверить, нельзя ли, вместо того чтобы играть на этой альтернативе, поставить вопрос о собственно историчности форм опыта» (Foucault, 1994. Т. 4. Р. 579).

И после обсуждения того, каким образом он подошел к возможности анализа в терминах истории «форм опыта», Фуко добавляет:

«Можно представить себе, каким образом чтение Ницше в начале 1950-х годов открыло для меня доступ к такого рода вопросам, ведя одновременно к разрыву с двойной традицией феноменологии и марксизма» (Ibid. Р. 581).

Этот разрыв в конце концов привел Фуко к его последнему проекту 80-х гг. — к попытке написать историю того, что он назвал «эстетиками существования», — историю образов жизни, предполагающих повседневные практики и технологии себя, позволяющие человеку преображать себя в своем бытии и достигать определенного этико-эстетического совершенства, организуя материал своей жизни в соответствии с определенными критериями стиля<sup>14</sup>.

\* \* \*

Возвращаясь к нашей теме, можно сказать, что Бинсвангер стал в определенном смысле связующим звеном не только между двумя мыслителями, но и между двумя разными философскими традициями<sup>15</sup>. И удивительно симметричная роль, сыгранная Ницше в философских биографиях этих двух людей (Фуко не только посвятил Ницше очень важные для себя тексты, и в первую очередь статью «Ницше, генеалогия, история» (1971), но и участвовал, подобно Франку, в выпуске Полного собрания сочинений Ницше — он был некоторое время соредактором, вместе с Жилем Делезом, французского варианта собрания сочинений Ницше, подготовленного Колли и Монтиари, и написал совместно с ним общее предисловие к V тому собрания), — указывает, как нам кажется, на нечто большее, чем простое совпадение. Пути человеческой мысли иногда непредсказуемы. Остережемся говорить о «влияниях»; однако можно, по-видимому, говорить о стимулах мысли, об определенном внутреннем родстве, о еще одной (кроме тех, что хорошо известны), общей для России и Европы, линии мысли (которую можно было бы условно назвать «ницшеанской»). Помня об опасности такого рода «странных сближений», когда речь идет о русской религиозной философии первой

161

половины XX в., я полагаю, что в случае Франка они являются оправданными.

## Примечания

<sup>1</sup> О причинах и характере лавинообразно растущей популярности Ницше в России начала XX в. см., например: 1) Nietzsche in Russia, 1986; 2) Данилевский, 1991; 3) Коренева, 1991, 1993; 4) Эткинд, 1993; 5) Ф. Ницше и философия в России..., 1999.

<sup>2</sup> Парадоксальность влияния Ницше, анти-идеалиста и анти-христианина, на русских философов-идеалистов и русскую религиозную философию вообще показана, например, в работе М. Михайлова (Mihajlov, 1986. Р. 127-145).

<sup>3</sup> См., например: Франк, 1956. С. 28-29.

<sup>4</sup> «Не вокруг творцов нового шума, — вокруг творцов новых ценностей вращается мир; он вращается *неслышно*.

— И если кто идет в огонь за свое учение — что это доказывает? Поистине, важнее, чтобы из собственного пламени души рождалось собственное учение» (Вехи..., 1991. С. 167).

<sup>5</sup> См.: Вехи..., 1991. С. 176.

<sup>6</sup> Там же. С. 182.

<sup>7</sup> Как известно, для Франка во вторую половину жизни главной фигурой в истории философии был Николай Кузанский.

<sup>8</sup> См.: Chronologie // Foucault M. 1994. Т. 1. Р. 18.

<sup>9</sup> См.: Сборник памяти..., 1954. С. 25-39.

<sup>10</sup> Подробнее об этом см.: Eribon, 1989. Р. 64-66.

<sup>11</sup> Отметим, что бахтинская концепция полифонического романа у Достоевского и отношений между «Я» и «Ты» рассматривается некоторыми исследователями просто как приложение франковского принципа «единства во множественности», разработанного им, в частности, в «Предмете знания» (1916) (см., например: Curtis, 1986). Во Франции она становится популярной с середины 1960-х гг. благодаря Цветану Тодорову, а также Юлии Кристевой, которая делает доклад о Бахтине на семинаре у Ролана Барта.

<sup>11</sup> «Можно ли осуществить генеалогию современной морали на основе политической истории тела?» — этим вынесенным на обложку книги вопросом Фуко подчеркивает, что берет у Ницше не только методологию, но

и предмет исследования: современная мораль как результат политики власти по отношению к телу (Foucault, 1975. Couverture).

162

<sup>13</sup> Это предисловие должно было послужить общим введением к циклу книг «История сексуальности» («Использование удовольствий», «Забота о себе» и «Признания плоти»). Оно вошло в американскую антологию работ Фуко, подготовленную Полом Рабиноу (The Foucault Reader., 1984. P. 333-339). В качестве же общего предисловия к «Истории сексуальности» Фуко в конечном итоге использовал другой, значительно переработанный вариант текста (см. примеч. 17).

<sup>14</sup> Подробнее см. введение ко второму тому «Истории сексуальности» — «Использование удовольствий» (Foucault, 1984a. Т. 2. P. 7-39).

<sup>15</sup> Очень схематично проблематика, связывающая этих двух философов, складывается в следующую цепочку: проблема «счастья» — что такое «человек» (антропология) — психиатрия — история разума — генеалогия понятий нормы и сумасшествия — археология эпистем — генеалогия власти — генеалогия современной морали — история этик, искусств существования и свободы.

## Литература

*Вехи. Из глубины /* Сост. и подг. текста А. А. Яковлева. М.: Правда, 1991.

*Данилевский Р. Ю.* Русский образ Фридриха Ницше. (Предыстория и начало формирования) // На рубеже XIX и XX веков. (Из истории международных связей русской литературы). Л., 1991.

*Зеньковский В. В.* История русской философии. Париж, 1989. Т. 2.

*Из переписки* Л. Бинсвангера и С. Франка // Логос. М., 1992. № 3.

*Коренева М. Ю.* Д. С. Мережковский и немецкая культура. (Ницше и Гёте. Притяжение и отталкивание) // На рубеже XIX и XX веков. (Из истории международных отношений связей русской литературы). Л., 1991.

*Коренева М. Ю.* Властитель дум // Фридрих Ницше. Стихотворения. Философская проза. СПб., 1993.

*Никифоров О. В.* Терапевтическая антропология Людвига Бинсвангера // Логос. М., 1992. № 3.

*Ницше Ф.* Сочинения: В 2-х т. М., 1990.

*Руткевич А. М.* От Фрейда к Хайдеггеру. М.: Изд-во полит, лит-ры, 1985.

163

*Сборник памяти* Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954.

*Ф. Ницше* и философия в России / Под. ред. Н. В. Мотрошиловой, Ю. В. Синеокой. СПб.: РХГИ, 1999.

*Франк С. Л.* Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956.

*Франк С. Л.* Фридрих Ницше и этика «любви к дальнему» // Франк С. Л. Соч. М., 1990.

*Франк С. Л.* Из размышлений о русской революции // Франк С. Л. По ту сторону «правого» и «левого». Минск, 1992.

*Эткинд А.* Эрос невозможного (История психоанализа в России). СПб., 1993.

*Binszwanger L.* Le Rêve et l'Existence / Trad. J. Verdeaux. Paris : Declée de Brouwer, 1954.

*Curtis J. M.* Michel Bachtin, Nietzsche and Russian Pre-revolutionary Thought // Nietzsche in Russia / Ed. by B. G. Rosenthal. Princeton Univ. Press, 1986. P. 349-350.

*Dream and Existence.* Michel Foucault and Ludwig Binszwanger / Ed. by K. Hoeller. New Jersey: Humanities Press, 1993.

*Dreyfus H., Rabinov P.* Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. 2nd ed. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1983.

*Eribon D.* Michel Foucault. Flammarion, 1989. *Foucault M.* Les mots et les choses. Paris, 1966. *Foucault M.* Surveiller et punir. Paris, 1975. *Foucault M.* L'usage des plaisirs. Paris: Gallimard, 1984. *Foucault M.* Le souci de soi. Paris, Gallimard, 1984. *Foucault M.* Dits et écrits. T. 1. Paris, 1994. *Foucault M.* Dits et écrits. T. 4. Paris, 1994.

*Mihajlov M.* The Great Cataliser: Nietzsche and Russian Neo-Idealism // Nietzsche in Russia / Ed. by B. G. Rosenthal. Princeton Univ. Press, 1986. P. 127-145.

*Nietzsche F.* Kritische Studienausgabe (KSA) / Herausgeg. von G. Colli, M. Montinari. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1967-1977 und 1988.

*Nietzsche in Russia* / Ed. by B. G. Rosenthal. Princeton Univ. Press, 1986.

*The Foucault Reader* / Ed. by P. Rabinow. Pantheon Books, 1984.

## РАЗДЕЛ 3. РОССИЯ В ЗЕРКАЛЕ ФУКО: ПЕРСПЕКТИВЫ АНАЛИЗА

### ФУКО И ИМПЕРСКАЯ РОССИЯ: ДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ПРАКТИКИ В УСЛОВИЯХ ВНУТРЕННЕЙ КОЛОНИЗАЦИИ. Александр Эткинд

КРИТИК собственного общества, Мишель Фуко был заинтересован в использовании русского опыта, находя сходства там, где риторика Холодной войны видела одни контрасты. Россия никогда не была в центре его интересов, но некоторые из специфически русских институтов — такие как ГУЛАГ — давали пищу его метафорам. Ему даже приходилось охлаждать слишком левых читателей, обвинявших французскую власть, и вообще всякую власть, в том, что они тоже суть ГУЛАГ<sup>1</sup>. В «Надзирать и наказывать» реформы Екатерины II не раз упоминаются среди других европейских реформ уголовного



права. Надо признать, что для имперского периода русской истории ассимилятивная стратегия имела больше оснований.

## 1

В конце XVIII—начале XIX в. Российская империя проходила те же переходы от системы личного права и публичных казней к системе формального права и дисциплинарного принуждения, что и другие европейские монархии. Новые кодексы писались по образцу австрийских и прусских, иногда британских нововведений. Дисциплина солдатского тела достигалась в Петербурге теми же методами, что в Париже или Берлине. Крепостное право было отменено раньше и более правовым путем, чем американское рабство. В таких важных случаях, как отмена смертной казни, признание имущественных прав женщин или инициатива объединенной Европы, Россия опережала европейских партнеров.

В то же время грустный опыт русской монархии показывает необоснованность той идеализации королевского права, которая очевидна у Фуко<sup>2</sup>. Русские цари согласились бы скорее с Карлом Шмиттом, что суверенитет основан не на повседневном соблюдении закона, но на его экстраординарных нарушениях<sup>3</sup>. Законодательство сопровождалось чрезвычайным, но очень регулярным

### 166

применением незаконных практик принуждения и насилия. Те плавно развивались в свои дисциплинарные версии, основанные на видимости добровольного участия сторон. Как раз эти переходы и складки — явления, логические парадоксальные, но исторически закономерные, — более всего интересовали Фуко. Своими текучими или, скорее, поливалентными понятиями, такими как дисциплина, он открывал путь для параллельного анализа явлений не просто разных, но политически полярных.

Сколь важна была эта риторическая стратегия для автора, предвидящего (зло)употребления своих идей в идеологических дебатах, столь недоступной она оказалась для тех из читателей, кто привык к более простым условиям существования. Популярное чтение Фуко интерпретирует его аналитические категории как линейные фазы развития и далее превращает их в оценочные стандарты, с помощью которых ставятся оценки (недо)развитию (не)нравящихся культур. Вместо истории мы получаем очередную версию трехуровневой схемы: абсолютная монархия — полицейское государство — либеральная демократия. Эта схема была близка сердцу прогрессивных юристов середины или (к востоку от Парижа) конца XIX в.; уже Токвиль в своем споре с Гизо возражал против подобных упрощений. Применительно к России позитивистская редукция ведет к выводу, что Российская империя и вслед за ней Советское государство так и не перешли границу между принуждением и дисциплиной и, короче, не были либеральными обществами<sup>4</sup>. Чтобы прийти к этому, не нужно было тратить усилий на чтение Фуко.

Обрекая на неудачу лобовые интерпретации, понятие дисциплины позволяет увидеть общность между архаическими и более современными практиками. Столетие спустя после отмены смертной казни «за общие преступления» (1753 г.) телесные наказания в российской армии кончались смертельным исходом. Провинившегося солдата тащили сквозь строй его коллег, которые избивали его особыми палками, известными под названием шпицрутен. При Петре эти немецкие шпицрутен сменяли кнут, который в Европе был знаменит как специфически русское дело. Согласно уставу, палка была в вершок толщиной и сажень длиной; согласно опыту, здоровый человек выдерживал до трех тысяч ударов. Регламентируя размеры инструмента и сценарий наказания, особое внимание закон уделял его силе. В любой судебной системе сила наказания квантифицирует

### 167

силу преступления, которая сама по себе не имеет меры. Подобно тому, как в пенитенциарной системе сила преступления измеряется длительностью заключения, в системе телесных наказаний она измеряется числом ударов. Воинские уставы 1830—1860-х гг. определяли высший предел наказания в 12 прохождений через полковой строй из тысячи солдат. Секретные постановления ограничили число палок, присуждаемых полевыми судами, с двенадцати до трех тысяч в 1839 г. и до одной в 1856 г.; постановления оставались секретными, с тем чтобы не уменьшить страха, который вызывала цифра в законе. Кроме солдат шпицрутенами наказывали участников крестьянских бунтов, а также арестантов и ссыльных. В штатской жизни телесные наказания уже явственно имели чрезвычайный характер. В 1863 г. шпицрутен были заменены розгами<sup>5</sup>.

Эти казни имели публичный характер не только потому, что были доступны для обозрения, но и в смысле более глубоком. Казнь на эшафоте осуществлялась профессиональным палачом, личным исполнителем монаршей воли, а публика смотрела на казнь как на спектакль. Казнь через строй осуществлялась всем заинтересованным коллективом, и каждый его член вносил в смерть «пациента» точно такую же долю, как любой другой. Посторонняя публика не считалась существенной для выполнения закона, но эффективное участие в избивании каждого солдата строго контролировалось, и уклоняющийся от роли палача рисковал сам оказаться «пациентом». Как показал Фуко в самой известной из своих исторических картин<sup>6</sup>, казнь на эшафоте утверждала могущество монарха, воплощаемое в страданиях казнимого. Казнь через строй воплощала иные ценности, которые в зависимости от точки зрения можно характеризовать как домонархические, возвращающие к общинным экстагическим ритуалам, или постмонархические, предвещающие русский социализм: общинные ценности равного и обязательного участия. Жизнь принадлежит не индивиду, но коллективу, иначе говоря, всем вместе и никому в отдельности. Сосчитанные усилия солдат, направленные на коллективное волеизъявление в отношении одного из себе подобных, напоминают механизм голосования и не раз выдавались за таковой. На деле между демократическим обществом и коллективом, вооруженным шпицрутенами, есть только одно, но очень важное отличие: свобода индивида не участвовать в обществе<sup>7</sup>.

Конечно, решение о наказании принадлежало не строю, а командиру. Его форма, однако, воплощала не полномочия командира, но мощь и единство коллектива. Такое наказание совмещало в едином акте разные формы власти. В отношении индивидуальной жертвы действует режим публичной пытки или казни. В отношении коллективного палача действует дисциплинарный режим, модифицирующий поведение участников косвенным и незаметным способом (по точной формулировке позднего советского периода, «мера дисциплинарного воздействия»). Первичная работа идет над телом обреченного, но вторичной и более существенной обработке подвергаются души исполнителей. Власть над душой и власть над телом требуют оставлять им разные степени свободы. Воздействовать на тело тем удобнее, чем абсолютнее принуждение; но работа над душой требует сохранить ей свободный выбор. Хотя солдаты в строю действуют под принуждением, их свобода и безопасность все же выше, чем свобода и безопасность того, кого протаскивают сквозь строй. У последнего нет выбора, у первых он есть, хотя и очень эффективно контролируемый. Так множественным и стереотипным повторением актов (регулируемо)свободного выбора формируется дисциплина.

Казнь прохождением через строй близка другому институту, характерному для имперской России, — крестьянской общине. Собственность на землю отсутствует, и земля периодически перераспределяется общиной. Решения принимаются без голосований, в итоге свободного обсуждения, или жеребьевкой. Понятно, что ведущий собрание, так называемый староста, имеет определяющую роль в принятии решений. Тем не менее трудоемкий ритуал «переделов» соблюдался в течение поколений. Более того, со второй трети XIX в. общинные собрания наделяются такими дополнительными функциями, как сбор налогов, отбор рекрутов в армию и, наконец, высылка социально опасных лиц.

Сравнение этих двух институтов — наказания шпицрутенами и земельной общины — поучительно. В обоих мы имеем дело с дисциплинарными практиками, которые осуществлялись на низовом уровне, но вводились и поддерживались монархической властью. Функцией обоих институтов было дисциплинирование коллектива, подавление частных интересов и, наконец, уничтожение несогласных. При этом благородная традиция общины осознавалась как институт с национальными корнями, а варварское наказание шпицрутенами осознавалось как подражание

привнесенным извне прусским обычаям. Вплоть до эсеров, правящей партии в 1917 г., прогресс страны видели в отказе от имперского принуждения и одновременном развитии общинной самодеятельности; но два этих механизма оказались зловещим образом взаимозависимы. Между царем и общиной, вообще между монархической властью сверху и социалистическими практиками снизу, существовало единство интересов: обе препятствовали выделению индивида и капиталистическому развитию. На деле, как показал в конце XIX в. Борис Чичерин, институт общины был создан на остатках обычного права примерно тогда же, когда шпицрутены заменили кнут. «Первообразом всем общинным учреждениям в России» послужило помещичье землевладение, а не вечевая демократия, писали основоположники русского либерализма. Русская община есть не зерно коммунизма, но необходимый уровень монархической власти. «Такой коммунизм устроить весьма легко; нужно только, чтобы существовали землевладельцы и рабы»<sup>8</sup>.

Монархическое право нуждается в низовых институтах, которым делегирует свои полномочия всевидящий и всевидимый центр власти. Устраняя старые звенья между монархом и народом, такие как аристократия, абсолютизм создает новые, более прозрачные для взгляда сверху и снизу. Монарх определяет количество шпицрутенов вместе с самим строем. Монарх распределяет земельные наделы вместе с самой общиной. Власть тех, кто на деле принимает решения, в каждом случае оказывается невидимой, не имеющей означающих. Обозначены только самая вершина и самое основание политико-семиотической пирамиды. Вершина населена монархом, этим универсальным означающим абсолютистской системы<sup>9</sup>; основание населено народом, ее универсальным означаемым. Как призывали, осознавая эту ситуацию, поздние русские монархисты, «Долой всякие средостения, выборные или бюрократические, между царем и народом»<sup>10</sup>.

## 2

Абсолютизм основан на принципе полной и непрерывной видимости центра власти. Везде и всюду, где только позволяют технические средства — во время праздников и казней, в храмах и на монетах, на площадях и в трактирах, а по возможности и в супружеской постели, — подданные должны видеть, слышать и вообра-

жать своего монарха. Всевидимость монархического тела воспроизводилась от Версаля до Петергофа, породив немалую часть зримого образа сегодняшней Европы. Ее символы деградировали от руки Эдуарда I, исцелявшей больных, через руку Людовика XIV, пробовавшей девственниц, до портрета Франца-Иосифа, засиженного мухами. В среде новой техники всевидимость власти получила новое рождение, преобразовавшись в тоталитарные практики радио- и телеприсутствия вождя.

В своем образе Паноптикона Фуко дал парадигму другого типа власти, который пришел на смену абсолютизму, но веками развивался под его сенью. Паноптическое наблюдение основано на принципе невидимости власти, противоположном абсолютистскому принципу ее тотальной видимости. Паноптическая власть контролирует благодаря тому, что видит все и остается невидимой. За абсолютистской очевидностью власти Фуко открывает множество невидимых ее механизмов, благодаря которым она только и может осуществляться. Паноптические конструкции разделяют центр и периферию, субъект зрения и его объекты. Такое разделение характерно только для формализованных дисциплинарных систем, например для хорошо организованной тюрьмы (но не для ГУЛАГа), а также для психиатрической

больницы или — еще один важнейший для Фуко образец дисциплинарной власти — для психоаналитического кабинета. Пациент лежит так, чтобы не видеть аналитика, а тот постоянно видит пациента. Всякое суждение одного человека о подсознательном другого человека работает как машина одностороннего зрения: первый смотрит на второго и видит в нем то, чего тот не видит. Подготовка клинического психолога, которую получил Фуко, выработала сопротивление в отношении профессиональных пенетраций во внутреннюю жизнь, очевидное в его работах вплоть до самых поздних. На этой основе Фуко подвергал критическому пересмотру практики других профессиональных дисциплин, таких как криминалистика, гигиена или сексология.

Но каменные модели, как паноптикон, или ролевые модели, как психоанализ, слишком жестко программируют вектор наблюдения. В более сложных дисциплинарных играх такого разделения нет. Все наблюдают над всеми, но в разной степени. Все выполняют общий танец, хотя внимательный глаз может различить солистов. Такую машину распределенной в обществе, но тщательно координируемой власти представляет сексуальность, как

171

ее описал Фуко. Более наглядным ее образом является религиозный ритуал, выполняемый коллективом единоверцев в сложном совместном движении, как то было принято у американских шейкеров или русских хлыстов. Несмотря на слаженность исполнения, речь всегда идет о власти. У хлыстов, например, коллективное движение завершалось пророчеством лидера, которое определяло жизнь общины между ритуалами. Лидер имеет «внутреннее зрение», считали эти сектанты, которое открывает ему тайны членов его общины. Так устроены политические машины типа парламентских фракций: все равны между собой, но есть и надзиратели, осуществляющие координацию и контроль; в англосаксонской традиции их, кстати, называют хлыстами, а whip.

Письмо Фуко разрушает классификации; чтение Фуко их восстанавливает. С какой бы неприязнью автор ни описывал дисциплинарные практики, логически и исторически они приходят на смену прямому насилию над телами. Дисциплина есть альтернатива террору, в конечном итоге тому самому ГУЛАГу. Своими конструкциями Фуко отвечал на центральный вопрос политической теории: как возможно правление без насилия? Потенциальность последнего всегда стоит за актуальностью первого; но искусство правителя состоит в достижении целей без применения силы. Машины управления, такие как шпицрутены, паноптикон, сексуальность, в своем историческом развитии минимизируют применение силы. Согласие пациентов необходимо, но не достаточно; оно само по себе является не состоянием, а процессом, подлежащим текущему управлению. В дисциплинарной практике XIX в., как ее описал Фуко, архитектурные конструкции надзора типа паноптикона конкурируют с психологическими конструкциями надзора от исповеди до психоанализа. Действительно, в широко понимаемой истории тюрьмы физические машины зрения из стен и окон дополняются, заменяются, переплетаются психологическими машинами зрения типа перекрестных допросов, проективных тестов, интерпретаций подсознания. Но в еще более широкой истории механизмы психологического контроля практиковались задолго до изобретения паноптикона. В истории монастыря, к примеру, практики одностороннего наблюдения и контроля с очевидностью предшествовали строительству стен и келий.

В исповедном чине православной церкви, который был в ходу на протяжении большей части XIX в., но восходил к византий-

172

скому образцу Иоанна Постника, более половины вопросов касались нарушений седьмой заповеди, иначе говоря, сексуальности. В чине XIV в. список лиц, с которыми могли согрешить прихожанки, начинается с «отца родного» и через деверя, зятя, монаха и духовного отца доходил до скота: «Или со скотом блуда не сотворила ли?». «В этом бесстыдном перечне идут вопросы о лесбиянстве, о взаимном онанизме и о таких технических деталях, которые здесь немыслимо даже называть», — пишет частично опубликовавший данный документ в 1993 г. Б. А. Рыбаков<sup>11</sup>. Интересный факт к истории сексуальности как «необратимо», по Фуко, развертывающегося дискурса: эротические детали, о которых новгородский священник спрашивал своих прихожанок в XIV в., оказалось немыслимо назвать московскому автору конца XX в.<sup>12</sup> В конце XIX в. некоторые богословы высказались за пересмотр этого чина, так как он подсказывал прихожанам грехи, о которых те, возможно, не догадывались, но могли впасть в соблазн, узнав об их существовании на исповеди. Этот тонкий аргумент был отмечен православной традицией; но и сегодня мы вряд ли знаем о том, какое влияние на сексуальную мораль православных оказывал обычай четыре раза в год спрашивать у них, не согрешили ли они с сестрой, с попом или с отцом родным. Впрочем, исповедный чин работал не как догма, но скорее в качестве полуструктурированного, как сказали бы сегодня, интервью: священник не был обязан задавать все вопросы, но мог выбирать из них нужные.

Между паноптическим наблюдением и психологическим проникновением есть много важных различий. Первое ограничивается бедными, зато достоверными данными о внешнем поведении наблюдаемого; второе строит богатые и ненадежные гипотезы о внутреннем мире. Первое наблюдает за телами, считая это лучшим путем к тому, чтобы дисциплинировать души; второе ни в чем не доверяет телам. Важным фактором в формировании дисциплинарных практик является культурная близость или, наоборот, дистанция между властью и ее объектами. Успех психологических манипуляций зависит от культурной близости между субъектом и объектом власти; эффективность паноптикона не зависит от культурного контекста. Иначе говоря, возможность психологических пенетраций ограничена культурой, а паноптический контроль культурно нейтрален. Новгородский священник XIV в. не мог бы исповедовать ни итальянскую, ни греческую

173

прихожанку; мы не знаем, мог он исповедовать прихожанку киевскую или московскую, или разница в диалекте и символике была слишком велика. Психологи уже столетие обсуждают, возможен ли психоанализ на неродном языке, ведь бессознательное знает только язык детства. Зато паноптикон позволяет контролировать людей независимо от их культуры: надзор останется действен, даже если надзиратель и пациенты говорят на разных языках и верят в разных богов. Поэтому паноптическое наблюдение специально приспособлено для ситуаций колонизации, в которых субъекты и объекты власти разделены культурной дистанцией. Изобретение паноптикона не было обусловлено техническим прогрессом: в идее Иеремии Бентама нет ничего, что нельзя было бы построить тысячами раньше на основе античного амфитеатра. Обращаясь к истории, мы увидим, что изобретение паноптикона было определено функциональной недостаточностью прежних систем наблюдения в колониальных условиях.

### 3

В своем восхитительном переоткрытии Паноптикона Фуко не упоминает, что первое его открытие состоялось в России. Самуэль Бентам, младший брат Иеремии, находился в России с 1774 г. Он был приглашен князем Потемкиным для исполнения весьма разнообразных обязанностей, от корабельного строительства до пивоварения. Отправляясь в Россию, Самуэль Бентам три недели спал на полу, чтобы приспособиться к новому образу жизни. В 1785 г. по приглашению Потемкина — Самуэль рекомендовал его брату как «ленивейшего человека самой ленивой нации на лице земли»<sup>13</sup> — отправляется в Россию и Иеремия. «Намерение Потемкина состояло, кажется, в том, чтобы пересадить британскую цивилизацию и образованность en masse в Белоруссию», — пояснял ранний биограф Иеремии Бентама со слов своего героя<sup>14</sup>.

Русская история братьев Бентамов полна колониальных и даже специально ориентальных значений. Самуэль Бентам жил в Кричеве, одном из потемкинских поместий в Белоруссии. Иеремия отправился туда через Константинополь, где посетил российского посланника Якова Булгакова. Английский биограф писал, что: «Бентам ожидал встретить какого-нибудь калмыцкого варвара». Булгакова, однако, было не отличить от европейца, только в карты в посольстве играли перед ланчем, а не после обеда. Впрочем, поддерживать экзотические представления о России входило

174

ло в интересы самого посланника. «Министр с энтузиазмом говорил о своей стране и утверждал, что даже снег и лед в России больше блестят, чем в других странах». Через полгода путешествия Иеремия Бентам доехал до Кременчуга, потемкинской столицы в Южной России, и продолжал свои наблюдения над смешением нравов. У местного губернатора «на столе была серебряная посуда, но ножи и вилки были железные, очень грязные, и их не переменили вместе с блюдами... Все джентльмены были в сапогах, хотя было много дам». Однако вина, донские и французские, были хороши. Бентам удивлялся карточной игре русских: «Люди, получавшие не больше 600 р. жалованья, проигрывали по 800 р. в день»<sup>15</sup>.

Иностранцев в потемкинских имениях освобождали от всех податей на пять лет. Недавно отвоеванные земли, на которых жили казаки и татары, быстро заселялись колонистами, более всего немцами и греками. Для заведения мануфактур Самуэлю Бентаму был дан чин полковника. Фабричная промышленность британского образца вводилась в потемкинских деревнях военной силой. Самуэль, впрочем, был изобретателем и гибок; одним из его нововведений был «червеобразный корабль», который мог изгибаться по ходу течения русских рек. Но главным изобретением полковника Бентама, которое было увековечено его братом-юристом, стал Паноптикон. То было сооружение, соединяющее в себе функции фабрики, тюрьмы и общежития. Круглое в плане, многоэтажное здание выходило окнами на внутреннюю свою сторону. В центре возвышалась башня начальника-надзирателя, который мог наблюдать за всем происходящим по периметру здания. Архитектурный замысел не оставляет сомнений в том, что контролю должны были подвергнуться как производственные, так и жилые помещения Паноптикона.

Строительство было бы закончено, если бы Турецкая война не заставила полковника Бентама покинуть Кричев. Он, однако, оставался служить при Потемкине и, в качестве главного его инженера, наверно, имел отношение к сооружению более знаменитого памятника этой эпохи — потемкинских деревень. Стоявшие вдоль пути императрицы, следовавшей по Днепру, «деревни... были так изукрашены цветами, расписными декорациями и триумфальными воротами, что вид их обманывал взор и они представлялись какими-то дивными городами», — писал французский посол, плывший с Екатериной<sup>16</sup>.

175

Идей Паноптикона и потемкинской деревни изящно дополняют друг друга. Дивные города были обращены ко взгляду власти, скрывая свою природу; Паноптикон распространял взгляд власти, скрывая ее природу. И обе машины зрения, Паноптикон и потемкинская деревня, были изобретены при дворе одного и того же человека, который одним из первых в России сделал отправление власти своим единственным занятием.

В 1807 г. Паноптикон начали строить в Петербурге, на Охте. Теперь он был предназначен для обучения судостроительному делу. Начальным этапом работы руководил Самуэль Бентам, переживший в России трех царей и к тому времени ставший генералом; потом его сменили на этом строительстве русские мастера. Постройка была закончена в 1809 г. и представляла собой шестилучевую композицию высотой 12 метров с лифтом посередине. Центр сооружения назывался зрительным столбом. «Из одной средней точки зрительного столба можно видеть в одно время во всех пяти этажах корпуса что происходит»<sup>17</sup>. Здесь были чугунные колонны, впервые примененные в Питере, и паровая машина. Примерно в те же годы в России было переведено сочинение Иеремии Бентама. Он писал, что здание Паноптикона «подобно улью, которого каждая ячейка открыта взору того, кто находится в средоточии. Надзиратель, быв сокрыт, действует, подобно

невидимому Духу; но Дух сей в потребном случае может существенным образом доказать свое присутствие»<sup>18</sup>.

Образ власти как Духа Святого, паноптикон был задуман в России как фабрика, а в Англии использован как тюрьма. Ознакомившись с проектом брата в Кричеве, Иеремия Бентам стал писать свой собственный «Паноптикон», трактат о совершенных тюрьмах. Впоследствии этот проект многократно реализовали, реформируя пенитенциарную систему в Англии и создавая ее в Америке. Прошло время, и в Париже проект Паноптикона попал на глаза Фуко. Дисциплинарный инструмент был изобретен в далеком форпосте британской колонизации; переинтерпретирован в метрополии и применен в другой дисциплинарной функции; и наконец, почти двести лет спустя, снова переинтерпретирован в другой столице и применен в качестве мастер-тропа всякой дисциплинарной практики.

Иеремия Бентам оставил Россию в конце 1787 г. Много лет спустя он так напишет императору Александру о своем опыте в Кричеве: «Два года из тех лет моей жизни, которые были наибо-

176

лее богаты наблюдениями, были проведены в пределах России»<sup>19</sup>. Вдохновленный победами Александра, Бентам вновь надеялся внести свой вклад в российскую историю. Империя, как всегда, нуждалась в законодательстве, и по окончании войны с французами Бентам предложил Александру противопоставить кодексу Наполеона составленную им, Бентамом, альтернативу. Опальный Сперанский вдохновлял Бентама, рассказывая о России в характерно колониальных терминах как о «стране, которая в нынешних обстоятельствах, быть может, всего способнее принять хорошее законодательство именно потому, что в ней меньше приходится рассеивать ложных понятий, меньше приходится бороться против рутины, и больше можно встретить послушной восприимчивости»<sup>20</sup>. Русский политик знал, чем соблазнить английского философа: представлением о России как о белой доске, на которой можно широкими штрихами рисовать интеллектуальную утопию. В мае 1814 г. Бентам пишет Александру, обещая свое участие в законотворчестве и, более того, предлагая императору «обращаться к народу через посредство моего пера»<sup>21</sup>. По Бентаму, римское право, на которое ориентировался Наполеон, — «хаос... без малейших издержек мысли»<sup>22</sup>. Зато Александру предлагался закон, который весь обзревается, как из центральной башни паноптикона, «из одного истинного и единственного защитимого начала — начала общей пользы... Здесь, государь, действительно будет новая эра: эра рационального законодательства — пример для всех наций»<sup>23</sup>. Паноптический свод законов в отличие от таких же тюрем никогда не был осуществлен. Идеи Бентама повлияли на кодексы нескольких американских штатов и были приняты в Венесуэле, пока Боливар не сверг его поклонников и не запретил его сочинения.

#### 4

Монархия и формирующееся в ее недрах полицейское государство абсолютизируют социальную дистанцию между центром власти и ее пациентами, но отрицают культурную дистанцию между ними. Царь и мужик принадлежат к одной культуре, языку и вере, только на этом может быть основано их единство. Надежды императоров на верность со стороны своих инокультурных подданных оправдывались нечасто. Австро-венгерским и в меньшей степени российским императорам иногда удавалась тонкая политика, сдававшая государственный суверенитет в обмен на личную

177

верность монарху, но в конечном итоге она всегда вела к краху империй. Работа с культурной дистанцией между властью и подданными — ее изучение, преувеличение, демонстрация, минимизация, отрицание — является ключевым элементом всякой колониальной политики.

Колонизация всегда имеет две стороны: активную и пассивную; сторону, которая завоевывает, эксплуатирует и извлекает выгоды, и сторону, которая страдает, терпит и восстает. Но социальная дистанция между метрополией и колонией не всегда совпадает с этнической дистанцией между ними. Классический случай, когда метрополия и восставшая против нее колония принадлежали одному и тому же этнокультурному миру, дает американская Война за независимость. Англосаксы колонизовали самих себя и восстали тоже против самих себя: революция совпала с деколонизацией. В более обычных случаях между метрополией и колонией существовали и поддерживались культурные различия. Колонизуя Индию или Конго, британцы или бельгийцы с легкостью дистанцировались от тех, кого поработали и эксплуатировали. Конструирование культурной дистанции вело к формированию особого комплекса наук и искусств, предназначенного для освоения колониальных владений на основе знания-власти: культурной антропологии, литературы путешествий, коллекций артефактов и всего того, что Эдвард Саид назвал ориентализмом<sup>24</sup>. Озабоченность этими проблемами обостряется в конце имперского периода, когда недовольство колониальных народов вызывает чувство вины у имперской элиты. В это предзакатное время ориентальные увлечения меняют свой характер: агрессивные политэкономические мотивы уступают место культурно-религиозным симпатиям.

Всегда заинтересованные в территориальной экспансии по периферии своей державы, петербургские правители проявляли странную робость в отношении более далеких завоеваний. Вольтер подсказывал Екатерине Великой колонизовать европейскую Турцию, но ее «греческий проект» был совсем иным: то было строительство новой христианской империи со столицей в Константинополе и собственным монархом<sup>25</sup>. В 1808 г. Александр I отказался от предложения Наполеона осуществить совместный поход в Индию; в 1815 г. — отказался от использования своих побед в Европе для присоединения островов и проливов. Завоеваниям был предпочтен Священный Союз, институт пророческий и

178

антиколониальный, отличающийся от нынешнего Европейского Союза разве что участием России. В 1821 г. православные греки наконец восстали против Османской империи. Общество желало вмешательства, Пушкин уже начал учить турецкий язык, но Александр I отказался послать экспедиционный корпус в Стамбул. Потомки Екатерины II всячески ограничивали русское проникновение в Америку, сулившее множество проблем, и в 1867 г. продали Аляску и калифорнийские владения. Иногда колониальные завоевания других держав вызывали попытки подражания снизу: в 1815 г. доктор Георг Шеффер пытался колонизовать для России Гавайи, в 1889 г. казак Николай Ашинов захватил анклав в Абиссинии. Не поддержанные из Петербурга, эти попытки были легко опрокинуты конкурентами. В общем, династия сопротивлялась любым попыткам заморской экспансии, считая их непосильными, невыгодными или безнравственными: отношение удивительное на фоне того колониализма во все стороны, который как раз в эти десятилетия был характерен для всех союзников и противников. Колониальное самоограничение российской геополитики не может быть объяснено ни экономическими, ни тем более стратегическими факторами. Россия располагала значительным флотом, который до Крымской войны, не колеблясь, вводила в дело; но даже почти совсем отрезанная от моря Австро-Венгрия была более активна в колониальной политике. В то же время эта особенность русской традиции может объяснить относительное спокойствие, с которым было воспринято расставание с прилежащими владениями и в 1918 и в 1991 гг.

Со времен Александра I западные владения Империи располагали большими правами и свободами, чем центральные губернии. Крепостное право было ограничено или отменено в Эстонии, Украине и Башкирии раньше, чем у русских крестьян. Согласно расчетам Бориса Миронова, в конце XIX в. жители 31 великорусской губернии облагались вдвое большими налогами, чем подданные 39 губерний с преимущественно нерусским населением. Соответственно империя тратила вдвое больше денег на душу населения центральных губерний, чем инородческих; расходы шли главным образом на «управление»<sup>26</sup>. Все это необычно для колониальной ситуации. Европейские империи эксплуатировали завоеванные территории, извлекая оттуда свои доходы и тратя часть на их усмирение и развитие. Российская империя, наоборот, предоставляла своим колониям экономические и политические

179

льготы, создавая им возможности самоуправления и самообеспечения. Большой эксплуатации подвергались центральные районы страны. Соответственно они требовали больших государственных расходов на аппараты управления, принуждения и просвещения.

Главные пути колонизации России были направлены не вовне, но внутрь метрополии. Россия колонизовала саму себя, осваивала собственный народ<sup>27</sup>. В отличие от классических империй с заморскими колониями в разных концах света, колонизация России имела центростремительный характер. Миссионерство, этнография и экзотические путешествия — характерные феномены колониализма — в России были обращены внутрь собственного народа. Русские последователи немецких романтиков намеревались опираться на народную традицию и этнические институты типа общины как на ресурсы своего национализма. Огромная и неведомая реальность — народ был Другим. Он выключался из публичной сферы и отношений обмена. Он был источником общественного блага и коллективной вины. Он подлежал изучению и любви, покорению и успокоению, надзору и заботе, классификации и дисциплинированию. Он говорил на русском языке — первом или втором языке столичной интеллигенции; но те же слова произносились иначе и несли иные значения. Народ не мог писать по определению: тот, кто писал, переставал быть народом. Народ подлежал записи: все более точной и объемлющей регистрации своих необычных слов и дел. Так начиналась русская этнография, имперская наука о народе как Другом; этим она была отлична от британской, или иезуитской, антропологии — имперской науки о других народах<sup>28</sup>. Когда интеллектуалы записывали то, что говорит народ, то другие интеллектуалы могли верить или не верить их записям в соответствии со своими априорными представлениями. Народ приобретал свойства черной дыры, в которую проваливался дискурс и которой можно было приписывать любые значения. Эта история развивалась от призыва народнической суперзвезды Михаила Бакунина «не учить народ, но учиться у народа» до отчаяния неонароднического бестселлера "*Вехи*": «Нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, — бояться его мы должны пуще всех казней власти»<sup>29</sup>.

Один из основателей русской интеллектуальной традиции, Петр Чаадаев, нашел свой выход из славянофильской, впоследствии народнической, эпистемы<sup>30</sup>. Это он понял деяния Петра Ве-

180

ликого как самоколонизацию России: «Своим могучим дуновением он смел все наши учреждения; он вырыл пропасть между прошлым и настоящим... Он ввел в наш язык западные речения... он почти отказался от своего собственного имени»<sup>31</sup>. Согласно Чаадаеву, Петр открыл Россию так, как открыл Америку Колумб, и заселил Россию так, как заселяли Америку пуритане. История есть воспитание человечества, уверен Чаадаев, а русский народ находится в начале истории и потому особенно пригоден для воспитания. Он свободен от языческих преданий и ветхозаветных институтов, которые мешали преобразователям Европы. Примерно то же писал об американцах Алексис де Токвиль: «В Соединенных Штатах общество не переживало младенческой поры, оно сразу достигло зрелого возраста»<sup>32</sup>. Чаадаев считал, что эту мысль — в общей ее форме — Токвиль украл у него, Чаадаева<sup>33</sup>. Мы видели, что за двадцать лет до этого Сперанский уже дарил ее Бентаму.

В это время Империя осуществляла один из самых масштабных экспериментов в колониальной истории. Военные поселения в центральной России, бурно развивавшиеся с окончания Отечественной войны до начала Крымской, насильственным и радикальным образом меняли жизнь, работу и культуру русского народа. В течение нескольких десятилетий в этих поселениях (в документах эпохи они запросто назывались «колониями»<sup>34</sup>) жило от полумиллиона до миллиона человек. Переселенные из своих общин в царство

телесной дисциплины, архитектурной симметрии и поминутного распорядка, крестьяне работали, ели и размножались в соответствии с предписаниями неведомой им рациональности<sup>35</sup>. В селениях были открыты «ланкастерские» школы взаимного обучения, отработанные в британских колониях. Несмотря на злоупотребления начальства, жизнь поселенцев наверняка не была хуже, чем жизнь их товарищей, оставшихся в крепостном состоянии. Тем не менее крестьяне отвечали характерным сопротивлением, видимые проявления которого подавлялись шпицрутенами<sup>36</sup>. Очевиден путь от александровского проекта военных поселений к троцкистскому проекту аграрных армий, который в конце концов реализовался в сталинских колхозах.

Само сравнение русских с дикарями, подлежащими просвещению, шло из петровской эпохи. Черный прадед Пушкина был извлечен из серала, чтобы дать русскому народу образец нового человека. Как писал правнук, «Петр имел горесть видеть, что под-

181

данные его упорствовали к просвещению, желал показать им пример над совершенно чуждою пороною людей и писал к своему посланнику, чтоб он прислал ему Арапчонка с хорошими способностями... Император был чрезвычайно доволен и принялся с большим вниманием за его воспитание, придерживаясь главной своей мысли»<sup>37</sup>. Пушкин верит этому успеху Просвещения больше, чем другим, более масштабным. Императору удалось переделать серального арапчонка в артиллерийского офицера; но его собственные подданные с «упорным постоянством» сохраняли «бороду и русский кафтан», и «азиатское невежество царило при дворе»<sup>38</sup>. С бородами и невежеством приходилось бороться силой, причем невежество поддавалось легче: оказываясь вдали от двора, Пушкин со значением растил бороду.

История арапчонка, переделанного в пример русскому народу, предстает как эпиграф Просвещению. Оно всегда начинало с техник психологического проникновения, основанных на ожидании культурной близости между властью и народом; не найдя таковой, переходило к паноптическому контролю; а в случае неудачи регрессировало до прямого насилия. Пушкин не объясняет, почему социальная педагогика Петра имела успех в единичном случае и поражение в случае массовом; но читая у философов Франкфуртской школы, что «Просвещение тоталитарно»<sup>39</sup>, вспомним пушкинское:

*Судьба земли повсюду та же: Где капля блага, там на страже Уж просвещенье иль тиран*<sup>40</sup>.

Пожалуй, обе формулы можно интерпретировать, в свете известной формулы Фуко, как «шантаж Просвещения», который ставит читателя в позицию упрощенного выбора. Вместо этого будем следовать «генеральной линии» Фуко, которую он формулирует как «изучение манер проблематизации», исторических способов оспаривать и обосновывать разные версии Просвещения, а главное, искать выход из них<sup>41</sup>.

Ориентализация Чаадаевым собственной культуры вызывала националистическое сопротивление. Донося православной церкви в 1836 г., Вигель обвинял Чаадаева в том, что тот «отказывает нам во всем, ставит нас ниже дикарей Америки, говорит, что мы никогда не были христианами»<sup>42</sup>. Чаадаев и здесь нашел выход. Если в первом «Философическом Письме» идея выключо-

182

ченности русских из истории звучала как трагическое обвинение, то после несчастливой его публикации та же идея переосмыслиется в позитивном ключе. Если традиция есть препятствие делу воспитания, значит, отсутствие традиции есть преимущество. Как писал врач Чаадаева в книге, написанной с его слов (интересный случай, когда психиатр пропагандирует идеи своего пациента):

«Россия свободна от предубеждений, живых преданий для нее почти нет, а мертвые предания бессильны... Она может строить участь свою обдуманно... Характер народа совершенно этому благоприятствует. Терпеливый, почти бесстрастный, он готов без сопротивления идти к счастью... Душе его чужда строптивость... Она есть белая бумага, пишите на ней»<sup>43</sup>.

Атака на русскую историю превращается в ее апологию. Что казалось бедой, предстает как залог небывалого успеха. Революционные преобразования России, прошлые и будущие, оправдывались этнокультурным представлением о ней как о белой доске. Так же оправдывался, впрочем, и умеренно настроенный Надеждин, страдая из-за публикации «Философического письма». Под его обиженным пером радикальная конструкция Чаадаева приобрела до комизма консервативный характер.

«Мы *дети*, и это *детство* есть наше счастье. С нашей простой, девственной, младенческой природой, не испорченной никакими предубеждениями... можно сделать все без труда, без насилия: из нас, как из чистого, мягкого воска, можно вылепить все формы истинного совершенства. О! какой невообразимый верх дает нам пред европейцами это святое, блаженное детство!»<sup>44</sup>

Это любование собственной инфантильностью заставляет вспомнить о многом. Кант определял Просвещение как «выход человека из незрелости, в которой он сам себя держит»<sup>45</sup>. Многие, однако, остаются в состоянии незрелости из-за своих лени и трусости, но также из-за того, что «сторожам», иначе говоря, властям, выгодно такое состояние. Другой теоретический ответ на идею «блаженного детства» могла бы дать «Демократия в Америке» Токвиля, только что прочитанная Чаадаевым. Деспотическая власть, писал Токвиль, всем похожа на родительскую, но имеет противоположный интерес: родители готовят детей к взрослой жизни, деспоты стремятся сохранить их в младенческом состоянии»<sup>46</sup>. Эмпирический ответ дали потом либералы нового поколения, которые увидели фактическую ошибку в старом рассужде-

183

нии о «белой доске»: на деле, русский народ связан традиционной культурой не менее, но в силу своей неграмотности даже более других<sup>47</sup>. Последний ответ Канту и соответственно Надеждину дал Фуко. «Я не знаю, станем ли мы когда-нибудь взрослыми», — писал он. Просвещение XVIII в. не достигло этой цели; не

помогли и потрясения XX в. Зрелость является не состоянием, но процессом; она продолжается в формах «критического вопрошания, обращенного на настоящее»<sup>48</sup>.

## 5

Читая Канта и Токвиля, Чаадаев вопрошал собственное настоящее. Его «Философические письма» полны «этоса современности», как его описал Фуко в своем чтении кантовского очерка о Просвещении. Чувство современности характеризуется сознанием разрыва с традицией, прерывности времени. Это чувство отчасти героическое. Но, писал Фуко о Бодлере и самом себе, «эта героизация иронична». Отсюда, из самого понятия современности, Фуко с обманчивой неизбежностью выводил такие характеристики современного субъекта, как аскетизм и дендизм<sup>49</sup>; надо признать, они отлично подходят к Чаадаеву.

Иронически героизируя Петра и самого себя, Чаадаев создал риторическую фигуру необычайной интенсивности. Он рассматривает освоение внутренних областей России как процесс, аналогичный освоению заморских колоний. То была аналогия между петровским открытием России и колумбовым открытием Америки; между внутренней реформой и внешней колонизацией<sup>50</sup>. В этом свете вся российская история начинала выглядеть радикально иначе, совсем не по-карамзински. Народ отличался от собственной элиты многими важными качествами — экономически, культурно, лингвистически и как угодно еще. Объем этих различий был таков, что русские современники Токвиля с ужасом осознавали, что воспринимают собственный народ как иную человеческую расу. Чувствительным интеллектуалом 1830-х гг. даже загородная поездка переживалась как путешествие на другой континент. Грибоедов писал:

«Каким черным волшебством сделались мы чужие между своими! Финны и тунгусы скорее приемлются в наше собратство... а народ единокровный, наш народ разрознен с нами, и навеки! Если бы каким-нибудь случаем сюда занесен был иностранец... он, конечно бы, заключил из резкой противоположности нравов, что у нас гос-

184

пода и крестьяне происходят от двух различных племен, которые не успели еще перемешаться обычаями и нравами»<sup>51</sup>.

Если русские ставятся на место американских туземцев, кто занимает место пришельцев? Позднее Бакунин, пытаясь направить русскую мысль на протестные рельсы, будет изобличать Романовых как «немцев» и, значит, внешних колонизаторов России. Антинемецкая трактовка монархии перейдет в антисемитскую трактовку большевизма. Между тем исторический опыт говорил уже Чаадаеву, что процессы колонизации—деколонизации не обязательно связаны с этнической дистанцией. Обе стороны американской войны за независимость были в большинстве своем англосаксами, так же как обе стороны российской войны за свободу в большинстве своем были русскими.

С точки зрения англичан, Паноптикон мог быть построен для индусов таким же способом, как для русских. С точки зрения русских, разница была в том, что Бентамы служили не британской, а русской короне и начальником их был Потемкин, а не Адмиралтейство. Как и многие иностранцы в России, братья Бентамы осуществляли не программу внешней ее колонизации, но собственно российскую программу внутренней самоколонизации. На восходе Империи, в России пришедшемся на времена Екатерины II и Потемкина, осваиваемые земли заселялись «колонистами», которым давали преимущественные права в отношении имперского народа: прямая противоположность более обычным ситуациям колонизации. Российской империи, колонизовавшей собственный народ, предстояло испытать на себе культурные и политические влияния деколонизации. Если в ожидании географических потерь имперская культура окрашивается ориентализмом, то на фоне классовых конфликтов доминирующая культура окрашивается в иные, хотя часто похожие, цвета популизма. В середине и конце XIX в. народничество было доминирующей идеологией интеллигенции и в конечном итоге самой монархии. Оно нашло свое последнее воплощение в фигуре Распутина, народного пророка, который стал царским фаворитом. Русское народничество — восторженное поклонение эксплуатируемому народу накануне конца Империи — функционально эквивалентно западному ориентализму, как его описал Эдвард Саид: обостренному интересу имперских центров к колониальной периферии<sup>52</sup>, который мотивирован потребностью в знании-власти и одновременно чувством вины. Русский ориентализм был направлен не в замор-

185

ские колонии, а внутрь собственного загадочного народа. Явления народной жизни, такие как фольклор или земельная община, подвергались романтической переоценке и неумеренному прославлению. Народные секты, в которых и в начале XX в. продолжали видеть языческий культ и одновременно революционный ресурс, суть лишь один из примеров неумеренного идеологизирования собственной реальности. Накануне крушения Империи паноптические режимы власти превращаются в свою противоположность: взгляд, обращенный из центра в периферию, находит там не ярко освещенных и послушно двигающихся субъектов, но темные, герметичные и влекущие к себе тайны.

На закате Империи, во времена Распутина, Толстого и Ленина, чувства элиты принимают характер поклонения Народу и отрицания собственной культуры. В силу своего парадоксально обращенного на себя характера внутренняя колонизация оказывается циклически повторяющимся, никогда не заканчивающимся процессом. Подобный же обратимый характер приобретают и революционные попытки эмансипации, за которыми непременно следуют новые колониальные циклы. Как верно писал Майкл Уолцер, большевистский режим «непомерно расширил и усилил использование дисциплинарных техник»<sup>53</sup>. В гротескно усиленных формах повторились знакомые манипуляции с культурной дистанцией, от веры в наступившее единство с народом до его массового удаления в ГУЛАГ. Психологический трансформизм вновь чередовался или сочетался с паноптическим контролем и полицейским террором. Россия была вновь



завоевана в гражданской войне, и этот процесс сохранял свой внутренний, обращенный на самое себя характер — парадоксальный, неразрешимый и нескончаемый. Враги конструировались внутри народа, не вне его. Коллективные «чистки» воскрешали экстатические «обличения» религиозных общин<sup>54</sup>, возвращаясь к более древней парадигме «жертвенного кризиса»<sup>55</sup>. Вместо эмансипации субъекта от внешней власти, позволяющей ему ответственно заниматься своими делами, революционная борьба вела к эпидемии насилия, обращенного вовнутрь. Коллективизация 1928 г. повторяла опыт военных поселений александровской эпохи, обозначая возвращение к системе внутренней колонизации российского пространства.

В русской революции, как когда-то в американской, революция совпала с деколонизацией. Сходство и контраст этих двух

186

событий с особой остротой показывает соотношения между двумя типами колонизации—деколонизации, внешним и внутренним. В американском случае, за которым следовали многие имперские колонии, освобождение от внешней зависимости, закрепляясь в законах и институтах, становилось необратимой основой национального взросления. В русском случае, за которым тоже следовали многие, революционное разрушение системы внутренней колонизации вело к циклическим процессам воссоздания ее в новых формах. В отличие от внешней деколонизации, внутренние процессы такого рода, по-видимому, не поддаются стабилизации. Порочный круг насилия разрушает общество. Дефицит институтов ведет к размножению дисциплин. Попытки выхода из «незрелости, в которой человек сам себя держит», лишь меняют формы господства, которыми он держит себя в незрелости.

Оставшись без своего развития, такое понимание воспроизводило бы бесперспективную идею русской исключительности. Вопрошая современность вслед за Чаадаевым, Токвилем и Фуко, мы стоим перед задачей распознавания того, как — благодаря какой конфигурации законов и институтов, дисциплин и практик, власти и сопротивления и, не в последнюю очередь, наших собственных усилий — ситуация внутренней (де)колонизации может выйти из дурной бесконечности самовоспроизведений и найти позитивное, просвещенное разрешение.

## Примечания

<sup>1</sup> *Foucault M.* Power/Knowledge / Ed. by C. Gordon. New York: Pantheon, 1977. P. 134.

<sup>2</sup> Согласно Фуко, в западных обществах королевская власть была центром, вокруг которого развивалась идея права, так что «право на Западе есть право короля» (*Foucault M.* Two Lectures // Power/Knowledge. New York: Pantheon, 1980. P. 94).

<sup>3</sup> *Шмитт К.* Политическая теология. М.: Канон-пресс, 2000.

<sup>4</sup> *Engelstein L.* Combined Underdevelopment: Discipline and the Law in Imperial and Soviet Russia // Amer. Histor. Rev. April 1993. P. 338-353.

<sup>5</sup> *Тимофеев А.* История телесных наказаний в русском праве. СПб., 1897.

<sup>6</sup> *Фуко М.* Надзирать и наказывать. М.: Ad Marginem, 1999. Гл.1.

187

<sup>7</sup> Я опираюсь на понятие негативной свободы у Исайи Берлина, — см.: *Benin I.* Two Concepts of Liberty // Berlin I. The Proper Study of Mankind. London: Pimlico, 1988.

<sup>8</sup> *Кавелин К., Чичерин Б.* Письмо к издателю // Опыт русского либерализма. М.: Канон, 1997. С. 28.

<sup>9</sup> Идея универсального означающего заимствована мной у Жака Лакана, у которого она интерпретирована несколько иначе, — см.: *Lacan J.* The Signification of the Phallus // Lacan J. Ecrits. A Selection / Transl. by A. Sheridan. London: Routledge, 1977. P. 281-291.

<sup>10</sup> Эти слова принадлежат лидеру националистического Союза русского народа, протоиерею Иоанну Восторгову. Он привез Григория Распутина из Сибири, изобретя его в качестве голоса «гуши народной», который заменит собой прочие демократические институты, — подробнее см.: *Эткинд А.* Хлыст. Секты, литература и революция. М.: Новое лит. обозр., 1998. Гл.8.

<sup>11</sup> *Рыбаков Б. А.* Стригольники. Русские гуманисты 14-го столетия. М.: Наука, 1993. С. 95.

<sup>12</sup> Ср.: *Алмазов А.* Тайная исповедь в восточной православной церкви. Одесса, 1894. Т. 1. С. 415—416; см. также: *Леценко В. Ю.* Семья и русское православие. СПб., 1999. С. 318-320.

<sup>13</sup> *Пытин А. Н.* Русские отношения Бентама // Вестн. Европы. 1869. № 2. С. 797.

<sup>14</sup> Комментарии Джона Боуринга (John Bowring) к: The Works of Jeremy Bentham. Edinburgh, 1843. Vol. 10. P. 147, — цит. по: *Пытин А. Н.* Русские отношения Бентама... С. 798.

<sup>15</sup> *Пытин А. Н.* Русские отношения Бентама...

<sup>16</sup> *Де Сегюр Л.-Ф.* Записки о пребывании в России в царствование Екатерины II // Россия 18-го века глазами иностранцев. Лениздат, 1989. С. 439.

<sup>17</sup> См.: *Приамурский Г. Г.* Петербургский паноптикон // Петербургские чтения-97. СПб.: Рус.-Балт. информ. центр, 1997. С. 165-168.

<sup>18</sup> *Бентам И.* Паноптика // Бентам И. Рассуждение о гражданском и уголовном законоположении. Т. 3. СПб., 1805—1811. С. 267.

<sup>19</sup> *Пытин А. Н.* Русские отношения Бентама... С. 745.

<sup>20</sup> Там же. С. 734.

<sup>21</sup> Там же. С. 735.

<sup>22</sup> Там же. С. 746.

<sup>23</sup> Там же. С. 774.

188

<sup>24</sup> См.: *Said E. W.* 1) *Orientalism*. London: Routledge, 1978; 2) *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1993.

<sup>25</sup> См.: *Зорин А.* Русская ода конца 1760-х—начала 1770-х годов. Вольтер и «греческий проект» Екатерины II // *Новое лит. обозр.* 1997. № 24. С. 5-29. <sup>26</sup> *Мирунов Б. Н.* Социальная история России. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. Т. 1. С. 30-37.

<sup>27</sup> Термин «самоколонизация» использовал уже Сергей Соловьёв, но он не приобрел устойчивости. В итоговом «Обзоре истории русской колонизации с древнейших времен и до XX века» Матвея Любавского (М.: Изд-во МГУ, 1996; книга была написана около 1930 г.) заглавное понятие рассматривается как центробежный процесс, «территориальная экспансия русского народа». Борис Гройс недавно писал о петровских реформах как об «уникальном акте самоколонизации русского народа» (*Гройс Б.* Имена города // *Гройс Б.* Утопия и обмен. М.: Знак, 1993. С. 358). В западной историографии понятие внутренней колонизации в используемом нами смысле введено Вебером (*Weber E.* *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France*. Stanford, 1976. Ch. 6) и развито Скоттом (*Scott J. C.* *Seeing Like a State*. New Haven, 1998). Хабермас использует это понятие в несколько ином смысле, когда говорит о «самоколонизации жизненного мира» (*Habermas J.* *The Theory of Communicative Action*. Cambridge, 1987. Vol. 2. P. 372).

<sup>28</sup> На это различие указал Эрнест Геллнер, связывавший с ним политические особенности русской этнографии; ее классики были, как правило, радикалами, а многие получали первый опыт общения с народом не в экспедициях (см.: *Gellner E.* *Anthropology and Politics. Revolutions in the Sacred Grove*. Oxford: Blackwell, 1995. P. X and 234). <sup>29</sup> *Гершензон М. О.* Творческое самопознание // *Вехи*. М.: Правда, 1991. С. 89.

<sup>30</sup> Любопытно, как историческая личность Чаадаева соответствует этосу Просвещения как его конструировал Фуко: вопрошание современности, осознание разрыва с традицией, аскетизм и дендизм, ироническая героизация настоящего. См.: *Фуко М.* Что такое Просвещение? / Пер. С. Фокина // *Ступени*. СПб., 2000. № 1.

<sup>31</sup> *Чаадаев П. Я.* Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 24, 141, 388. <sup>32</sup> *Де Токвиль А.* Демократия в Америке / Пер. В. П. Олейника и др. М.: Прогресс, 1992. С. 230.

189

<sup>33</sup> *Чаадаев П. Я.* Сочинения... С. 388. Токвиль и Чаадаев встречались в Париже в 1824 г. Мою интерпретацию этой ситуации см.: *Эткинд А.* Иная свобода: Пушкин, Токвиль и демократия в России // *Знамя*. 1999. № 6. С. 179-203.

<sup>34</sup> В современном русском языке слово «колония», помимо своего прямого смысла (территориальное владение за границей), используется в характерном значении «исправительное заведение для несовершеннолетних». В XIX в. колониями назывались и многочисленные поселения иностранных «колонистов» в России (см.: *Клаус А.* Наши колонии. СПб.: Тип. В. В. Нусвальта, 1869).

<sup>35</sup> См.: *Pipes R.* *The Russian Military Colonies* // *J. of Modern History*. 1950. Vol. 22, 23. P. 205-219; *Stites R.* *Revolutionary Dreams*. New York: Oxford Univ. Press, 1989. P. 23-24. Русские историки по давней традиции относились к военным поселениям с пренебрежением; попытку позитивной переоценки см.: *Сахаров А. Н.* Александр I. М.: Наука, 1998. С. 200-204.

<sup>36</sup> В сравнительном аспекте о сопротивлении крестьян в колониях см.: *Scott J. S.* 1) *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale Univ. Press, 1985; 2) *Hidden Transcripts. Domination and the Art of Resistance*. New Haven: Yale Univ. Press, 1990.

<sup>37</sup> *Пушкин А. С.* Биография А. П. Ганнибала // *Пушкин А. С.* Дневники. Записки. СПб.: Наука, 1995. С. 67.

<sup>38</sup> *Пушкин А. С.* Некоторые исторические замечания // *Пушкин А. С.* Дневники. Записки. СПб.: Наука, 1995. С. 64.

<sup>39</sup> *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения. М.: Медиум, 1997. С. 20.

<sup>40</sup> Из стихотворения А. С. Пушкина «К морю» (1824).

<sup>41</sup> *Фуко М.* Что такое Просвещение... С. 147.

<sup>42</sup> Цит. по: *Чаадаев П.* Pro et contra / Под ред. А. А. Ермичева, А. А. Златопольской. СПб., 1998. С. 78.

<sup>43</sup> *Ястребцов И. М.* О системе наук, приличных в наше время детям, назначаемым к образованнейшему классу. М., 1833. С. 197.

<sup>44</sup> *Надеждин Н. И.* Два ответа Чаадаеву, — цит. по: *Чаадаев П.* Pro et contra... С. 96.

<sup>45</sup> *Kant I.* An Answer to the Question: What is Enlightenment? // *What is Enlightenment?* / Ed. by J. Schmidt. Berkeley: Univ. of California, 1996. P. 58.

<sup>46</sup> *Де Токвиль А.* Демократия в Америке... С. 497. <sup>47</sup> В эмиграции Герцен повторял аргумент, соединивший Токвиля и Чаадаева, возвращая ему революционное звучание. «Обе

190

страны... бедны прошедшим, обе начинают вполне разрывом с традицией», — писал Герцен про Россию и Америку, видя в этом основание их будущего сближения. Либералы отвечали: «Почему вы именно русский народ считаете несвязанным историческими формами? Неужели восьмилетнее отсутствие заставило вас

забыть, что мы народ, по преимуществу привязанный к преданиям и привычкам?» (см.: *Кавелин К., Чичерин Б.* Письмо к издателю // Опыт русского либерализма. М.: Канон, 1997. С. 32).

<sup>48</sup> Фуко М. Что такое Просвещение... С. 147.

<sup>49</sup> Там же. С. 142.

<sup>50</sup> В более явном виде идея, согласно которой Россия колонизовала саму себя, была потом сформулирована Сергеем Соловьёвым, но он относил этот процесс к допетровским временам (см.: История России с древнейших времен. М.: 1959-1966. Т. 1. С. 62; Т. 2. С. 648; Т. 5. С. 513; анализ см.: *Bassin M. Turner, Solov'ev, and the «Frontier Hypothesis»*: The Nationalist Signification of Open Spaces // J. of Modern Hist. Sept. 1993. Vol. 65. P. 473-511).

<sup>51</sup> Грибоедов А. Загородная поездка // Грибоедов А. Соч. М.: ГИХЛ, 1953. С. 389.

<sup>52</sup> В русском словоупотреблении «периферия» используется в том же смысле, что и «глубинка» (heartland), нередко обозначая географически центральные районы страны.

<sup>53</sup> Уолцер М. Компания критиков. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 295.

<sup>54</sup> *Kharkhordin O.* The Collective and the Individual in Russia. <sup>55</sup> *Журав Р.* Насилие и священное / Пер. Г. Дашевского. М.: Новое лит. обозр., 2000.

## ЮРОДИВЫЕ И УМАЛИШЕННЫЕ: ГЕНЕАЛОГИЯ ИНКАРЦЕРАЦИИ В РОССИИ. Лия Янгулова

В НАСТОЯЩЕЙ статье фокус внимания сосредоточен на своеобразном конфликте двух систем производства знания: между системой нового научного психиатрического знания XIX в. и старой системой традиционного религиозного мировоззрения. Мы исходим из того, что значение того или иного феномена при развитии общества и переходе от одной формы существования к другой может значительно трансформироваться. Это изменение зависит не только от развития идей, но и в значительной степени от изменения реальных практик, которые составляют фон существования данного феномена в обществе. Цель статьи — показать, как изменяющиеся практики обращения с юродивыми со стороны только нарождающейся психиатрии и административных институтов царской России меняли первоначальный смысл юродства как способа производства *истины* внутри христианской системы ценностей. Ведущей темой статьи является попытка проанализировать, как русские психиатры восприняли юродство и какими способами конструировалось новое знание.

Юродство — хорошо известный в России феномен. Юродивый сейчас сопровождается привычными для всех стереотипами либо просто сумасшедшего, либо дурачка-простачка, на чьи вызывающие и непонятные выходки просто не стоит обращать внимания. Что такое юродство, что заставляет людей юродствовать, и, самое главное, как к такому поведению относиться — это вопросы, которые так и остаются открытыми и по сей день. Они порождают множество интерпретаций, ни одна из которых, по нашему мнению, не может претендовать на фундаментальность уже только по той причине, что современные интерпретации оперируют современными понятиями и смыслами, которые находятся внутри современной системы научного производства знания, совершенно исключившей такой венаучный способ производства знания, как юродство. Хорошо осознавая, что и в этой статье есть

192

опасность дать еще одну научную интерпретацию, сразу оговоримся, что нами не ставится задача дать еще одно исчерпывающее объяснение феномена юродства. Основная задача статьи задана рамками метода исследования, заимствованного в работах Мишеля Фуко, — генеалогией<sup>1</sup>. Это метод, ориентированный, скорее, на исследование и выстраивание последовательности практик, которые вкупе с возникающими параллельно идеями (дискурсивной сферой) и отношениями власти как раз и создают возможность подобных научных и венаучных интерпретаций<sup>2</sup>. Юродство выбрано нами в качестве предмета исследования как яркий пример того, насколько далеко практики нововременного мира и порожденные ими способы объяснения ушли от того практического контекста, в котором родились феномены религиозного мира и в котором они и приобрели свое первоначальное значение и смысл. Поэтому данная статья есть схематичная попытка описать то, как практическая система (власти, знания и этики) нового времени сместила значение юродства от высшего христианского подвига к образу шутовского поведения и психической болезни.

По отношению к пониманию юродства в христианской традиции почти все современные интерпретации, рассматривающие как типологические, так и генетические связи русского юродства, можно объединить в отдельную группу<sup>3</sup>. Сравнение русского юродства с шаманскими практиками (Thompson, 1987), религиозными практиками суфийских дервишей (Иванов, 1994. С. 157—166), поиск его корней в византийской православной традиции (Там же. 1994) конечно же приближает нас к постижению феномена русского юродства. Выстраивание подобных связей чаще всего приводит к пониманию универсальности феномена, но это довольно коварный путь — в итоге всё имеет отношение ко всему и похоже на всё. Такие исследования несомненно полезны для общего понимания феномена. Мы же, опираясь на эти уже проведенные исследования, исходим из того, что практическое бытование феномена в конкретном историческом контексте обуславливает его смысловую уникальность. В наиболее общей форме определение юродства зависит от его привязки к ненормальному поведению, которое в современном контексте чаще всего отсылает к некой форме психического расстройства. Кажется, что определение С. А. Иванова выглядит наиболее нейтральным: «Юродивым называли человека, из благочестивых соображений симулирующего безумие или эпатирующего окружающих

193

другими способами» (Там же. С. 4). Но похоже, что в юродство, вне зависимости от намерений автора, все же вчитывается биологическая составляющая, свойственная современному научному медицинскому определению безумия. Обращение же напрямую к этимологии слова *юродивый* показывает, насколько сложно восстановить первоначальный смысл этого феномена. Согласно исследованию того же Иванова, можно выделить несколько обозначений такого поведения. Самое раннее, и, скорее всего, еще дохристианское, — «буй». Смысловые значения этого слова варьируют от значения «глупый», «несмысленный» (staltus) до «дикий», «дерзкий», «сильный», «смелый» (Словарь древнерусского языка..., 1989). Наиболее часто употреблялись «оуродъ» и «похаб», употребление этих слов было взаимозаменяемым, хотя, конечно, чаще всего в русской традиции употреблялось слово *ОУРОДЪ*.

Византийское слово «салос» (salos) — первоначальное обозначение юродства — употреблялось на Руси довольно редко. В древнерусских переводах житий византийских юродивых (например, житие Андрея) встречаются такие обозначения, как «несмыслень» и «боголишь». Отдельно стоит упомянуть слово «блаженный», которое обычно просто означало «святой». Сейчас мы можем только предполагать, какие реальные практики лежали в основе всех этих обозначений, но поскольку юродство родилось в мире православного христианства, то можно предположить, что именно агиографические описания наиболее приближены к первоначальному смыслу этого феномена и именно через них еще возможно реконструировать практики, сформировавшие фон для первоначального значения юродства.

Феномен юродства на Руси был замечен в довольно ранний период, практически сразу вскоре после принятия христианства. В XIV в. было несколько известных юродивых, однако расцвет русского юродства пришелся на XVI в.; это же время называют официальным периодом русского юродства. В течение XVI в. прославилось около десяти юродивых, причем на Соборе в 1547 г. церковь признала трех юродивых местно-чтимыми святыми (Там же. С. 146). В последующие времена юродство переживает гонения со стороны церковных и светских властей и становится, скорее, народным феноменом. Популярность юродства в России вплоть до начала XX в. — факт, не вызывающий сомнений (Федотов, 1999. С. 257).

194

Одно из объяснений большой популярности юродивых в XVI в. принадлежит русскому философу Г. Федотову, который считает, что юродивые заполнили пустоту, образовавшуюся в церкви после эпохи святых князей. Москва, по его мнению, слишком бюрократизировалась, а церковь сделалась слишком раболопной; тем самым отвержение зла стало возможным лишь в форме отвержения мира вообще. Расцвет юродства пришелся на время Стоглава и Домостроя, когда, по мнению Федотова, свобода человеческой личности в наибольшей степени подавлялась (Там же. С. 251, 255). В то же время юродивый оказался единственной фигурой, имевшей моральное право критиковать церковь, ибо он делал это, не нарушая принципа соборности.

Чтобы приблизиться к пониманию юродства с церковной точки зрения, можно привести определение Ефима Поселянина, принадлежавшее уже XIX в., язык которого приближен и к современному русскому языку, и к церковно-славянскому: «Юродство есть один из самых тяжелых путей спасения, есть всецелое распинание себя во имя Христа. Юродивый подвергает себя постоянным поруганиям, презрению и ударам, голоду, жажде, зною, всем лишениям бесприютной жизни. Принимая на себя личину слабоумного, странного человека, юродивый полон высокой мудрости, в поступках с виду низких сохраняется дух возвышенный; непрестанно осмеиваемый миром, полон величайшей любви к человечеству, а в бесстрашных обличениях своих имеет в виду назидание и спасение ближних» (Поселянин, 1901. С. 303). В этом определении нет и намек на понятие нормы или медикализованного безумия.

Несомненно, что юродивые представляли собой довольно многочисленную и разношерстную массу, однако жития их, по свидетельству многих исследователей, однотипны и трудно различимы (Лихачёв и др., 1984; Иванов, 1994; Федотов, 1999). Поэтому мы просто перечислим характерные черты русского юродства, уже выделенные исследователями на основе анализа житийной литературы (см.: Иванов, 1994. С. 142, 144; Федотов, 1999. С. 256). Чаще всего ее герои днем бегают по городу в рубище или совсем голые; они просят милостыню, а потом раздают ее; их отовсюду гонят, мальчишки кидают в них камнями; иногда богатые люди заботятся о них, но юродивые не признают сытости и ухоженности; они рвут на себе одежду, садятся в грязь, не разборчивы в еде и т. д.; некоторые похабы никогда не разговаривают,

195

другие беспрерывно повторяют какое-нибудь одно слово или вообще несут невнятицу, которая, разумеется, исполнена глубокого тайного смысла, раскрывающегося лишь впоследствии. Если похаб разбивает на базаре крынку с молоком, то потом оказывается, что либо в молокедохлая крыса, либо сам молочник — нехороший человек. Если юродивый поливает дом водой — значит, будет пожар и лишь обрызганные им постройки устоят и т. д. Хотя пророчества сбываются, и подчас немедленно, часто мудрость святого похаба обнаруживается лишь после его смерти. При жизни юродивый только по ночам позволяет себе сбрасывать

личину того, что мы сейчас называем безумием. Тогда он молится, творит чудеса (лежит на углях, ходит по водам, переносится на большие расстояния и т. п.), а когда кто-нибудь случайно застанет его за этими занятиями, грозит свидетелю страшной загробной карой, если тот не поклянется молчать до кончины святого. После же его смерти на могиле начинают твориться чудеса и устанавливается местное почитание<sup>4</sup>. В русской агиографической литературе часто поведение юродивого выражается словами «похабства творя» — это непотребное, провокационное агрессивное поведение, неуместное для христианина. Однако несмотря на явное антисоциальное поведение, крайнюю нечистоплотность и подчас открытое глумление над религиозными ценностями, юродивых в России почитали — именно их часто считали блаженными и пророками. Почему? Можно предположить, что юродство было наиболее доступной пониманию народа формой святости. Это предположение основывается на том, что доступ к истине<sup>5</sup> (это может быть идея спасения, святости, понимание греха — истина православной России носит сакральный характер) обеспечивается юродивыми прежде всего посредством конкретных социальных и телесных практик — иными словами, посредством прямой демонстрации *правды Божьей*, а не проговариванием или интерпретацией текста Библии. Такого рода тип производства истины был возможен в рамках религиозной парадигмы православного христианства и, видимо, специфического русского культурного контекста<sup>6</sup>. Несмотря на то что юродство было популярным явлением в русской жизни вплоть до начала XX в., уже с XVII в. со стороны Церкви и Власти на юродство начались гонения. Постепенно юродивые стали исчезать с официальной сцены. Юродивых боль-

196

ше не канонизируют. С. А. Иванов приводит имена только четырех известных юродивых XVIII в. (Иванов, 1994. С. 150).

О причинах последующих гонений можно выдвинуть несколько гипотез. Во-первых, можно предположить, что церковь пыталась упорядочить доступ к святости, настаивая на главенстве доступа к истине через строгую обрядность, и поэтому боролась с альтернативными способами доступа к истине. Юродивые уже не вписывались в поддерживаемый официальной церковью тип уставного благочестия, «обрядового исповедничества» (Федотов, 1999. С. 251), поэтому вытеснение юродства из официальной сферы также выглядит логичным. Во-вторых, гонения можно связать с институциональными изменениями внутри церкви. Мы имеем в виду раскол конца XVII в. и появление в XVIII в. бюрократизированного Синода. В-третьих, обличение власти русскими юродивыми после раскола становилось для власти, ориентировавшейся больше на светские ценности, неудобным и неприемлемым, поэтому поведение юродивых воспринималось менее терпимо.

В России XVIII в. официальное отношение к юродству изменялось под влиянием государственных реформ, касающихся различных маргинальных групп населения. Первоначально внимание властей было направлено скорее на водворение общественного порядка — т. е. все, что в принципе не приносило реальной пользы, либо, еще хуже, нарушало общественный порядок и приносило какой-либо вред, становилось специальным объектом внимания власти. Реформы Петра I как бы походя и буквальным образом создали новое измерение юродства — административное. В обществе с четко артикулированной властью, основным принципом жизни которого провозглашалась рациональность, основанная на производстве и собственности, безумие было непостыдным грехом не столько потому, что это было *плохо*, сколько потому, что это было *непродуктивно*, не приносило никакой пользы. Если ранее юродство наделялось сакральными чертами, то теперь оно приобретало форму праздности.

Однако несмотря на все гонения на юродство, XIX в. считается ренессансом русского юродства. Для нас ренессанс русского юродства — это прежде всего дискурсивный взрыв — большое количество как светской, так и церковной литературы, написанной по поводу юродивых. О юродивых писали публицисты, историки, психиатры, этнографы. Не обходили вниманием юродивых и административные органы, полиция, губернские управления. Мы

197

не можем сказать, стало юродивых больше или меньше, насколько изменились их состав и отношение к ним, но ясно одно — в это время о них стали много писать. Григорий Распутин — фаворит последней царской семьи — только один из примеров пристального внимания к юродству.

Почему юродство вызвало столь сильный интерес? Возможно, этот дискурсивный взрыв был связан с появлением народничества и интересом к народной религиозности. Но более интересным представляется объяснение, предполагающее, что ренессанс русского юродства связан с тем, что именно в XIX в., с появлением широкого образования и развитием наук, юродство стало возможно описать. Вместо агиографических повторов одной и той же, списанной с византийских житий истории в описании разных юродивых, как это было, например, в XVI в., появляются действительно разные истории. Они разнятся уже даже в агиографических описаниях (можно обратиться к тому же Поселянину), не говоря уже о том, что с развитием науки и государственно-полицейских практик (например, практика изоляции и сбор статистических данных) стали возможными регистрация, наблюдение, сравнение и анализ, и, таким образом, стало возможно появление совершенно иных историй и, как следствие, других объяснений юродства, альтернативных христианскому. Научно-позитивное знание XIX в. стремилось описывать индивидуальные судьбы (*individual cases*) для последующего создания общей, объективной картины, уже не принимая на веру поучительные христианские истории о безумии ради Бога (*a generic case*).

Однако несмотря на появившуюся новую систему научного объяснения, описания практического поведения юродивых XIX в. сильно напоминают нам поведение юродивых XVI в. Вот, например, описание действий одной юродивой у Поселянина: «Она бегала по монастырю, бросала камни, била стекла в кельях, колотилась головой и руками о стены. Большую часть дня она проводила в монастырском дворе, сидя или в яме, ею выкопанной и наполненной навозом, или в сторожке в углу... Она была, если одна, в постоянной возне,

возьмет платок, салфетку, тарелку, наложит большими камнями и перетаскивает с места на место... Конечно, в этих действиях ей заключался какой-нибудь смысл, какая-нибудь цель...» (Поселянин, 1909. С. 320). Или описание действий другой юродивой, Домны Карловны: «...при народе она и в церкви держала себя странно; переходила с места на место, разго-

198

варивала, пела, гасила свечи, переставляла их, некоторые снимала и клала в свои узлы за пазухой, в карманах и прорехах рубища у Домны Карповны были насованы битые стекла, камни, щепки, опилки, кусочки сахара, и все это она раздавала с иносказательным смыслом» (Там же. С. 520). Эти описания отличаются от поучительного перечисления кажущихся бессмысленными действий юродивых XVI в. тем, что они более подробны и детальны. Новые описания также могут содержать в себе оценку, отличную от христианского взгляда, как например работы И. Г. Прыжова (1996), Н. Н. Баженова (1909) или С. В. Максимова (1907), появившиеся в самом начале XX в. Однако вне зависимости от интерпретации речь идет об одной и той же системе практик, обретающих свой смысл в культурном поле православной России.

Психиатрия, второй предмет настоящего исследования, сыграла далеко не последнюю роль в судьбах юродства. Основы собственно медицинского (позитивного) восприятия безумия в России были заложены задолго до появления психиатрии, а процесс институционализации психиатрии был долгим, противоречивым и растянулся более чем на сто лет. Специальная психиатрическая литература стала появляться в России только начиная с 1820-х гг.

Термин *психиатрия* пришел в Россию с западной медицинской мыслью и получил распространение параллельно с открытием домов умалишенных и развитием новой области медицинского знания — о душе. Именно к концу XVIII—началу XIX в. в России начали распространяться понятия *норма*, *нормальный*, причем наряду со значением обычный, повседневный, привычный, не отклоняющийся от нормы вошло в повсеместное употребление и второе их значение — нормальный человек, т. е. психически здоровый человек<sup>7</sup>, значение, которое уже для современного человека совершенно естественно.

Историю восприятия и отношения к тому, что мы называем безумием, в дореволюционной России обычно делили на три периода (см.: Шульц, 1865; Юдин, 1951, и др.). Первый период — период монастырского ухода, хронологические рамки которого отсчитывают с XI в. и до 1775 г. — времени открытия первых доллгаузов. Вплоть до XIX в., пока не вошел в силу процесс секуляризации, православие определяло мировоззренческую картину мира русского человека. Отношение к проявлениям безумия определялось в зависимости от случая, причем чаще всего арбитрами выступали священники (см.: Гальковский, 2000).

199

Второй период, 1775—1864 гг., — от основания Приказов Общественного Призрения до формирования Земств. Дома для умалишенных были организованы по модели немецких домов умалишенных. Система создаваемых домов для умалишенных в это время столкнулась с тремя ключевыми проблемами: отсутствием законодательной базы, отсутствием профессионалов — психиатров, а также традиционным восприятием безумия со стороны общества. В это время были заложены как основы реформирования домов умалишенных (1844-1847 гг.), так и основы профессионального психиатрического образования.

Тексты о душевных болезнях начали появляться в России только в конце 20-х гг. XIX в. Первой книгой, посвященной собственно душевным болезням, была работа Филиппа Пинеля «Врачебно-философское начертание душевных болезней, перевод Краснопольского с добавлением учения о душевных болезнях Маттея» (см.: Юдин, 1957). Книга эта вышла в Петербурге в 1829 г. Вскоре появилась работа Громова «Краткое изложение судебной медицины» с разделом «Душевные болезни в судебно-медицинском отношении» (1832). В конце 40-х гг. XIX в. стали появляться уже специальные руководства, или введения в науку о душевных болезнях (Юдин, 1957. С. 444—461). Таким образом, о собственно психиатрическом периоде в развитии домов умалишенных можно говорить только относительно второй половины XIX в.

Однако именно до появления в России профессиональных психиатрических кадров были заложены основы систематического психиатрического знания и психиатрической помощи. Политику по отношению к безумию определяли в основном административные органы (см.: Brown, 1983). Иными словами, когда в середине XIX в. появились вооруженные передовыми научными идеями и классификациями психиатры, они столкнулись с тем, что дома умалишенных уже существуют, а механизм отбора пациентов для этих лечебниц уже более или менее налажен. Хорошей иллюстрацией этого служит проект реформирования домов умалишенных, представленный в 1832 г. императрице Марии Федоровне Рюдем (Рюль, 1831).

Третий период (1864—1917 гг.) считается периодом земской медицины, который характеризуется профессионализацией психиатрии и децентрализацией практик сбора больных. К этому времени как процесс сбора больных, так и концепция лечения

200

душевных болезней были уже в достаточной мере упорядочены, и именно по отношению к этому периоду можно говорить об институционализации психиатрии в России. Строительство хорошо финансируемых и передовых в научном отношении Окружных психиатрических лечебниц (первая, и долгое время единственная, была построена в 1869 г. в Казани) и реконструкция и реформирование старых, центральных лечебниц Москвы и Санкт-Петербурга относятся именно к этому периоду.

В целом ситуацию в домах умалишенных царской России наиболее точно передал советский историк психиатрии Т. И. Юдин: «История психиатрии началась с изоляции в монастырях и тюрьмах нарушавших спокойствие жизни... В приказные дома умалишенных также направляли главным образом больных, или нарушивших на улице губернского города порядок, или состоящих под судом... Никто этот „дом“... не считал лечебным учреждением, а лишь местом заключения „без ума буйствующих“... В результате... психиатрические заведения переполнялись алкоголиками, дебилными бродягами, направленными главным образом полицией...» (Юдин, 1951. С. 95; см. об этом также: Шульц, 1865; Баженов, 1909).

Обращаясь к собственно практикам сбора и содержания в домах умалишенных, необходимо отметить, что первое время в таких домах содержалось не много пациентов. Дома умалишенных Приказов Общественного Призрения начали открываться с 1775 г., рассчитаны были примерно на 8—40 мест и часто не были целиком заполнены. Во главе обычно ставили так называемых смотрителей — большей частью из числа отставных солдат, так как считалось, что они пунктуальны и хорошо воспитаны. Врач должен был посещать дом всего лишь раз в неделю. В 1810 г. были построены дома умалишенных в Вологде, Воронеже, Казани, Костроме, Риге, Могилеве, Пензе, Пскове, Саратове, Смоленске и Тобольске (всего И). Через 9 лет дома умалишенных были построены еще в 8 городах. Через 25 лет — их было уже 34, а к 1845 г. — уже свыше 50 (Юдин, 1951. С. 54).

Дома умалишенных в это время никак не ассоциировались с уже довольно распространенной сетью медицинских учреждений — разного рода госпиталями и больницами. По своему замыслу они должны были стоять ближе всего к богадельням и выполнять призренческую функцию. Однако дома умалишенных имели одно существенное отличие от богаделен: помещение в них

201

было принудительным. Поэтому более уместно соотношение домов умалишенных с рядом изоляционных институтов — смирительными домами и тюрьмами<sup>8</sup>. В это время в дома умалишенных обычно попадали через различные административные ведомства, главным образом через полицейские управления и жандармерию. Можно сказать, что дома умалишенных до 60-х гг. XIX в. совместили в себе две общественные практики — практику призрения и практику изоляции. Практика лечения, несмотря на то что она присутствовала в научной литературе на протяжении всего XIX в., начала внедряться в жизнь только с появлением профессиональных и практикующих психиатров. Например, политика Казанской Окружной Лечебницы определялась в соответствии с пониманием процесса лечения, главным принципом отбора пациентов лечебницы служило деление на *излечимых* и *неизлечимых*. Излечимых пациентов оставляли в клинике, неизлечимые оказывались в доме умалишенных. В общем же, положение в домах умалишенных не удовлетворяло никого — ни психиатров, борющихся за свои права и авторитет, ни власти, стремившиеся по своему желанию использовать возможности новой науки (Grown, 1983).

Основной причиной плохого состояния домов умалишенных психиатры XIX в. считали «жалкое состояние науки о душевных болезнях вообще». Главную же задачу только что появившиеся психиатры видели не столько в лечении безумия, сколько в *просвещении* широких слоев населения<sup>9</sup>. Иными словами, сейчас можно говорить о том, что в XIX в. начался этап дискурсивного порождения феномена под названием *душевная болезнь*, или помешательство, новыми агентами — психиатрами. К тому же постоянно пополняющееся население домов умалишенных необходимо было классифицировать на научной основе.

На протяжении XIX в. существовало множество классификаций душевных болезней, освещение которых не является непосредственной задачей этой статьи. Чаще всего расстройства делились на расстройства чувств, ума и воли и сопровождающие их видимые телесные признаки — симптомы. Общее, что можно выделить из существующих в то время классификаций, — это стремление к детализации и универсальности (доходившей иногда до абсурда), стремление связать видимые отклонения от нормального поведения с соматическими изменениями, а также стремление ограничить свой предмет от других сфер медицины и повседнев-

202

ного знания. Несмотря на наличие психиатрического языка и научных представлений о душевной болезни, непосредственная и ближайшая цель просвещения требовала, чтобы знание стало доступно и широкому кругу неспециалистов. Для постоянного поступления в больницы страдающих душевными недугами пациентов — душевнобольных, а не преступников и алкоголиков — было необходимо, чтобы знание о том, что такое помешательство, как болезнь, разделяло как можно большее количество людей. Поэтому вторая половина XIX в. — это время, когда начала появляться в большом количестве популярная литература, предназначенная как для профессионального общения, так и для просвещения самых разных слоев населения.

Здесь хотелось бы подробнее остановиться на труде русского психиатра П. П. Малиновского «Помешательство», который вышел в 1855 г. и был посвящен императору Александру II. Книга была написана для того, чтобы ввести читающего в предмет под названием психиатрия, и поэтому была изложена простым языком и проиллюстрирована на всем доступных примерах (в основном это был личный опыт Малиновского как практикующего врача Обуховской больницы в Санкт-Петербурге). Несмотря на то что работа была написана популярным языком, в ней был явно выражен набирающий силу новый тип производства знания, или новый способ производства истины о разуме и соответственно о безумии, которая устанавливается через фиксированные механизмы, доступные каждому читателю. Здесь истина имеет принципиально отличный от христианской истины характер. В ее основе лежит уже не вера в святость, а научный эмпирический факт и практическая польза. Например, интересны приводимые Малиновским 8 признаков, по которым можно отличить помешанного от нормального человека. Возможно, что в ряде случаев эти признаки имеют не строго научное описание, но для нашего дальнейшего изложения они принципиально важны, поэтому мы приводим их перечисление у Малиновского почти дословно (Малиновский, 1855. С. 58-61).

*Несоответственность*, т. е. «разладица между словами, выражением лица, взглядами и жестами».

*Странность телодвижений*: «Одни из больных, в глубокой задумчивости, то ходят медленными шагами, то вдруг остановятся, как будто еще более углубляются в самих себя и после опять начинают ходить. Другие не скоро меняют свое положение или по

203

целым дням сидят... Есть и такие помешанные, которые целую жизнь лежат, свернувшись в клубок, другие ползают часто, на коленях, или на четвереньках, как животные...».

*Одежда:* «Большая часть помешанных в одежде небрежны, нечистоплотны. Для многих все равно, одеты они или нет. Волосы у многих в беспорядке, вся одежда накинута кое-как; некоторые больные одеваются по-своему, со странными вычурами — и если бы не старались уменьшить странность их одежды, то в доме помешанных был бы вечный маскарад».

*Выражение лица:* «...всегда у всех помешанных довольно странное, особенное. Между ними можно увидеть физиономии: печальные, важные, горделивые, радостные, свирепые, глупые... все они несут печать помешательства».

*Разговор:* «Есть больные, у которых в ответ нельзя получить ни слова, потому что они не хотят отвечать, или же, начавши разговор и не кончив мысли, они вдруг погружаются в глубокую задумчивость, другие всегда говорят едва слышным шепотом и отвечают в сторону, третьи... либо очень говорливы, но в словах нет связи, все перепутано, разговор прерывается — то плачем, то смехом, то странными телодвижениями, либо же разговор ограничивается самыми обычными предметами».

*Желание разрушить:* «Во всех видах помешательства у них появляется желание разрушать все, что попадет под руку, и все окружающее. Часто они делают это без порывистых движений, хладнокровно и однообразно».

*Самоощущение и беззаботность во время болезни* — Малиновский обозначает эти признаки как состояние, «когда больные забывают о своих болезнях и печалях» и не заботятся о своем здоровье во время болезни.

Таким образом, каждый, кто прочитал труд Малиновского, сможет отличить нормальное поведение от ненормального, а подумав еще немного, понять, что классический юродивый вовсе не божий человек, демонстрирующий некую Божью истину своими необычными действиями, а просто опасный безумец, которого надо изолировать и который требует специального ухода.

Поэтому неудивительно, что юродивые XIX в. в сильно изменившейся культурной обстановке воспринимались уже не столь однозначно. Несмотря на свое неофициальное положение, юродивые, кликуши, одержимые бесом, бродяги и т. д. имели в традиционном российском социуме свое определенное, традиционное

204

место, которое было обусловлено особенностями русского мировоззрения и специфичным отношением православной Церкви. С появлением наукообразного понятия *норма* и новых стратегий государственной власти стали появляться и ненормальные. Начался процесс переопределения властными структурами и авторитетными агентами традиционных групп и включение их в теперь официальное маргинальное поле. Интервенция власти происходила не только на уровне производства истины (например, один из слоев — смещение политической роли юродивых уже в XVII в. исключительно в сферу мистическо-религиозную); культурно-религиозные практики обращения с тем, что называлось безумием, практически замещались административной процедурой инкарцерации (изоляция в специальном заведении для наблюдения): монастыри были превращены из места призрения в места содержания и заключения не угодных власти преступников. Таким образом, переопределялся статус многих социальных групп, что привело к тому, что начиная с конца XVIII в., и особенно после Николаевских времен, наблюдался взрыв так называемой новой маргинальности. Массовые народные беспорядки на фоне бюрократизации страны привели к появлению большого количества непризнанных официальной церковью блаженных и юродивых, а также бесноватых, кликуш, бродяг, разного рода государственных и политических преступников. И неудивительно, что психиатры увидели в этой маргинальной массе своих непосредственных пациентов.

Как уже было нами отмечено, изначальный смысл юродства заключается в том, что это специфическая форма святости, внутри которой производится истина самим народом и которая, следовательно, наиболее доступна народу (Юродство и столпничество..., 2000). Это производство, при котором не требуется грамотность в современном смысле слова. Механизм производства истины несколько иной — это прямая демонстрация божьей правды своим якобы неразумным поведением, а также следующие за этой демонстрацией устные рассказы и предания, циркулирующие внутри христианской системы ценностей. XIX век утвердил себя как новый способ производства истины, тем самым принципиально меняя ее содержание. Этот новый способ производства истины основан на идее просвещения, всеобщей грамотности и новом статусе науки как главного звена в процессе накопления практического и полезного и уже в силу этого истинного знания.

205

Эмпирическое знание легло в основу любого суждения, претендующего на научность или истинность. Уже упоминалось, что для получения нового знания и, следовательно, чтобы стало возможным появление психиатрической классификации, была необходима инкарцерация.

Иван Яковлевич Корейша, известный московский юродивый, практически в течение полувека содержавшийся в московской Преображенской лечебнице, — наиболее яркий случай столкновения двух миров — нового психиатрического знания и старой системы религиозного мировоззрения. Народ считал его — как и большинство юродивых своего времени — святым, поэтому его посещало большое количество людей, пожертвованиями которых существенно пополнялся больничный бюджет. О содержании юродивых в домах умалишенных упоминают также Баженов, Поселянин, Прыжов. Случай с Корейшей и с некоторыми другими анонимными юродивыми Преображенской больницы в Москве, — это тот случай, где юродству еще дают возможность существовать как альтернативной форме производства истины. «И до Корейши, и после него пророки и пророчицы не переводились в Преображенской больнице. Киреев рассказывает, что у Корейши был предшественник: в Преображенской больнице, говорит он, жил с давних времен один



блаженный, звали его Александр Павлович, из крестьян Костромской губернии. К этому блаженному многие обращались с вопросами, их интересующими...» (Баженов, 1909. С. 76).

Однако отношение психиатров к юродству, по словам того же Баженова, было чисто научным и поэтому «...странным на первый взгляд и необъяснимым представляется, что явно слабоумный, сверх того внушающий своей нечистоплотностью отвращение, был окружен таким ореолом популярности, и что к нему, как к пророку, стекались толпы, и не только темного люда, но и более культурных классов. Чтобы понять это, нужно учесть то потенциальное напряжение веры в сверхъестественное и потустороннее, то искание откровений будущего, которое так разлито в человечестве и которое составляет основной фонд всяческих суеверий» (Баженов, 1909. С. 75). Поселянин, повествующий о Корейше в психиатрической клинике, естественно, находится преимущественно в рамках научного дискурса истины и поэтому вынужден почти что защищать Корейшу: «...в общем-то его действия часто бывали так странны, что нужна была вдумчивость и привычка,

206

чтоб открыть истинный смысл его поступков» (Поселянин, 1901). То есть учебник Малиновского и другая подобная, только что появившаяся литература уже подсказывают Поселянину, что Корейша безумен, но вера в святость заставляет его искать притворство и глубокий смысл в теперь уже очевидном неразумии Корейши.

Случай из Казанской Окружной Лечебницы Божьей Матери Всех Скорбящих «О больном крестьянине города Благовещенска Михаиле Ивановиче Андросове»<sup>10</sup> уже является свидетельством закрепления в обществе новой системы производства *истины*. Поведение, которое принципиально соответствует юродской практической парадигме, было однозначно расценено как душевное расстройство в форме сумасшествия. Андросов был помещен в Казанскую Окружную Лечебницу с диагнозом *mania universalis*.

Запертый «в главный корпус больницы для лучшего за ним смотрения и не выпускания его ни под каким предлогом» юродивый Серафим (Баженов, 1909. С. 76) и казанский маньяк Михаил Андросов уже не несут в народ Божью Истину, а являются непосредственным объектом психиатрического внимания. Процесс медиализации безумия, таким образом, стал процессом отнятия у юродивых статуса производителей истины. Юродивым Преображенской больницы в основном ставился диагноз слабоумие (разные формы *dementia*), которое характеризуется тем, что «при большей или меньшей устойчивости со стороны чувственной или страстной области, при равности и устойчивости со стороны движения, у больного появляется ослабление умственной деятельности, ставящее его на более низкую ступень мыслительного развития» (Ковалевский, 1882. С. 134). Заканчивая свой рассказ о содержании юродивых в Преображенской больнице, Баженов заключает: «...и в настоящее время (примерно 1909 г., — Л. Я.) в числе призреваемых имеется одна больная (*dementia catatonica*), которая могла бы в истории суеверия занять место Корейши, стоило бы только сделать некоторую поблажку и допускать к ней желающих без стеснения» (Баженов, 1909. С. 76).

Подытожим. Для того чтобы стали возможными психиатрическое знание и научная классификация душевных болезней, была необходима достаточно продолжительная инкарцерация. Изоляция, таким образом, превратилась не только в средство ограждения общества от беспокойных элементов, она стала также необходимой основой приращения научного знания и главным

207

условием лечения. Посадить и запереть, чтобы иметь возможность пронаблюдать и сравнить, — вот основа этого знания. Борьба двух типов производства знания закончилась поражением старой системы. Если к Корейше еще пускали, а других юродивых даже возили на дом, то в конце XIX в. юродивые с необходимостью должны были быть заперты в лечебницах. Чтобы новая истина восторжествовала, старая должна замолчать, исчезнуть.

В наиболее резкой форме новую истину выразил Иван Прыжов (русский этнограф и историк XIX в.). С его точки зрения, юродство — это феномен, существование которого обусловлено смесью человеческой глупости, с одной стороны, и хитроумного шарлатанства — с другой, и который может процветать только на благодатной почве русского боголепия и необразованности. Поэтому Корейша, юродивый Московской психиатрической лечебницы, для него либо хитрый прохиндей, либо психически больной человек (см.: Прыжов, 1996. С. 31—77). И можно с уверенностью сказать, что эту точку зрения разделяли и психиатры. Если к Корейше народ еще пускали, то другим юродивым уже не повезло. В основе современной гуманизации лечения психических больных также лежит принцип инкарцерации и исключение альтернативных массовых способов производства истины. Как уже было замечено ранее, юродивые — наиболее яркий пример этого.

Слово ОУРОДЪ, имеет индоевропейские сложение с привативным («лишительным») префиксом «n\*-/ne-:\* n-Nord-u — «не имеющий рода, потомства», откуда вероятное праславянское «не имеющий родства, дающий право на землю и другие владения; необычный по своему роду». В славянском\* u-godъ относилось и к нищему духом, и к человеку, наделенному гротескным телом (в бахтинском смысле). Близкую семантическую параллель представляет сходное сложение с тем же привативным префиксом ОУБОГЪ, «не имеющий Божьей доли», откуда русское убогий (Иванов, 1994. С. 223). То есть, образно говоря, юродивый таким родился. Но Корейша получил хорошее образование, был грамотным, знал латынь и, более того, отвечал своим обличителям, тому же Прыжову (Киреев, 1898). Позитивная наука не дает ответа, был ли он умалишенным от рождения. Может быть, он сошел с ума уже в зрелом возрасте и по собственному желанию?

Проблема, появление которой характерно для века рационализма, — может ли безумие являться сознательным выбором? Наверное, многих наших современников тревожит один вопрос:

208

чем жить в обществе, имплицитно основанном на практиках рациональной инкарцерации, не лучше ли стать открыто сумасшедшим, но свободным? В каком-то смысле вся современная система общественных норм и ценностей пытается оградить нас от этого опасного вопроса. Возможно, последним подвигом юродивых стало не столько обличение царя и мирян, погрязших в грехе, сколько обличение делами (своим сознательным выбором безумия) науки как господствующей системы практик производства истины, — якобы более гуманной, но основанной на отсечении, заключении и рассечении на части всего, что ей противостоит или становится объектом ее специального внимания.

## Примечания

<sup>1</sup> О проблемах использования методологии Фуко подробнее см.: Dreyfus, Rabinow, 1983; Dean, 1994; Castel, 1994; Kharkhordin, 1999.

<sup>2</sup> Для Фуко несводимые друг к другу власть, знание и этика представляют собой практическую систему существования общества, где каждый из элементов не может мыслиться отдельно от другого (например, знание и этика непосредственно зависят от отношений власти).

<sup>3</sup> Сюда мы относим исследования Д. С. Лихачёва и А. М. Панченко, Г. Федотова, С. А. Иванова, Н. Н. Баженова, Е. М. Томпсон (Thompson), И. Прыжова и др. Исследование Иванова, как наиболее исчерпывающее и нейтральное в силу своей культурологической направленности, послужило основным источником при анализе феномена юродства.

<sup>4</sup> Согласно свидетельству С. А. Иванова, жития русских юродивых мало чем отличались друг от друга, часто представляя собой списанную с византийских кальку. «Пересказывать их жития — дело весьма неблагодарное: за немногими исключениями, они весьма однотипны и трудноразличимы» (Иванов, 1994. С. 144).

<sup>5</sup> См.: Gordon. 1980. P. 131. Категория *истина* используется здесь в том смысле, в котором оно использовалась у Мишеля Фуко. «Есть социальные механизмы, благодаря которым мы можем отличать истинные утверждения от ложных, а также есть санкции, чтобы мы старались не делать ошибок. <...> Общество принимает определенные типы истины и заставляет их функционировать как истинные». Иными словами, в генеалогическом анализе мы не пытаемся сказать, что истинно, а что

209

ложно, а лишь указываем на те способы, какими определенное общество производило то знание, которое стало истинным, а также те санкции, которые применялись к тем, кто ставил под сомнение истинное знание.

<sup>6</sup> «Мы уже говорили о том, что настоящий юродивый — это верный сын Церкви, пусть даже в церкви он никогда не показывается. Его экстравагантность не воспринималась социумом как протест против существующих норм» (Иванов, 1994. С. 140).

<sup>7</sup> Первое словарное упоминание: Яновский. Новый словотолкователь, 1804. Словарь Акад., 1847. Словарь современного русского литературного языка (1958. Т. 7. С. 1399—1401) приводит примеры из «Войны и Мира» Льва Толстого, Гончарова «Обломов» и Макаренко.

<sup>8</sup> Эта аналогия основана на исследовании Ф. Германа (1884). По его свидетельству, Дом умалишенных и Смирительный дом входили в состав больницы. Дом умалишенных представлял собой двухэтажную пристройку. Смирительный дом был отдельным зданием и вначале (1780 г.) был предназначен только для женщин, затем (1781 г.) туда стали помещать и мужчин. «В 1805 году буйные помешанные были совершенно отделены и помещены в особое отделение смирительного дома» (С. 6).

<sup>9</sup> Это хорошо просматривается даже в более позднем периоде — периоде окружных клиник: «...приведенные обстоятельства не могут не быть признаваемы по причине совершенного незнания в крестьянском сословии таких способов действий, по которым можно приобщить виденный случай к помешательству... Я считаю своим долгом покорно просить Казанскую духовную Консисторию, не найдет ли она возможность распространить сообщенные мною сведения между сельским духовенством, пригласить священников убеждать всех прихожан к немедленному помещению вновь заболевших душевнобольных в Казанский Окружной Дом Умалишенных...» (см.: Национальный архив Республики Татарстан (НАРТ). Ф. 326, оп. 1, д. 39 (1872—1872). Переписка больных и молодых людей для ухода за больными. № 60 от января 1872 года «В Казанскую духовную консисторию от Директора Дома Умалишенных». <sup>10</sup> «В бытность Андросова в Благовещенске жена свезла его в больницу... Свезла его жена потому, что он начал заниматься духовными делами и оставил ее, беспутную женщину... года назад он собрался на богомолье... но жена снова посадила его в больницу, откуда он ушел пешком и, проживаясь христовым подаянием, добрался до Белгорода Курской губернии. Там он

210

был взят в острог и возвращен в... Благовещенск... В декабре 1886 года, Андросов отпросился на богомолье, имея в [в] идею посетить Киев, Иерусалим и... причем предполагая найти место в каком-либо монастыре, или жить попроситься... Он пришел в село Малые Лызы Казанской Губернии переночевать... Зайдя в деревню... он заявил, что выше царя... Далее он поднял колокольный звон, плясал, порицал также священника, дячка, а затем и архиерея...» (НАРТ. Ф. 326, оп. 1, д. 1. 6 нояб. 1887-5 сент. 1888).

## Литература

Баженов Н. Н. История московского доллгауза. М., 1909.

Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М.: Индрик, 2000. Т. 1—2. Репринт издания 1913 и 1916 гг.

Герман Ф. Исторический очерк Обуховской больницы за 100 лет (1784—1884). Статистика и этиология главных болезней. СПб., 1884.

Громов С. Краткое изложение судебной медицины. СПб., 1832. Иванов С. А. Византийское юродство. М.: Межд. отнош., 1994. Киреев А. Ф. Юродивый Иван Яковлевич Корейша. М., 1898.

Ковалевский П. Н. Курс частной психиатрии, читанный в 1881 г. в Харьковском Университете. Харьков, 1882.

Лихачёв Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в древней Руси. Л.: Наука, 1984.

Максимов С. В. Бродячая Русь. СПб., 1907. Т. 2. Малиновский П. П. Помешательство. СПб., 1855. Поселянин Е. Подвижники русской церкви. М., 1901.

Прыжов И. 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков. И другие труды по русской истории и этнографии. М.: Интрада, 1996.

Рюль И. Ф. Проект устава для Санкт-Петербургского дома умалишенных, ныне больницы «Всех Скорбящих». СПб., 1831.

Словарь древнерусского языка XI—XVII веков / Под ред. Срезневского. М.: Книга, 1989.

Словарь современного русского литературного языка. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. Т. 7.

Фёдоров Г. Святые Древней Руси. СПб., 1999.

211

Шульц А. Призрение помешанных в России // Арх. судеб. медицины. СПб., 1865, март. С. 1-47.

Юдин Т. И. Очерки истории отечественной психиатрии. М., 1951.

Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. М.: Изд-во Моск. подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. Репринт. воспроизв. издания: Иермонах Алексей (Кузнецов). Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. СПб., 1913.

Brown J. V. Psychiatrists and The State in Tsarist Russia // Social Control and The State / Ed. by S. Cohen, A. Scull. New York: Robertson, 1983. P. 267-287.

Castel R. Problematization as a Mode of Reading History // Foucault and The Writing of History / Ed. by J. Goldstein. Cambridge: Basil Blackwell, 1994.

Dean M. Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology. London; New York: Routledge, 1994.

Dreyfus H. L., Rabinow P. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Univ. of Chicago Press, 1983.

Gordon C. Power / Knowledge: Selected Interview and Other Writings. London: Harvester Wheatsheaf, 1980.

Kharkhordin O. The Collective and the Individual in Russia. A study of Practices. Univ. California Press, 1999.

Thompson E. M. Understanding Russia. The Holy Fool in Russian Culture. Univ. Press of America, 1987.

## ФУКО И СОВЕТСКИЙ СОЮЗ. Доминик Кола

В ЭТОМ сообщении я не буду касаться вопросов, которые могут возникнуть при попытке применить к Мишелю Фуко понятие «автор» и понятие «произведение», которые, как известно, обсуждаются, среди прочего, в его книге «L'Archéologie du Savoir». Я буду опираться главным образом на тексты из четырехтомного собрания «Dits et écrits»<sup>1</sup> и на семинар 1976 г. «Il faut défendre la société» («Нужно защищать общество»)<sup>2</sup>, т.е. на «книги», имеющие спорный «книжный статус», — статус, который можно критиковать, ссылаясь на аргументы самого Фуко. Но я мог бы оправдать законность такого шага, обозначив его как «géécriture», если воспользоваться формулой из книги Фуко «L'Archéologie du savoir».

Речь идет о «géécriture» текстов, рассеянных в массиве написанного и опубликованного Фуко, где Советский Союз, если и упоминается, то всегда мельком и как бы случайно, причем эти упоминания не встречаются ни в одной из его книг (разве что по недоразумению), но только в статьях и интервью. Такая процедура позволяет выявить настойчивое присутствие в творчестве Фуко темы Советского Союза и очень цельную и последовательную позицию Фуко по отношению к этому тоталитарному государству<sup>3</sup>, которая обнаруживается на протяжении всего периода его интеллектуальной и политической эволюции. Разумеется, все биографические элементы, которые я использую в своем сообщении, были удостоверены самим Фуко.

Название моего доклада «Мишель Фуко и Советский Союз» предполагает (в соответствии с принятым во французских университетах типом риторики), что его содержание не сводится к описанию точки зрения Фуко на Советский Союз и его позиции по отношению к этой стране, которую можно было бы вывести из его произведений; речь идет также о том, чтобы попытаться определить влияние проблемы Советского Союза на творчество Фуко и его интеллектуальную эволюцию, увидеть, в какой мере фено-

213

мен сталинского тоталитаризма смог повлиять на характер выработанных им концептов и на позицию, которую Фуко занимал в тех или иных дебатах. Ибо Советский Союз занимал в творчестве Фуко более значительное место, чем может показаться, если иметь в виду только объем посвященных этой стране текстов. Фуко даже как-то позволил себе заявить, что все его исследовательское предприятие родилось из культуры русского формализма — связанной с именами Николая Трубецкого и Владимира Проппа, которой удалось спастись, ускользнув от «прокатного вала сталинизма». «Структурализм, — говорит он, — стал великой культурной жертвой сталинизма», но он дал возможность интеллектуалам как Западной, так и Восточной Европы добиваться «восстановления своей автономии по отношению к марксизму» (Dits et écrits... Т. 4. Р. 63). Поэтому, в итоге, нападки Жана-Поля Сартра (которого Фуко прямо здесь не называет, но явно имеет в виду, когда говорит об «одном знаменитом интеллектуале») в Праге на структурализм имели политическое измерение в качестве критики интеллектуальной оппозиции сталинизму, для которой структурализм служил своего рода прибежищем (Ibid. Р. 64). В размышлениях Фуко о Советском Союзе

уточняется его отношение к коммунизму и марксизму — в качестве специфического измерения его теоретизации социального заключения (*enfermement*), а также и его теория власти — в той мере, в которой изучение механизмов осуществления власти является направляющим вектором его творчества. Следует, таким образом, сразу подчеркнуть, что Фуко дистанцируется от определенного рода позиций, представители которых, основываясь на его анализе демократии и теоретическом описании процедур заключения, пытались рассматривать Советский Союз как общество точно такого же типа, что и западные политические системы, одновременно индивидуализирующие и тотализирующие, согласно его анализу пасторской власти. Важно также отметить, что в ходе семинара «*Il faut défendre la société*» Фуко на уровне теории сближал нацизм и сталинизм, исходя из принципа «войны двух рас». Этот принцип косвенным образом способствовал рождению теории классовой борьбы. В свое время историки Французской революции (в частности, Огюстен Тьерри) переинтерпретировали родившуюся в аристократических кругах версию истории Франции (история как осуществление во времени войны двух рас — франков-завоевателей, предков французского дворянства, и галло-ро-

214

манского населения, поработанной крестьянской массы), используя для этого понятие борьбы между общественными классами. Маркс открыто признавал свой долг перед этими историками в отношении теории классовой борьбы. В качестве наследника концепции войны рас, по крайней мере в некоторых своих аспектах, марксизм связан с этим типом понимания истории, который иногда явственно в нем проявляется. В этом сообщении я попытаюсь коротко показать, каким образом модель «надзора» и «войны классов/рас», соединяя в себе теории классовой борьбы и социальной гигиены, была применена в России начиная с самых первых лет существования советского режима, родившегося в результате государственного переворота, который был организован большевиками в октябре 1917 г. здесь, в Петербурге. В правомерности этого последнего анализа меня подкрепляют рекомендации и советы продолжать работу в том же направлении, полученные мной от Мишеля Фуко, после того как он прочитал одну из моих статей, которую я ему прислал вскоре после нашего знакомства. В статье я, в частности, указывал на то, что Ленин в ряде своих работ использует в полемике со своими противниками термин «истерия», и подчеркивал, что тенденция к использованию психиатрического словаря и психиатрических институций как инструментов политических репрессий проявилась уже с самого начала существования коммунистического строя; первый случай заключения по психиатрическим основаниям, относительно которого я располагал доказательствами, имел место в феврале 1919 г. (история с активным членом партии социалистов-революционеров Марией Спиридоновой). Подчеркну, что сама по себе эта история не представляла собой никакой тайны, но ее следует рассматривать как эпизод в ряду прочих, вписывающихся в рамки жесткой модели чистоты и здоровья как идеалов социализма, которую мы находим у Ленина и других большевиков. Я послал Мишелю Фуко эту статью<sup>4</sup> вскоре после встречи, которая произошла на кафедре психоанализа университета Винсенн, где я в тот период преподавал, — Мишель Фуко провел тогда круглый стол с преподавателями кафедры, и в беседе мы, среди прочего, коснулись советской и царской пенитенциарной системы<sup>5</sup>. Фуко тогда напомнил, что в 1890 г. на одном из Конгрессов в Петербурге французский криминалист Левейе призывал своих русских коллег организовать в Сибири рабочие лагеря (*Ibid.* Т. 3. Р. 325). Но в этом факте есть нечто вроде ложного

215

следа, который мог бы натолкнуть на мысль о существовании единой линии развития, связывающей теоретическую криминалистику XIX в. и советскую концентрационную систему. Между тем Фуко никогда не рассматривал Советский Союз и коммунизм как частные случаи внутри более общего правила. В частности, истоки своего собственного интереса к общему вопросу о власти он связывает с вторжением советских войск в Венгрию — ибо власть, с его точки зрения, не есть некая вневременная сущность, существующая всегда и везде под различными масками и легитимациями. Напомним, однако, что самая первая встреча — которую можно было бы назвать «личной встречей» — Фуко со сталинизмом (в одном из самых отвратительных его аспектов, в форме государственного антисемитизма) произошла еще до советского вторжения в Венгрию; Фуко был тогда членом Коммунистической партии Франции. В то же время очень важную роль должен был сыграть — ретроспективно — еще один эпизод жизни Фуко, а именно год, который он провел в Польше; Фуко вспомнит этот свой опыт, когда много лет спустя польские рабочие организуют Солидарность, вслед за чем в 1981 г. в Польше будет объявлено военное положение. Отметим также роль, которую сыграла публикация книги «Архипелаг ГУЛАГ» в 1974 г. (даже если она на первый взгляд менее очевидна).

Можно набросать нечто вроде краткой хронологии (которая, впрочем, не является линейной).

1952—1953 гг. Фуко — член Коммунистической партии Франции. Он выходит из нее в связи с делом о заговоре врачей, эпизодом, представляющим собой пароксизм конца правления Сталина. Этот эпизод мог стать чем-то вроде исходного пункта для рефлексии Фуко по поводу связи между коммунизмом и расизмом. Эта рефлексия была развита в 1976 г. в рамках семинара «*Il faut défendre la société*».

1956 г. Вторжение Советской армии в Венгрию и подавление венгерского восстания. Для Фуко власть проявляет себя в своей непосредственной форме: раздавив восстание, советские танки разрушили одновременно теоретические модели, предлагаемые экономикой и «историческим материализмом» (который оказывается не более убедительным, чем «диалектический материализм»).

Октябрь 1958 г.—октябрь 1959 г. Фуко — в Польше, в качестве советника по культуре. Он пишет одному из друзей: «Я нахожусь в тюрьме — т. е., по другую сторону стены, но это еще хуже. Я —

216

снаружи: никакой возможности проникнуть внутрь. Прижавшись к решетке, с трудом протиснув голову между прутьев — ровно настолько, чтобы можно было видеть там, внутри, людей, которые ходят по

кругу»<sup>6</sup>. (В 1980—1982 гг. Фуко активно борется в поддержку Солидарности, пишет статьи и дает большое количество интервью. В 1982 г. он с протестной миссией едет в Польшу.)

1974 г. Публикация книги «Архипелаг ГУЛАГ».

1977 г. Фуко предостерегает от универсалистского понимания «заключения» («enfermement») и полагает, что книга Андре Глюксмана «Кухарка и людоед. О связи между государством, марксизмом и концентрационными лагерями» (*Glucksmann A. La Cuisinière et le mangeur d'hommes. Essai sur les rapports entre l'état, le marxisme et les camps de concentration. Seuil, 1975*) смогла избежать этой опасности и поставить проблему гугага в ее собственной специфике.

## Фуко и Коммунистическая партия Франции

Важным событием, помогающим понять отношение Фуко к Советскому Союзу, а также то, что можно назвать влиянием Советского Союза на Фуко, — событием, о котором упоминает сам Фуко, — было его членство в Коммунистической партии Франции (КПФ), а затем и его выход из партии (1950—1953 гг.)<sup>7</sup>. Следует, очевидно, напомнить, что с самого момента своего основания КПФ была одной из самых одиозных среди коммунистических партий Европы: она, с одной стороны, во всем старалась подражать большевистской партии, всегда яростно защищала советскую государственную политику и была готова следовать за всеми ее поворотами и изгибами, а с другой — была очень близко и органично связана с Коммунистической Партией Советского Союза (КПСС) и в меру сил стремилась стать ее продолжением. Известно, что она в течение долгого периода (и, возможно, это продолжалось до самого последнего времени) действовала под контролем — или даже под непосредственным руководством — уполномоченных Коминтерна, т. е., на деле, КПСС. Генеральный секретарь КПФ Морис Торез провозгласил себя первым сталинистом Франции и в меру сил пытался изображать из себя французского Сталина.

Фуко был членом партийной ячейки в Эколь Нормаль Сюперьер на улице Ульм, через которую прошли также Эммануэль

217

Ле Руа Лядюри (его будущий коллега по Коллеж де Франс) и Франсуа Фюре; самым ярким ее представителем был Луи Альтюссер, и именно «в какой-то степени под влиянием Альтюссера» Фуко, по его словам, вступил в КПФ. Но уже в начале 1953 г. Фуко из нее выходит. Даты в данном случае важны, поскольку первый массовый выход из КПФ молодых интеллектуалов, вступивших в нее во время войны или в момент Освобождения, произошел позже, в 1956 г., после подавления венгерской революции. Фуко вышел из партии раньше других в связи с делом, получившим название «заговор белых халатов»<sup>8</sup>. КПФ пыталась изо всех сил поддерживать так называемое разоблачение этого «заговора», якобы организованного с целью убийства Сталина: французская коммунистическая пресса публиковала статьи под заголовками типа «Белыми были только их халаты» и настаивала, в унисон с пропагандистской кампанией в советской прессе, на существовании связи между врачами-евреями, якобы участвовавшими в заговоре, и некой сионистской организацией. Французские врачи-коммунисты подписали заявление, обличавшее и осуждавшее заговор. Мы знаем, что дальнейшее развитие кампании прервала только смерть Сталина — кампании, в ходе которой классовая война приняла форму гонения на врачей, злодеев и евреев. Обстоятельства и характер этого так называемого заговора против Сталина пришел тогда объяснять студентам Эколь Нормаль Сюперьер Андре Вюрмсер — журналист партийной ежедневной газеты «Юманите», один из наиболее видных в тот момент деятелей партии; через несколько месяцев, когда Сталин умер и версия о заговоре была забыта, студенты Эколь Нормаль попросили у него объяснений, но на их просьбу он не откликнулся (*Dits et écrits...* Т. 4. Р. 51).

Мы знаем сегодня, какой размах приняла организованная Сталиным антисемитская кампания, коснувшаяся, в частности, интеллектуалов, многие из которых до 1941 г. находились в положении изгоев или маргиналов, но затем, после нападения гитлеровской Германии на Советский Союз, были призваны на авансцену общественной жизни в рамках кампании по всеобщей патриотической мобилизации. Не входя в подробный анализ этого периода, я хочу лишь напомнить эпизод из «Черной книги», созданной усилиями И. Эренбурга и В. Гроссмана, которая была запрещена в Советском Союзе, потому что представляла собой нечто вроде мемориала жертвам геноцида еврейского населения

218

Белоруссии, России, Украины и подчеркивала специфически антисемитский характер проводимой нацистами политики геноцида — что противоречило общей идеологии Великой Патриотической Войны, войны, которую, как считалось, весь советский народ вел единым фронтом, но с русскими в качестве основной национальности. Полезно также напомнить (хотя сам Фуко, естественно, нигде об этом не говорит, поскольку он никогда не занимался ничем таким, что можно было бы рассматривать как историю коммунизма), что Сталин в своем обращении 9 мая 1945 г., а затем в речи 24 мая 1945 г. представляет победу Советского Союза над Германией как победу «славянских народов» над «германцами» и прославляет высшее достоинство русского народа, главного среди народов Советского Союза. Таким образом, к «заговору белых халатов» нельзя относиться как к какому-то исключительному и маргинальному событию. И даже если при жизни Фуко не были явно представлены все элементы, позволяющие определить реальный удельный вес «расовой войны» в сталинизме, Фуко в определенной степени испытал этот аспект сталинизма на себе внутри КПФ в 1952—1953 гг. Напоминание об этом эпизоде из жизни Фуко (сам Фуко расскажет о нем в 1977 г., — см.: *Dits et écrits...* Т. 3. Р. 401) и о соответствующем контексте должно помочь лучше понять то, о чем я скажу несколько позже: тезис Фуко о близости между нацизмом и коммунизмом. Свое краткое пребывание в КПФ Фуко ретроспективно вписывает в общее движение того времени, связанное с потерей КПФ своего престижа, которое он анализирует в статье, посвященной книге Жана

Даниэля, главного редактора «Нуэль Обсерватер» (основное еженедельное издание не-коммунистических левых в период между 1960 и 1990 гг.). В этой статье Фуко описывает, как КПФ, обеспечившая себе в 1944—1945 гг., в период Освобождения Франции, с опорой на Советский Союз и «социалистический лагерь», тройную легитимность — историческую, политическую и теоретическую (что давало ей абсолютное превосходство над всеми остальными левыми движениями), была вынуждена потесниться и освободить место для новых подходов в политике, в результате чего те или иные виды антиколониальной борьбы — в частности связанные с «концентрационным Советским Союзом» — стали определяющими факторами общественной жизни <Dits et écrits... Т. 3. Р. 785).

219

### Фуко и французский марксизм

В период с конца 1940-х по конец 1970-х гг. КПФ радикальным и впечатляющим образом утрачивает свое бывшее влияние — за это время она, в частности, потеряла половину своего электората. В тот краткий период, когда Фуко числится в КПФ (1950— 1953 гг.), последняя является мощной политической силой, по крайней мере согласно показателям на выборах (около 25% голосов от числа проголосовавших), но она занимает скорее нечто вроде позиции народного трибуна, осуществляющего своеобразное право вето, нежели позицию правящей партии<sup>9</sup>. Правда, КПФ участвовала в формировании правительства и входила в его состав начиная с момента Освобождения, но это длилось очень недолго — до начала периода холодной войны. Затем КПФ начинает медленно, но верно утрачивать свои электоральные позиции, и этот процесс еще более ускоряется после вторжения советских войск в Афганистан; Генеральный секретарь Центрального Комитета партии Жорж Марше оправдывает это вторжение в телевизионном интервью, которое он дает в Москве.

Но постепенно теряя поддержку избирателей, КПФ одновременно парадоксальным образом начинает играть все более важную роль на политической сцене в рамках концепции альянса с Социалистической партией Франсуа Миттерана, который рассчитывает на взаимопонимание с КПФ в перспективе создания совместного правительства, что должно помочь левым прийти к власти. Несмотря на разногласия между партнерами, желаемый результат будет достигнут в 1981 г. В среде социалистов в этот период сосуществует несколько разных традиций — с одной стороны, течения резко антикоммунистические, с другой — течения, причисляющие себя к традиции революционного марксизма, которая видела в Советском Союзе, несмотря ни на что, государство более предпочтительное, нежели государства капиталистические (и здесь история Советского Союза часто интерпретировалась — в терминах, близких к троцкистским, — как история «выродившегося» или «бюрократизировавшегося» рабочего государства); как бы то ни было, поскольку социалисты для сохранения власти отныне нуждаются в коммунистах, они предпочитают занимать примирительную позицию. В контексте этой зависимости от партнера, участие которого в правительстве или по крайней мере общая поддержка являются для социалистов очень важными факторами

220

успеха, понятно, почему Лионэль Жоспэн (будущий премьер-министр левого правительства в 1997 г., получившего название «коалиционного» и включавшего в себя министров-коммунистов), который становится в 1981 г. Генеральным секретарем Социалистической партии, критикует тех, кто протестует против установления в Польше военного положения в декабре 1981 г.

Не следует недооценивать степень недоверия, которое Фуко испытывал по отношению к КПФ и к коммунистам. Приведу еще один небольшой пример: говоря о молчании, которым французские коммунисты встретили публикацию книги «История безумия» в момент, который Фуко называет «постсталинским сталинизмом», Фуко, хотя и с осторожностью, выдвигает предположение о том, что интеллектуалы из КПФ и близкие к ней не хотели поднимать проблему «дисциплинарной сети общества» («quadrillage disciplinaire de la société»), поскольку они предчувствовали проблему ГУЛАГа, и, вообще говоря, партия сама функционировала как уменьшенная копия дисциплинарной машины (Dits et écrits... Т. 3. Р. 142) — Фуко, как известно, испытал это на собственном опыте. Как мы видим, Фуко принимал всерьез проблему идеологического проникновения сталинизма во французское общество, и одновременно свою собственную творческую деятельность он понимал как способ разрыва с тоталитарным миром.

Примерно в тот же период, когда Фуко работает над книгой «Слова и вещи» (опубликованной в 1966 г.), начинают выходить в свет основные работы Альтюссера, сформировавшие впоследствии целое движение, целью которого стало новое прочтение текстов Маркса — в частности для того, чтобы найти в них объяснение сталинизму. В работах Альтюссера сталинизм предстает не как одно из следствий марксизма, но, наоборот, как результат незнания «истинного» марксизма.

### Фуко и возврат к Марксу

У меня нет возможности обсуждать здесь влияние работ Маркса на Фуко (в этом отношении интересен текст доклада «Ницше, Фрейд, Маркс», который Фуко сделал на конференции в Руамоне в 1964 г. и где он, в частности, подчеркивает, что эти три мыслителя «обосновали возможность новой герменевтики»). Но тезис Фуко был противоположен тезису о необходимости возвращения к истинному Марксу, выдвинутому Альтюссером, в частности в

221

двух его фундаментальных книгах «Pour Marx» и «Lire le Capital». Фуко, поддерживая в этот период дружеские отношения с Альтюссером, тем не менее однозначно отвергает гипотезу, согласно которой реальный коммунизм якобы возник как следствие неправильной интерпретации Маркса. Он высмеивает ученых мужей, которые пытаются объяснить ГУЛАГ с помощью истории теории и от Сталина вернуться назад

к Марксу как к корням собственного генеалогического дерева (Dits et écrits... Т. 3. Р. 279). В частности, замечает Фуко, «замечательная во всех отношениях» статья Этьена Балибара (одного из первых учеников Альтюссера и его соратника по работе над книгой «Lire le Capital») о государстве у Маркса, опубликованная в 1972 г., не вызывает у него своим академизмом «ничего, кроме улыбки». С точки зрения Фуко, реальной задачей является анализ реального Советского государства — такого, каким оно складывалось в ходе своей специфической истории. В более общей перспективе Фуко подчеркивает, что марксисты вообще не склонны заниматься историческими исследованиями, в частности в истории науки, поскольку они оказываются в плену собственных ограничений, налагаемых той или иной идеологической полемикой, как например та, которую вел Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме». Таким образом, Фуко отказывается разграничивать — и противопоставлять друг другу — теоретического Маркса и реальный коммунизм; социализм — это реальность социалистических стран и ничто иное. Фуко в принципе не рассматривает отношения между теорией и практикой в понятиях, предлагаемых Альтюссером и его сторонниками, которые стремятся найти причину практических ошибок в ошибках, совершенных в теории. Такой метод основан на идее некой изначально истинной теории, но при этом, в сущности, вообще не ставится вопрос о самом статусе рациональности и истины в марксизме. Но для Фуко основной проблемой является не отношение наука/идеология, но отношение власть/истина. Тем не менее Фуко не склонен выносить Марксу окончательный приговор. Он отмечает (в 1981 г.), что в «Капитале» имеется «эскиз анализа, который можно считать историей технологии власти в том виде, в каком она может осуществляться в мастерских и на заводах», и намечает продолжить подобный анализ в отношении сексуальности (Ibid. Т. 4. Р. 189)<sup>10</sup>. А в 1982 г. Фуко прямо говорит, что «ленинизм и сталинизм ужаснули бы Маркса» (Ibid. Т. 4. Р. 778). В этом же году, определяя свой проект как попытку

222

анализа четырех техник «практического разума» (техники производства, техники знаковых систем, техники власти, техники себя), он эксплицитно ссылается на «Капитал» Маркса, где прослежена связь между «манипулированием объектами и господством» («manipulation des objets et domination»), — поскольку любая производственная техника требует «не просто практической пригодности, но особого отношения» и, следовательно, «изменения индивидуального поведения» (Ibid. Т. 4. Р. 785). Но в любом случае академизму, который требует возвращения к Марксу, Фуко противопоставляет императивы, вытекающие из сущности ремесла историка; тем не менее он относится к Марксу, как к одному из своих предшественников в его качестве историка технологий власти. Было бы ошибкой читать Маркса — того Маркса, о котором говорит Фуко, — как теоретика, предлагающего во всем искать социальный дуализм, построенный на двух категориях: класс господствующий/класс угнетенный (classe dominante/classe dominée) (Ibid. Т. 4. Р. 201)<sup>11</sup>.

Отказ Фуко от коммунизма и от социализма не оставляет его тем не менее в одиночестве в левой части политического спектра общественной жизни Франции после 1969 г., когда Фуко возвращается во Францию из Туниса. На какое-то время (очень краткое) Фуко задерживается в университете Винсенн, представляющем собой в этот момент своеобразный микрокосм левых и крайне левых сил, затем его избирают в Коллеж де Франс. Но в тот же период Фуко одновременно руководит Группой информации о тюрьмах (Groupe Information Prison, GIP) — вместе с Пьером Видал-Наке и Жаном-Мари Доменашем<sup>12</sup> — и остается весьма близок к гошистскому движению «Гош Пролетариен», которое примет решение о самороспуске в 1974 г.

### Фуко и гошисты\*

Левые антикоммунистические силы после периода, который был подвергнут жесткой критике рядом крупных фигур — таких, например, как Сартр, — вновь стали важным фактором общественной жизни, в частности в связи с нежеланием КПФ осудить колониальные войны и ее нападками на внепарламентские поли-

\* Гошисты, гошизм — от французского слова gauche — левый (прим. перев.).

223

тические движения конца 1960-х г., которые она обвиняла в «гошизме», причем все это — на фоне практически безоговорочного оправдания и поддержки политики Советского Союза. Со своей стороны ряд крайне левых антипарламентских движений выступили в 1968 г. с предельно резкой критикой Советского Союза, которая многократно усилилась после вторжения Советских войск в Чехословакию в августе того же года. После 1968 г. между некоторыми из этих движений и КПФ развилась настоящая ненависть, которая иногда принимала форму физических столкновений. После возвращения из Туниса, где Фуко провел 1968 г. и написал «Археологию знания», он сближается с «Гош Пролетариен» — левым движением, которое активно критиковало КПФ, и таким образом поддерживает тесные отношения с рядом бывших выпускников Эколь Нормаль, которые основали журнал «Cahiers pour l'Analyse» и стали вскоре ядром кафедры психоанализа университета Винсенн. Следует иметь в виду политический контекст того периода: эта группа (которую иногда называли маоистской) подхватывала обвинения, звучавшие в адрес Советского Союза со стороны Мао Дзедуня, рассматривая их как обличение империалистической сущности советской политики. Так было, в частности, с теми, кого называли «мао-спонтекс» («mao-spontex»), поскольку они были одновременно маоистами и «спонтанеистами» (в том смысле, в каком Ленин в «Что делать?» противопоставляет друг другу революционных деятелей двух типов — «спонтанного» и «сознательного»); «мао-спонтекс» по-своему интерпретируют Китайскую культурную революцию, рассматривая ее как спонтанное возмущение Красной гвардии против Коммунистической партии Китая, и провозглашают лозунг «Возмущение — это разумно» («on a raison de se révolter»). И именно в среде этих интеллектуалов найдет многих своих наиболее ярких приверженцев книга Солженицына «Архипелаг ГУЛАГ», французский перевод которой выходит в 1974 г. (я имею в виду, в частности, Андре Глюксмана)<sup>13</sup>; эта книга, несомненно,

повлияла на Фуко, даже если сам Фуко нигде прямо на нее не ссылается (об этом, в частности, свидетельствует появление в его тексте слова «ГУЛАГ», которое до публикации перевода книги Солженицына во французском языке не употреблялось).

В то же время критика в отношении Советского Союза продолжала звучать со стороны некоторых левых движений — как внутри, так и вне Социалистической партии, в частности со стороны

224

движения, получившего название «Вторые левые». Наиболее известным представителем этого движения был Мишель Рокар, а наиболее известным периодическим изданием, представлявшим его позицию, — еженедельник «Нувель Обсерватер». Фуко будет регулярно публиковаться в этом издании (где публикуется также Сартр). Отмечу, что в одном из своих текстов, посвященном положению в Польше и опубликованном в «Нувель Обсерватер» (декабрь 1981 г.), Фуко цитирует Ленина: «Чрезмерное великодушие пролетариата: вместо того чтобы уничтожить своих врагов, он пытается оказать на них моральное влияние». Цитата взята, очевидно, из текста, посвященного Парижской коммуне; Ленин неоднократно подчеркивал, что одна из основных ошибок коммуны в том, что она недостаточно решительно действовала в военном отношении. Но, с точки зрения такой логики, ситуация в Польше в 1981 г. представляет собой абсолютный и весьма мрачный парадокс: генерал Ярузельский руководит военной диктатурой, пришедшей на смену коммунистической партии, ряды которой катастрофически поредели в результате активных действий рабочего движения. За несколько лет до этого в том же «Нувель Обсерватер», в мае 1977 г., Фуко публикует более чем положительную рецензию на книгу философа Андре Глюксмана «Les Maîtres penseurs». В этом тексте Фуко говорит о «холокосте, порожденном эпохой Гитлера и Сталина», и полагает, что предшественниками этой страшной практики можно считать колониальные формы геноцида, образующие промежуточное звено между современным холокостом и массовым уничтожением людей в период наполеоновских войн (см.: *Dits et écrits... Т. 3. Р. 279. 1977*).

Именно после этих событий 1981 г. Фуко сблизится с CFDT — профсоюзом, конкурирующим с другим профсоюзом, CGT (этот профсоюз полностью подконтролен КПФ); политическая позиция CFDT хорошо выражается в ее постоянных апелляциях к принципу самоуправления, который, естественно, прямо противоречит принципам ленинистской идеологии, провозглашаемым блоком КПФ—CGT. После смерти Фуко CFDT опубликует специальную книгу, посвященную Фуко, с обращением Эдмона Мэра, который в тот момент был лидером этого профсоюза.

Таким образом, можно сказать, что постепенная потеря престижа КПФ и ослабление мифа «Советский Союз — рай для трудящихся» в период от «заговора белых халатов» в 1953 г. до объявления военного положения в Польше в 1981 г. образуют своего

225

рода политический фон, на котором развивается творчество Фуко. Но следует остановиться более подробно на еще одном, важнейшем политическом событии, на которое сам Фуко указывает как на первоисток своего интереса к проблеме власти — интереса, который он рассматривает как единую основу своей исследовательской деятельности.

### **Вторжение Советских войск в Венгрию и война в Алжире как факторы возникновения вопроса о власти**

Этим важнейшим в эпистемологическом отношении событием стало вторжение «советской власти» в Венгрию с целью подавления венгерского восстания в 1956 г. — в момент, когда институциональный фашизм в Европе уже не существует, и ссылки на него уже не могут служить оправданием для такого рода операций, а сталинизм также считается ликвидированным вследствие реформ Хрущёва. Сам характер этого вторжения был своего рода официальным опровержением основных принципов «диалектического материализма».

Аргумент, согласно которому «злоупотребления сталинизма» были обусловлены экономическими причинами (согласно этой логике, сталинизм иногда объясняют как предприятие, направленное на первичное накопление капитала, которое осуществляется социальными элементами, вышедшими из крестьянской массы), в этот момент больше не имеет силы, даже если предположить, что когда-то он мог выглядеть более убедительно. Вторжение советских танков в Венгрию не позволяет говорить ни о каком принципе экономической причинности, на который можно было бы в данном случае списать такой способ осуществления власти. Это вторжение, с точки зрения Фуко, указало на власть как на проблему, которую необходимо ставить и осмыслять. Это было тем более очевидно, что в это же самое время французы вели в Алжире войну, не приносящую никакой пользы для капитализма (эта война началась в ноябре 1954 г.) (*Dits et écrits... Т. 3. Р. 401*).

В то же время, уже вне связи с этим вторжением в Венгрию, сама история Советского Союза показала, что трансформация производственных отношений и политических институтов не повлекла за собой никаких изменений в «микроотношениях власти» в семье и на советском заводе; эти отношения не отличаются

226

от аналогичных отношений в странах, называемых капиталистическими. Обсуждая эту тему, Фуко принципиально отличает свой тип критики Советского Союза от критики, распространенной, в частности, в среде троцкистов, которые бесконечно дискутируют о классовой природе Советского государства и пытаются определить, в чьих руках находится государственная власть — в руках буржуазии или касты бюрократов. Фуко интересуется микрофизика власти и не интересуется это предполагающееся как нечто само собой разумеющееся отношение между тем или иным социальным классом и властью — вопрос, с его точки зрения, далеко не самый актуальный, хотя он и является центральной темой дискуссий в среде марксистов.



Фуко подчеркивает, что отношения власти в Советском Союзе не отличаются от отношений власти в странах, которые называют капиталистическими. Реальный Советский Союз в определенном смысле делом доказал, что исторический материализм имеет более чем шаткое обоснование.

Опыт политической борьбы в Польше (но, отмечает Фуко, с Советским Союзом, население которого прожило около 50 лет при социализме, дело обстоит иначе) убеждает Фуко — в русле общей логики его «микрофизики власти» — в том, что это «мощное общественное движение», только что потрясшее всю страну, нельзя анализировать как «возмущение гражданского общества» против «государства-партии» (Ibid. Т. 3. Р. 804). С его точки зрения, оппозиция «гражданское общество/государство»<sup>14</sup> (очень модная в этот период во Франции) не «очень продуктивна» (Ibid. Т. 4. Р. 89) и является выражением «страшной формы манихейства», поскольку, ссылаясь на эту оппозицию, забывают, что любые человеческие отношения есть отношения власти и что мы существуем в мире всегда подвижных «стратегических отношений». Эта оппозиция была продуктивной в полемическом контексте XVIII—XIX вв., когда она служила инструментом для ряда экономических течений в их оппозиции «административным амбициям государства» и в борьбе за определенный тип либерализма; но противопоставлять сегодня с помощью концепта гражданского общества понятие государства в его уничижительном значении и «доброе, живое, торговое сообщество» представляется совершенно неоправданным (Ibid. Т. 4. Р. 374). Пример Советского Союза служит, таким образом, аргументом в пользу такого анализа власти, который в меньшей степени интересуется государством и в большей — собственно властью.

227

«Я просто полагаю, что, делая основной — и исключительный — акцент на роли, которую играет государство, мы рискуем не заметить все механизмы и техники власти, которые не являются непосредственной функцией государственного аппарата, но при этом часто поддерживают его функционирование, переопределяют его направленность, позволяют ему достигнуть максимума эффективности. Советское общество дает нам пример государственного аппарата, который перешел в другие руки, но при этом сохранил те или иные типы социальной иерархии, семейной жизни, отношения к телу примерно такими же, какими они были в обществе капиталистического типа. Вы, действительно, полагаете, что механизмы власти на производстве, которые задействованы в отношениях между инженером, мастером и рабочим в Советском Союзе и у нас, очень сильно отличаются друг от друга?» (Ibid. Т. 3. Р. 36).

Однако анализ Фуко этим не ограничивается. Фуко отмечает, что советская власть использовала в своих целях все «дисциплины существования» (военную, школьную и т. д.) XIX в. (в том числе систему Тэйлора) и, кроме того, добавила к этому арсеналу новое оружие — «партийную дисциплину» (Ibid. Т. 3. Р. 65, 473). Именно поэтому он полагает, что к анализу советского общества необходимо всегда подходить с «большой осторожностью». Фуко, среди прочего, подчеркивает внутреннюю противоречивость советской системы уголовных наказаний, где индивидов наказывают принудительным трудом, как в XIX в. в Западной Европе, но, уточняет он, противоречия советской системы на уровне практики «убивают», это — «кровавые противоречия» (Ibid. Т. 3. Р. 74). С точки зрения Фуко, Советский Союз «реконструировал» методы власти, контроля и наказания, которыми в свое время в более или менее невнятной форме пользовалась буржуазия, но при этом он придал им «огромный масштаб и скрупулезность — в смысле удивительного сочетания бесконечно большого и бесконечно малого» (Ibid. Т. 3. Р. 74). Кроме того, Фуко считает, что в своем качестве мощной державы на международной арене Советский Союз, в теории занимая освященную именем Ленина антиимпериалистическую позицию, на практике демонстрирует «советский империализм» (Ibid. Т. 4. Р. 267).

Таким образом, Фуко, с одной стороны, критикует «исторический материализм», а с другой — отказывается допустить, что социализм советского образца в принципе способен породить

228

новый тип общественных отношений. Можно, кроме того, напомнить, что Фуко так же резко критикует «диалектический материализм» — как раз за его «диалектический» характер; враждебность Фуко к диалектике, понятой как утверждение позитивности негативного, является одним из оснований близости между Фуко и Ж. Делёзом. Во введении к американскому изданию «Анти-Эдипа» Делёза и Гваттари, говоря о правилах такого искусства жизни, которое было бы противоположно любым формам фашизма, Фуко предлагает отбросить все категории Негативного, освященные Западной мыслью в качестве формы власти и типа доступа к реальности (Ibid. Т. 3. Р. 135). С его точки зрения, понятие противоречия вполне уместно в логике высказываний; мы знаем, что мы имеем в виду, когда утверждаем, что два каких-либо высказывания противоречат друг другу. Но в реальности мы имеем дело с антагонизмами, а не с противоречиями (например, в биологии); не существует диалектики природы, вопреки тому, что полагал Энгельс. И в этом смысле Фуко встает на сторону Ницше, мыслителя антагонизмов, против Гегеля и его последователей, мыслителей противоречий (Ibid. Т. 3. Р. 471).

Кроме краткого членства в КПФ и вторжения советских войск в Венгрию, еще одно событие стало важным толчком в развитии критического отношения Фуко к советской системе; специфика этого события в том, что оно как бы разделилось надвое и распределилось между двумя разными моментами времени. Речь идет о годовом пребывании Фуко в Польше (с октября 1958 г. по октябрь 1959 г.) — опыте, который через много лет будет «реактивирован» в момент объявления в этой стране военного положения (декабрь 1981 г.). Совместно с Пьером Бурдьё он пишет заявление протеста, которое читает по радио Ив Монтан. Заявление вызывает резко негативную реакцию Лионэля Жоспэна, который в этот момент исполняет обязанности Генерального секретаря Социалистической партии и в этом качестве стоит на страже интересов правительства, в котором социалисты и коммунисты являются союзниками. Фуко включается в политическую деятельность таким же образом, как он делал это в период своего участия в Группе Информации о Тюрьмах в начале 1970-х гг.: он ведет своеобразную пропагандистскую кампанию, стараясь

выступать как можно чаще, — в чем ему помогает его статус известного интеллектуала — и принимает на себя обязательства, связанные с повседневным участием в активной политической борьбе. Он ста-

229

новится казначеем ассоциации «Международная солидарность», созданной при поддержке профсоюза CFDT с целью оказания помощи польскому рабочему движению; а в октябре 1982 г. совершает двухнедельную поездку в Польшу, сопровождая грузовик с гуманитарной помощью, принадлежащий организации «Врачи Мира». С ним вместе едут Симона Синьоре и Бернар Кушнер (последний оставил воспоминания об этой поездке). В Польше Фуко встречается с активистами Солидарности. И именно в этот период он сближается с CFDT, но на этом я не буду останавливаться (см.: Ibid. Т. 4. Р. 334 и след., беседа с Эдмоном Мэром).

## Советский Союз и ГУЛАГ

После этой поездки в Польшу, связанной для Фуко с воспоминанием о годе жизни, проведенном в этой стране в период, когда он писал «Историю безумия», — в стране, которую ему пришлось покинуть после организованной против него полицейской провокации, — оценка Фуко советского режима претерпевает изменения. Теперь Фуко не просто подчеркивает, что советский режим продолжает методы современного государства, развивая их до «чрезмерности»; он считает, что гитлеризм и сталинизм представляют собой две разновидности «государственного расизма», и эксплицитно отвергает мысль о том, что существует непосредственная родственная связь между домами для душевнобольных и ГУЛАГом.

В беседе с Жаком Рансьером Фуко критикует тенденцию к такому сближению, которое позволяет всем, в том числе КПФ, утверждать, что «у нас у всех есть свой ГУЛАГ»; он предлагает различать ГУЛАГ как институт и вопрос ГУЛАГа. Возможно, феномен помещения душевнобольных в специальные дома (*le renferment*) в классическую эпоху является частью «археологии» ГУЛАГа, но необходимо отказаться от «универсалистского растворения понятий в «обличении» любых возможных видов заточения (*renferments*)»; вопрос ГУЛАГа должен быть поставлен перед всеми социалистическими обществами — постольку, поскольку ни одно из них начиная с 1917 г. не смогло обойтись без той или иной системы этого типа. Фуко формулирует четыре принципа, на которых должен быть основан анализ ГУЛАГа: а) отказ от тезиса о «теоретических искажениях»: нельзя рассматривать ГУЛАГ на основе текстов Маркса и Ленина, опираясь на концепцию «отклонения»; наобо-

230

рот, нужно обратиться к текстам этих авторов, чтобы определить, что в них сделало возможным ГУЛАГ; б) отказ от тезиса об «исторических искажениях», который переводит анализ на уровень причин: нельзя рассматривать ГУЛАГ как некую болезнь — абсцесс, перерождение; нужно смотреть на то, как он функционирует и чему служит; в) нужно отказаться от «утопичности», от «политики кавычек», которая относится к реальному социализму как к псевдосоциализму и провозглашает истинным социализмом социализм наших мечтаний; г) наконец, «нужно отказаться от универсалистского растворения понятий в общем понятии заточения (*renferment*)» (*Dits et écrits...* Т. 3. Р. 420—421). С точки зрения Фуко, именно такой демарш попытался осуществить Андре Глюксман в своей книге «*La cuisinière et le mangeur d'hommes*». Фуко выступал также с эксплицитными и конкретными опровержениями тезиса о том, что его работы, в частности книга «Надзирать и наказывать», позволяют сделать вывод об отсутствии каких бы то ни было различий между тоталитарным режимом и режимом демократическим. Эта книга, напоминает он, рассматривает период до 1840 г. Конечно, существует феномен переноса техник власти из одной эпохи в другую, но перенос той или иной техники не означает, что мы имеем право считать идентичными различные страны, даже если в них использовались похожие социальные техники.

«Концентрационные лагеря? Говорят, что их изобрели англичане. Но это не означает — и не позволяет утверждать — что Англия была тоталитарной страной. Если в истории Европы можно найти страну, которая не была тоталитарной, то эта страна — Англия; но она изобрела концентрационные лагеря, которые стали одним из основных инструментов тоталитарных режимов».

Таким образом, тот факт, что лагеря могут существовать и в демократических и в тоталитарных странах, не означает отсутствия «различий» между первыми и вторыми (Ibid. Т. 4. Р. 91). И, следуя той же самой логике, Фуко отказывается говорить о тоталитаризме ретроспективно, например о тоталитаризме XVIII в. (Ibid. Т. 4. Р. 90).

Суждение Фуко категорично (1977): нет больше ничего, что могло бы породить «свет надежды», — и в отношении Советского Союза это «само собой разумеется». Более того, «все, что социалистическая традиция произвела в истории, должно быть осуждено». За год до этого, в рамках семинара «Нужно защищать обще-

231

ство» (материалы которого будут опубликованы на французском языке только в 1998 г.), размышляя о том, что он назвал «биополитикой», Фуко выдвинул тезис о подобии — не на уровне внешних черт, но на уровне «дискурса» — между гитлеризмом и сталинизмом (мы знаем, что дискурс для Фуко есть нечто более серьезное, чем праздная болтовня; это — форма социального программирования, или социальной организации). И то и другое — национал-социализм и советский социализм — являются формами «государственного расизма», расизма биологического и «централизованного». Насколько мне известно, Фуко не возвращался к этому анализу в других, не связанных с этим семинаром текстах, но его можно без труда продолжить там, где сам Фуко этого не сделал. В нацизме, говорит Фуко, расизм включен в народную мифологию, которая в определенный исторический момент нашла свое выражение в терминах войны рас; таков, например, образ Германии, раздавленной и униженной странами, подписавшими Версальский договор, и живущей под

нависшим мечом славянской угрозы. Государственный расизм нацизма вписывается в легенду о враждующих расах. Советская модификация расизма выглядит иначе: она основана на трансформации революционного дискурса социальной борьбы в дискурс об «управлении общественным порядком, которое обеспечивает безмолвную гигиену нужным образом упорядоченного общества» («Il faut...». P. 72). «То, что революционный дискурс обозначал как классового врага, в советском государственном расизме станет чем-то вроде биологической опасности» (Ibid.). И чуть позже, завершая этот семинар 1976 года, Фуко напомним, что социалисты за всю историю своего существования ни разу не выступили с критикой биовласти. Более того, он полагает, что всякий раз, когда социалистам приходилось вести серьезную борьбу со своими противниками, они обязательно прибегали к расизму — в частности к антисемитизму; марксизм в этом отношении не является доктриной, в которой расизм занимает наиболее существенное место.

В 1980 г. в рамках рефлексии о пасторской власти — одновременно индивидуализирующей и тотализирующей — Фуко эксплицитно ставит Китай и Советский Союз в ряд современных (modernes) государств: «В Советском Союзе и в Китае очень высок уровень контроля за личной жизнью индивидов. Кажется, что нет ничего в жизни индивида, к чему правительство было бы равнодушно. Советская власть истребила шестнадцать миллионов

232

человек, чтобы построить социализм. Массовое истребление людей и контроль за жизнью индивида — две фундаментальные характеристики современных обществ» (Dits et écrits... Т. 4. P. 38). Но, как было сказано выше, Фуко еще раньше постулировал, что существует принципиальная разница между государствами, про которые можно сказать, что они руководствуются принципом государственного интереса, полицейской логикой общественного порядка — в смысле универсальной регламентации жизни государства, и государствами, в которых царит то, что он называет «государственным расизмом».

### Расизм государственный и расизм классовый

Не рассматривая этот вопрос во всех подробностях, я хотел бы просто указать на то, что аналогию между государственным расизмом в гитлеровской Германии и в Советском Союзе можно значительно углубить с помощью анализа логики социальной гигиены, которая стала активно развиваться с самых первых лет существования советского режима.

Ленин и первые большевики постепенно наладили систему, в рамках которой практики «очищения» (от слова «чистка»), опираясь на требования исторической необходимости, должны были сделать Россию «чистой». Ленин, задолго до всех современных теоретиков, о которых шла речь выше, попытался осуществить своеобразный «возврат к Марксу» и извлечь конкретные предписания из марксовского анализа процесса накопления первоначального капитала в Англии. Так, в тексте 1905 г., посвященном крестьянскому вопросу, Ленин, опираясь на длинную цитату из Маркса, в которой описывается clearing of estates в Англии (речь идет об отрывке, взятом из четвертой книги «Капитала» — «Теории прибавочной стоимости»), заявляет о необходимости очищения русской земли. Мы видим, таким образом, что сама идея борьбы за «чистоту» русской земли появилась задолго до момента, когда большевики пришли к власти, и что она вовсе не является ответом на фактор внешней угрозы, но представляет собой в данном случае необходимый этап в развитии социализма.

Термин «чистка» («*purge*») означает в русском языке то же самое, что и термин «очищение» («*épuration*», «*nettoyage*»), и Ленин употребляет его одинаковым образом, когда говорит о чистках в рядах партии и об очищении общества от вредных элементов.

233

Последних он часто называет «насекомыми», «паразитами», «клопами» или «вшами». В 1920 г. он проводит прямую параллель между борьбой с тифом (носителем которого является вошь) и борьбой с белогвардейцами (которых он уподобляет вшам). Идеал «очищенного» общества сочетается в ленинской мысли с представлением о необходимом характере гражданской войны. Этот идеал имеет в виду две различные, но одинаково опасные группы: с одной стороны, открытых врагов, а с другой — врагов скрытых, которые могут находиться внутри самой партии. Гражданская война и процедуры очищения имеют одинаковую цель, но направлены на объекты разного статуса; поэтому им соответствуют различные технологии. Казни без суда, концентрационные лагеря для уничтожения тех, кому нет места в социалистическом обществе, кто представляет собой нечто вроде опасных отходов, заразных отбросов старого общества (кровопийц-кулаков, буржуазных интеллигентов, врагов, просочившихся в партию), — таковы с самого начала практики советской власти, стремящейся к «очищению российской земли». Отметим также факт использования в репрессивных целях психиатрии — не столь существенный, с точки зрения количества, но типичный для системы. Мишель Фуко, прочитав мою статью «Ленин и истерия», посоветовал мне продолжать начатое мной исследование в том же направлении. В своей статье я, в частности, подчеркивал, что Ленин для характеристики целого ряда своих противников использовал термин «истерика» и что первый случай лишения свободы (internement) по психиатрическим мотивам в Советской России имел место в феврале 1919 г. Короче говоря, работа, которую мне удалось проделать в середине 1970-х гг. и результаты которой подтверждаются новыми документами, ставшими доступными после падения советского режима (в этой связи показательна, в частности, директива Молотова о ликвидации православного духовенства (март 1922 г.)), свидетельствует о том, что факт смешения «классовой войны» и «расовой гигиены», на который Фуко обращает особое внимание, когда говорит о советском режиме, не является чем-то случайным для коммунистической системы, но относится, скорее, к нормальному регистру ее функционирования. В заключение, напомним еще один маленький исторический факт: по случаю пятой

годовщины Великой Октябрьской революции Ленин с гордостью заявлял, что советский режим смог лучше, чем любой другой революционный режим, выполнить свою

234

основную задачу — избавить российскую землю от старых социальных институтов, и сравнивал при этом свою работу с подвигом Геракла, очищающего авгиевы конюшни. Как при этом не указать на то, что концентрационные лагеря и очищение общества силами партии, прошедшей, в свою очередь, через бесчисленные чистки, являются центральными и постоянными факторами общественной жизни во всех странах, где коммунистам удалось прийти к власти?

### Фуко и Европа

Свой анализ советского режима Фуко в 1970-е гг. дополняет теоретическим анализом в терминах международной политики. В 1977 г. Фуко указывает на очень любопытное явление: национализм оказывается в ряде ситуаций движущей силой антисоветских движений и служит «проводником для диссидентства» (*Dits et écrits...* Т. 3. Р. 384). Фуко ссылается при этом на опыт Чехословакии и Польши, стран, в которых Советский Союз — как он, очевидно, смог без труда констатировать — стал предметом резкого отторжения со стороны целого ряда групп и движений.

Советский Союз, который Фуко называет «концентрационным Советским Союзом» — что соответствует логике его параллели гитлеризм/сталинизм, занимает важнейшее место в его анализе ситуации в Европе — такой, какой она оказывается после установления «военного положения» в Польше. Фуко заявляет, что недопустимо санкционировать продолжение раздела Европы по линии, обозначенной в Ялте, — линии, которая вовсе не является «воображаемой». Но, выступая с разоблачениями царящей в Польше всепроникающей диктатуры, он одновременно утверждает, что всегда существует неприятие, «отказ», «промежуточное пространство», не позволяющие утверждать, что нормализация есть форма добровольного подчинения. (Как мы уже отмечали выше, такая позиция приводит его к необходимости отказаться от представления о принципиальном фронтальном противостоянии государства и гражданского общества.) Этот тезис не есть просто догматическое утверждение о стратегическом характере власти, которая скорее производит, нежели подавляет и господствует; такой анализ во многом опирается на реалии борьбы против партии-государства в Польше. И именно на этой основе Фуко формулирует в 1982 г. прогноз о будущем Советского Союза, который окажется гораздо более точным, чем прогнозы

235

многих советологов. Действительно, подчеркивая экономическую уязвимость Советского Союза и указывая на политическое беспокойство в странах-сателлитах, Фуко одновременно напоминал, что «Российская империя, как и любая другая империя, — не вечна. Политические, экономические и социальные достижения социализма советского типа вовсе не таковы, чтобы нельзя было говорить об ожидающих его больших трудностях, по крайней мере в среднесрочной перспективе. Зачем же придавать статус исторической судьбы столь очевидному провалу?» (*Ibid.* Т. 4.).

Точность этого предвидения может служить ответом всем упрекавшим Фуко в том, что он интересуется маргинальными явлениями, не дающими возможности понять общество во всей его полноте. В частности, в отношении Советского Союза — как в связи с внутренним концентрационным режимом диктатуры партии-государства, так и в связи с его империалистической природой (но также и в связи с присущей ему внутренней слабостью) — исследовательская работа Фуко вела его к выводам, эквивалентным радикальному неприятию советской системы. И после всего сказанного нам легче понять резкость и категоричность заявления, которое Фуко сделал в 1977 г.: «Необходимо подвергнуть радикальному пересмотру всю долгую традицию социализма, поскольку практически все, что эта социалистическая традиция произвела в истории, должно быть осуждено» (*Ibid.* Т. 3. Р. 398).

\* \* \*

Непрямые и комбинированные последствия колониальных войн и правления коммунистических режимов привели к ситуации (речь, в частности, идет о катастрофической ситуации с вьетнамскими беженцами (*boat-people*), постоянно становившимися жертвами пиратских налетов), побудившую Фуко занять в 1984 г. активную политическую и интеллектуальную позицию, на первый взгляд плохо согласующуюся с его собственным анализом места, которое занимает в техниках осуществления современной власти институт права. Действительно, от имени организаций «Международная амнистия» и «Земля людей» он стремится привлечь внимание общественности к кораблю «Иль де люмьер» (направлявшемуся на помощь к вьетнамским беженцам) и апеллирует к существованию некоего «международного гражданства, имеющего свои права и свои обязанности и готового в любой момент вступить в борьбу против злоупотреблений со стороны власти, кем бы ни были те, кто эти зло-

236

употребления совершают, и те, кто становятся их жертвами» (*Ibid.* Т. 4. Р. 707). Проявившаяся в истории с вьетнамскими беженцами сверхжестокость тоталитаризма (в которой присутствовал и элемент политики «этнического очищения») убедила Фуко в необходимости признать позитивный смысл призыва к международному праву как стратегии выживания в предельных ситуациях. Но последовавшая вскоре смерть Фуко, к сожалению, запрещает нам строить какие-либо серьезные гипотезы в этом отношении. Как бы то ни было, совокупную позицию Фуко можно и нужно понимать как абсолютное и категорическое неприятие доктрины классовой борьбы, достигающей своего апогея в принципе классовой войны и классового уничтожения, — доктрины, которую на практике попытались осуществить Советский Союз и другие социалистические страны.

## Примечания

<sup>1</sup> Foucault M. Dits et écrits: In 4 T. Gallimard, 1994.

<sup>2</sup> «Il faut défendre la société», Cours au Collège de France. 1976; Hautes Etudes. Seuil: Gallimard, 1997.

<sup>3</sup> Фуко достаточно часто использует термин «тоталитарный» в широком смысле слова, применяя его не только к нацистской Германии или к Советскому Союзу сталинского периода, но и ко всем коммунистическим странам. Например, обсуждая работы Томаса Саса (Thomas Szasz), американского критика психиатрии венгерского происхождения, он высказывает предположение, что идентификация между «властью» и «государством», к которой тяготеет Сас, связана с двумя формами опыта — «европейским опытом тоталитарной Венгрии, где все формы и механизмы власти ревниво контролировало государство, и американским опытом страны, проникнутой убеждением, что свобода начинается там, где кончается централизованное вмешательство государства» (Dits et écrits... Т. 3. Р. 92). В то же время опыт борьбы польской Солидарности, с которым Фуко, побывав в этой стране, познакомился непосредственно, заставил его усомниться в надежности анализа «в терминах тоталитарного государства»: в 1982 г. поляки воспринимали свое положение как результат необъявленной войны и им приходилось терпеть Коммунистическую партию и Россию как присутствующий в стране «иностранный блок» (Dits et écrits... Т. 4. Р. 344).

237

<sup>4</sup> Она была опубликована в журнале «Critique», (июнь-июль 1976 г.) под названием «Ленин, политика и истерия». Основной тезис статьи я развил в своей диссертации, а затем в написанной на основе диссертации книге, опубликованной в 1982 г. и переизданной в 1998 г.

<sup>5</sup> Эта беседа была впервые опубликована в бюллетене «Ornicar?» (периодическое издание психоаналитического направления, связывающего себя с именем Фрейда), а затем в: «Dits et écrits» (Р. 22). <sup>6</sup> Цитата из этого письма приводится в хронологии, включенной в 1-й том «Dits et écrits» (Р. 22).

<sup>7</sup> Более точные даты определить в данном случае довольно трудно. Но, по словам самого Фуко, он присутствовал на собраниях партийной ячейки в период «заговора белых халатов» — эта политическая кампания имела место в начале 1953 г.

<sup>8</sup> Об этом эпизоде см.: *Козырченко Г.* В плену у красного фараона. М.: Междунар. отнош., 1995.

<sup>9</sup> Анализ этой функции «трибуна» КПФ принадлежит французскому политологу Жоржу Лаво.

<sup>10</sup> Говоря об анализе завода как социального института, Фуко ссылается на вторую книгу «Капитала»; однако этот анализ находится в книге I (гл. XIII, XIV, XV). Во французском издании «Editions sociales» эти главы находятся в томе 2. Фуко просто ошибся и перепутал «книги» — «Капитал», как известно, состоит из четырех книг — и тома в наиболее распространенном французском издании «Капитала».

<sup>11</sup> Этот демарш в скрытой форме является одновременно способом дистанцироваться от позиции Пьера Бурдьё, который как раз в тот момент, когда Фуко открыто отвергает этот тезис о социальном дуализме, довольно изящно развивает его в своей книге «La Distinction. Critique sociale du jugement».

<sup>12</sup> Текст Манифеста GIP с тремя соответствующими подписями датируется 8 февраля 1971 г. (Dits et écrits... Т. 2. Р. 174—175).

<sup>13</sup> Фуко дал очень лестный отзыв книге Глюксмана «Les Maîtres Penseurs», который был напечатан в «Нувель Обсерватер» в мае 1977 г. (Dits et écrits... Т. 3. Р. 277 и след.); Фуко также положительно оценил книгу Глюксмана «La Cuisinière et le mangeur d'homme» (Ibid.).

<sup>14</sup> О понятии гражданского общества и его истории см.: *Colas D.* Le Glaive et le Fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile. Paris: Grasset, 1992. См. также англ. пер.: Civil society and Fanaticism. Conjoined histories. Stanford Univ. Press, 1997.

## НОВЫЕ ВРЕМЕНА: СОВЕТСКИЙ СОЮЗ В МЕЖВОЕННОМ ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ КОНТЕКСТЕ<sup>1</sup>. Стивен Коткин

*Выдающиеся европейские ученые и государственные деятели с начала XIX века предсказывали подъем массового человека и наступление века масс.*

*Ханна Арендт*

В «НОВЫХ ВРЕМЕНАХ» (1936) Чарли Чаплин играет фабричного рабочего Электросталелитейной компании. Он затягивает болты на быстро движущейся ленте конвейера. В одной из сцен показано механическое сооружение, призванное «кормить» рабочих ланчем в то время, как они остаются на производственной линии. Но оно ломается, и суп летит в лицо Чарли. Другая сцена изображает собственника-капиталиста, который следит за производственным процессом с помощью скрытой камеры и требует увеличения скорости линии. Не поспевающий за темпом Чарли падает на гигантские шестерни. Жертва нервного истощения, он теряет работу. На улице его ошибочно принимают за коммунистического вожака и арестовывают. По случайному стечению обстоятельств он предупреждает побег из тюрьмы. Его прощают и отпускают. Но поскольку его старый сталелитейный завод закрыт, Чарли не может найти работу. Он охвачен ностальгией по убогим гарантиям тюремного заключения. В политическом смысле «Новых времен», кажется, невозможно усомниться.

Однако притом, что фильм вроде бы сделан как прорабочий и «антиконвейерный», многое в «Новых временах» подчинено автоматизму фабричной технологии. Более того, на фоне машинного века фильм приветствует не победное шествие рабочего сознания, а скорее то, что могло бы быть названо

мелкобуржуазными мечтами<sup>2</sup>. Безработный Чарли встречает сиротку (Полетт Годар), и оба начинают фантазировать о собственном семейном доме. Чарли посчастливилось получить работу ночного сторожа в универмаге, где его жалко одетая возлюбленная-подросток часами наслаждается на складе отдела одежды. Однако когда Чарли ни с того ни с сего помогает своим заводским товарищам, лишившимся

239

работы, — которых он застаёт за грабежом универмага — его увольняют. Финальная сцена изображает парочку, бредущую вниз по опустевшей дороге — но рука об руку. «Маленький человек» поставлен в трудные обстоятельства, но он не обескуражен. Даже торжествует<sup>3</sup>.

Планировавшийся, по слухам, сначала под названием «Массы», фильм «Новые времена» ярко освещает и совмещает два главных символа современности — механизированную фабрику и не менее вместительный универмаг, продающий изделия массового производства. В то же время посредник, с помощью которого эти образы были созданы и переданы, — кино — сам был символом и силой нового времени. Зажатый между шестернями фабричных машин Чаплин мелькает, подобно киноплёнке в проекторе<sup>4</sup>. Его фильм — как и кино вообще — пользовался фантастической популярностью в сталинском Советском Союзе. С коммунистической точки зрения, можно было сказать, что Чаплин сатирически изобразил капиталистический мир эпохи Депрессии и сделал из пролетария героя<sup>5</sup>. Помимо предполагаемой идеологической приемлемости фильма, то, как в нем сняты автоматизированная фабрика, включая потогонную систему, и мелкобуржуазные мечты героя, задело советских людей за живое. Чаплин запечатлел межвоенную цивилизационную конъюнктуру. Советский Союз же мог утверждать, что это — его собственная конъюнктура. Подобно Соединённым Штатам, хотя и следуя иной дорогой, Советский Союз стал обществом массовых производства и культуры, претендуя на то, что диктатура, а не парламентаризм является самой эффективной формой массовой политики.

В этом эссе я попытаюсь воссоздать межвоенный советский опыт в сравнительном контексте или в цивилизационной конъюнктуре. Моя главная идея проста: показать, что Советский Союз с неизбежностью был вовлечён в процессы, не являющиеся особенностью для России, — от распространения массового производства и массовой культуры до пришествия массовой политики и даже массового потребления — после 1890 г.<sup>6</sup> Первая мировая война, во время которой и произошла русская революция, придала этим процессам сильнейшее ускорение во всех воюющих странах. В России автократия и империя уступили дорогу намного более мощной диктатуре и квазифедеральному Союзу, скрепленному неясным, амбициозным и обусловленным войной видением антилиберальной современности<sup>7</sup>. За два последовав-

240

ших за этим десятилетия образ обрел институциональные формы, имевшие некоторые важные сходства (и многие важные отличия) как с либеральными проектами современности — такими как Соединённые Штаты, Великобритания и Франция, так и с другими формами антилиберальной современности — такими как нацистская Германия, фашистская Италия и императорская Япония.

Характерные черты межвоенного периода сложились под влиянием опыта первой мировой войны, в особенности под влиянием неизбежности учета фактора мобилизованных масс в обществе и политике; новых технологий (производственные линии, радио, киноиндустрия, телефон) и попыток их применения в промышленности, культуре и политике; набиравшего силу поворота к социальному обеспечению как мировоззрению и способу правления; наконец, как сохранявшихся формальных империй, так и усилившихся национальных требований. Вместе эти взаимосвязанные тенденции образовали широкое пространство для возможных, а в ином случае даже и необходимых, действий для соревнующихся великих держав. Однако здесь не было ничего неизбежного. Ни одна из ведущих держав не имела свободы рук для самосозидания на совершенно новой основе или так, как это полностью бы устроило ее лидеров и общественность, — даже Советский Союз. Агент действия не может поступать независимо от структур — точно так же, как не существует структур, независимых от того, как поступает агент действия\*. Все ведущие державы имели давно сложившиеся политические институты, культурные традиции, социальные и экономические установления, территориальные конфигурации и отличительные формы поддержания международных отношений<sup>8</sup>.

Однако, пусть и по-своему, каждая из них очутилась в условиях «века масс», ставшего необратимым благодаря всеобщей мобилизации. Каждая принуждена была открывать для себя интегрирующие механизмы, вытекающие из разнообразных форм массовой политики, потребления, культуры, социального обеспечения

\* Говоря о действиях агента социальных изменений как социальном институте, автор использует социологический термин *агенсу*, который следовало бы передать отсутствующим в русском языке производным от существительного «делатель», самого по себе редкого и «неуклюжего» (*прим. перев.*).

241

и имперских/национальных проектов. Короче говоря, каждая из великих держав — поскольку ни одна не отреклась от претензий на гегемонию — оказалась вовлечена в соревнование по выработке той или иной версии современности масс; в соревнование, которое дало новый толчок и форму их геополитическому соперничеству. В зависимости от преобладавших в том или ином случае особенностей поступков социальных агентов (*агенсу*) различные акторы — диктаторы, избранные лидеры, функционеры, гражданские служащие, собственники, массовые организации, местные общины, интеллектуалы, пропагандисты — восторгались друг другом или поносили друг друга, имитировали друг друга или отказывались от некоторых практик (скрывали их), в то время как другие обращались к этим последним<sup>9</sup>. Некоторые организации и индивиды, вместо того чтобы развивать коллективные тенденции современности, сопротивлялись им — пусть и безуспешно, а некоторые из поддерживавших общее дело понимали его

совсем не так, как большинство или власти. Современность была ареной, которую оспаривали как внутри этих стран, так и в отношениях между ними.

Когда я подчеркиваю существование специфического межвоенного ландшафта возможностей и вызовов, которые стали реальностью не только благодаря выбору, но и из-за геополитического соревнования, моя цель — не в абсурдной попытке внушить мысль о некоей однопорядковости Советского Союза, Соединенных Штатов и Британии или даже нацистской Германии. Взаимные вызовы подчас порождали взаимосвязанные ответы — в силу природы феноменов и набора возможных действий (своего рода изоморфизм) и по причине внимательного изучения друг друга соперниками<sup>10</sup>. Однако разрыв между либеральным и антилиберальным порядком был огромен. Также значительно отличались друг от друга как демократизирующиеся парламентские страны, так и мобилизационные авторитарные режимы<sup>11</sup>. Утверждая существование определенной межвоенной конъюнктуры, частью которой был Советский Союз, я намереваюсь побудить к размышлениям о том, что только посредством сравнений может быть полностью оценена специфичность Советского Союза. Мне также хотелось бы обратить внимание на то, что интерпретация Советского Союза в контексте межвоенной конъюнктуры открывает дорогу к лучшему пониманию всей его истории и судьбы после второй мировой войны.

242

Между 1930-ми и 1950-ми гг., когда опустошенный Советский Союз восстанавливался после второй мировой войны, в общем следуя довоенным рецептам, другие мощнейшие страны мира совместно пережили глубокую трансформацию, связанную с этой войной. За одним исключением, проекты антилиберального мобилизационного характера потерпели полное поражение в войне. Революция в массовом потреблении, лидером которой были межвоенные Соединенные Штаты, углубилась там во время войны, а после нее развернулась в Западной Европе и Японии. Социальное обеспечение — интегральная определяющая особенность либеральных режимов — стало всеохватным. Формальная империя была дискредитирована и оставлена в прошлом. Наконец, межвоенное многостороннее соревнование и заимствования превратились в послевоенное двустороннее соперничество, стороны которого были очень неравными. Образ и реальность «новых времен» изменились, создав неразрешимые проблемы для однозначно межвоенного советского варианта современности.

## Массовое производство

Начиная с конца XIX в. мир охватила вторая волна индустриализации, движимая распространением электричества и прогрессом в обработке стали так же, как и в других промышленных процессах. Фабричное производство стало более фабричным\* (в итоге приводя опыт в соответствие с образом), а фабрики — больше и в большей степени автоматизированы. На самом деле, полностью автоматизированный сверхэффективный завод не стал столь обыденным явлением, как это утверждали его сторонники (и критики). Но тем не менее Америка, европейские державы и Япония были охвачены стремлением к созданию развиваемой и управляемой на научной основе промышленности и внедрению того, что назвали массовым производством (ставшим возможным благодаря изобретению электромотора в 1880-х гг.). Массовое производство «ввело в действие» три принципа: стандартизацию базовых характеристик изделия, разделение труда на производственной линии и замену ручного труда машинным, реорганизацию

\* Автор обыгрывает герундий *manufacturing*, означающий «процесс фабричного производства», в то же время отсылая к «ручной» (*manual*) работе (*прим. перев.*).

243

межцехового производственного цикла. Однако понять, как механизировать производство в конкретных случаях, было легко только на словах. В некоторых отраслях промышленности и даже в некоторых странах к массовому производству двигались медленно<sup>12</sup>. Наиболее успешным и заметным оно было на американских автомобильных заводах Генри Форда, хотя и здесь тоже новшества затронули не только производственные линии<sup>13</sup>.

Каковы бы ни были различия, которые игнорировались упрощенными стереотипами, Форд содействовал распространению представления о том, что секрет революционных изменений в машинном производстве кроется в больших капиталовложениях и улучшенной организации. Все это бросало прямой вызов как промышленности, вовлеченной в мировой рынок, так и режимам, претендовавшим на статус великих держав. Когда Чарли Чаплин в первый раз подумал о сатире на современную жизнь, он посетил завод Форда в Детройте<sup>14</sup>. Так же поступали и многие представители хваленой немецкой бизнес- и инженерной элиты и даже немецкие рабочие лидеры в поисках секретов того, что получило известность под именем «фордизм». Германия еще раньше стала мировым лидером в технологичных отраслях промышленности, но тем не менее для немцев Америка выделялась как «работающий зримый образ современности», если воспользоваться словами Мэри Нолан. Однако в отличие от фордовской модели с ее высокими зарплатами, низкими ценами и ориентированным на потребителя размахом, немецкий большой бизнес сделал героя из промышленной «рационализации», посредством которой здесь увеличивали производство и производительность [в расчете] на отдельно взятого рабочего. В то же время покупательная способность рабочих игнорировалась<sup>15</sup>. К моменту прихода нацистов к власти рационализация ассоциировалась с производительностью и усиливающимся контролем за рабочей силой (еще один из важнейших уроков Форда) даже в еще большей степени. В этом немецкий и советский подходы сближались: в СССР фордизм тоже рассматривался как метод поддержания контроля за рабочим местом. Метод, который позволял сильно нарастить объемы производства ради увеличения могущества государства, а также покончить с «консерватизмом» инженерной элиты с тем, чтобы в итоге последняя была заменена новыми карьеристами, на деле показавшими себя представителями более жесткого типа иерархии<sup>16</sup>.

Советское массовое производство слабо изучено. Важным исключением является работа Дэвида Ширера. Он возродил для нас советские дебаты 1928—1930 гг. вокруг организации промышленного производства, включая и анализ американского и немецкого опыта<sup>17</sup>. В своей работе Ширер рассказывает о бюрократической борьбе, в которой коммерчески ориентированные синдикаты (картели, созданные в 1920-е гг. для сбыта промышленных изделий) предположительно открывали возможность для «рыночной социалистической экономики нового типа» (С. 240). В схватке за власть синдикаты были сокрушены Рабоче-Крестьянской инспекцией (Рабкрин), использовавшей полицейские меры и сплотившей амбициозных молодых инженеров вокруг кампании за «безоглядную» модернизацию<sup>18</sup>. Но, как утверждает Ширер, модернизаторы промышленности из Рабкрин «неправильно поняли» [так!] предмет их зависти — американскую систему. Они сосредоточились на первичных производственных технологиях, игнорируя главное — «такие вспомогательные системы, как внутренний фабричный транспорт и управленческая и организационная инфраструктура, бухгалтерский учет и дороги» (С. 235). В результате самые современные советские фабрики нуждались в армиях неквалифицированных рабочих, обслуживавших главные механизированные цеха.

Нет необходимости соглашаться с взглядами Ширера на сущность и жизнеспособность синдикатов, чтобы приветствовать его внимание к тому, как действовали социальные агенты (агенсы), и к неопределенности в движении к плановой экономике и фабричной модернизации. Он утверждает, что поборники индустриализации «действительно верили в несущую перемены силу модернизации» (С. 238). В самом деле, они в это верили, хотя Ширер и добавляет с осторожностью, что «различные группы по-разному воспринимали часто величественную, но туманную риторику об индустриализации и социалистическом строительстве» (С. 162). К сожалению, он не уточняет, каковы могли бы быть параметры таких интерпретаций. По большей части он не знаком с установками современников в вопросах отношений собственности, капитализма и товарной биржи, как и с вариантами понимания ими социализма<sup>19</sup>. Ширер напоминает нам, что «вера в освобождающую силу технологии, обрученной с государством... была очень сильна во всей послевоенной Европе» (С. 239). Однако он не объясняет, *каким образом стало возможным* то, что практиче-

245

ские следствия этой веры оказались столь далеко идущими в советском случае. Как раз обойденный им вопрос об упразднении частной собственности — с учетом особенностей массового производства — позволил советским властям дать беспрецедентный пример производственного фордизма.

В свете особого внимания Генри Форда к созданию условий для потребления тот факт, что расширенное использование механизации в промышленности потребовало ограниченного набора изделий-образцов, дает почву для иронии. Иначе говоря, успех в массовом производстве зависел не только от правильной постановки производственного процесса, но и от существования широкого неизменного спроса, чтобы обосновать колоссальные фиксированные капиталовложения, которых это производство требовало<sup>20</sup>. Армия была сверхпотребителем массового производства. Следуя той же логике, экономики с центральным планированием могли исключить конкуренцию (внутреннюю и внешнюю) и манипулировать внутренним спросом, получая сходные преимущества от производственных линий. Массовое производство в Советском Союзе могло быть — и было — доведено до крайних пределов<sup>21</sup>. И даже в большей степени, чем в Германии, оно было завязано на средства производства: эта связь была чревата далеко идущими последствиями. (Позднее стало ясно, что массовое производство без развитого массового рынка, которое некоторые венгерские ученые назвали «советской диктатурой над потребностями»<sup>22</sup>, не могло быть сохранено по окончании межвоенного периода тотальной мобилизации в мирное время (или самой войны). Особенно если учитывать воследовавшую за окончанием второй мировой войны конкуренцию между экономикой бума, целиком окунувшимися в массовый рынок. Но здесь мы забегаем вперед.)

Межвоенная Британия — родина первой промышленной революции — представляет собой яркий контраст с советским случаем. К 1920—30-м гг. британское господство в ориентированных на экспорт угольной, чугуно- и сталелитейной промышленности, судостроении, производстве текстиля и инженерном деле было утрачено в соревновании с Америкой и Германией. Британскому правительству пришлось обеспокоиться слиянием и реструктуризацией промышленности, производившей средства производства, — промышленности, основой которой долгое время после первой мировой войны оставался ручной труд. В то же время

246

Британия переживала бум в ориентированной на внутренний рынок индустрии средств потребления, сконцентрированной на малом числе автоматизированных заводов, многие из которых были построены на ранее не занятых никакими строениями местах. Новые заводы массово производили пылесосы, электроутюги, радиоприемники, мотоциклы, продуктовые полуфабрикаты и синтетические материалы наподобие искусственного шелка<sup>23</sup>. Структурные «страдания» межвоенной Британии в сфере средств производства привели ее на гребень промышленной кривой. Изменения, ассоциировавшиеся с фордизмом, были связаны с масштабными сдвигами в мировой экономике. То же может быть сказано и о конце фордизма после второй мировой войны. Конце, который, видимо, очень поздно и тяжело поразил Советский Союз. К 1970-м гг., если не раньше, стало ясно, что автаркия в конечном счете была иллюзией.

## Массовая культура

К счастью, мы преодолели авангардистскую мартирологию, согласно которой ничего не понимавшие аппаратчики и представители репрессивных структур уничтожили безвинный авангард и его «чистую» современную культуру, открыв дорогу не имевшим к нему никакого отношения обломкам мелкобуржу-



азного и националистического «кича»<sup>24</sup>. Ныне, внося полезные уточнения (пусть и с преувеличениями), ученые признают как возвеличение и даже самоперерастание авангарда, так и его провалы<sup>25</sup>. Как пишет один театровед, мы также признаем, что, «по большей части, авангард существовал вне коммерческой предпринимательской системы», так что его производители зависели от государственного бюджета и тем самым — от политических властей<sup>26</sup>. Признаем мы и то, что претензии авангардистов на контроль за элитными ключевыми вопросами культуры поддерживались политическими властями, делегировавшими эту руководящую роль некоторым художникам<sup>27</sup>. Однако в большинстве случаев дискуссия о культуре сталинского периода все еще ограничивается отношениями государства и интеллигенции и отличается стремлением отделить высокий модернизм от низкой народной культуры.

Конечно, народная культура имеет большую историю, но в XIX в. газеты массового тиража — один из главных способов ее

247

передачи — были преимущественно городским явлением. Первая мировая война дала мощный толчок развитию массовых развлечений и новому средству — кино<sup>28</sup>. В 1920—1930-е гг. нечто новое (массовая культура) начало приобретать видимые очертания во многих странах одновременно. Вырос не только тираж, но и географический ареал газет. Более того, кино наряду с другой новой технологией — радио — впервые в истории породило действительно массового зрителя/слушателя. То, что было названо «радиовещанием», включало в себя передачу программ для миллионов слушателей<sup>29</sup>. Ко второй половине 1930-х гг. Германия имела более чем 9 млн радиоприемников. В Чехословакии и Швеции было более 1 млн радиоприемников, в Италии — почти 1 млн<sup>30</sup>. В 1926 г. Великобритания имела 3000 кинотеатров и 5000 — в 1938 г. В 1934 г. здесь насчитывалось 964 млн посещений кинотеатров или 22 на одного человека. Число радиоприемников подскочило с 3 млн в 1930 г. до 9 млн к концу десятилетия — или 3 радиоприемника на 4 британских семейных домохозяйства, число слушателей увеличилось с 12 млн в 1920-е гг. (оценка) до 34 млн в 1939 г. Сходные данные отмечают стремительный рост в чтении газет с колоссально возросшей зоной географического и социального проникновения.

По мнению многих современников — таких как испанский философ Хосе Ортега-и-Гассет, родившийся в 1880-х гг., — «приход масс» угрожал разрушением цивилизации путем установления диктатуры общих мест<sup>31</sup>. Действительно, в межвоенный период контроль узкой элиты, долго господствовавшей в британской культуре, был безусловно подорван приходом массовых газет с фотографиями и броскими заголовками, кинофильмов, граммофона, радио и других форм массовой коммуникации. Как показывает Дэн Ле-Мэхью в ставшей событием книге, новые медиа увеличили аудиторию и расширили процесс культурного производства. Как только место на рынке возобладало в определении успеха над мнениями интеллектуалов, некоторые из оказавшихся под угрозой культурных арбитров самоизолировались. Другие отбивались, полемизируя с новыми коммуникационными средствами, или изо всех сил стремились приспособиться, используя новые медиа для продвижения «духовного подъема». Но даже те, кто противостоял коммерческой культуре, не смог избежать ее влияния. Художники и интеллектуалы, демонстративно отказавшиеся склониться перед массовыми вкусами, могли рабо-

248

тать только на государственные субсидии, как это было с Би-Би-Си, хотя и в этом случае влияние массовой культуры было несомненным. Коротко говоря, культурные элиты по-прежнему подчеркивали свое презрение к публике, в то же время становясь от этой массовой публики зависимыми<sup>32</sup>.

В России, согласно официальной статистике, число «киноустановок» выросло с 1510 в 1914 г. до 7331 в 1928 г. и приблизительно до 30 000 к 1940 г. Наиболее стремительным был рост в деревне — со 142 «киноустановок» в 1914 г. до 17571 в 1940 г. Общее число посещений кино возросло со 106 млн в 1914 г. до приблизительно 900 млн к 1940 г.<sup>33</sup> Число радиоприемников составило 7 млн в 1940 г., в том числе 1.6 млн в сельских районах. Ежедневный тираж газет вырос с 3.3 млн в 1913 г. до 9.4 млн в 1927 г. и 38.4 млн к 1940 г. (или до 245 млн, если включить в это число и журналы)<sup>34</sup>. Даже при допущении преувеличений эти данные указывают на мощное развитие. Конечно, радио в Британии и радио в Советском Союзе — это не одно и то же. В Британии можно было настроиться на несколько станций, включая некоторые зарубежные. Так же было и в нацистской Германии, где люди могли слушать Би-Би-Си из Лондона или Праги (до аннексии 1939 г.), хотя нацистские власти и пытались глушить их.

Советское «радио» часто означало не приемник радиоволн, а кабель или провод, подключенный к двум официальным станциям<sup>35</sup>. Опять же, хотя британское кино часто прославляло британские установления, ничуть не реже оно насмехалось над ними. Советское кино, как правило, насмехалось только над тем, над чем разрешали ему цензоры — например над бюрократами в службах, игравших роль «козлов отпущения» (вроде жилищных контор)<sup>36</sup>. То же самое можно сказать о советской массовой печати. Телефоны в Советском Союзе встречались куда реже, чем в других больших странах. Они были сконцентрированы в управленческих структурах, рассматривавших телефон скорее как средство для государственного администрирования, но не для частной коммуникации<sup>37</sup>. И все же влияние новых медиа-технологий в Советском Союзе не следует недооценивать. Задолго до появления понятия «ниша на рынке» в Советском Союзе публиковались газеты для промышленных рабочих, женщин, колхозников, национальных меньшинств, молодежи, членов партии, государственных функционеров, инженеров и др.<sup>38</sup> Надо только сравнить распространение новостей о захвате власти в октябре 1917 г.

249

или жалкое состояние коммуникаций в период голода 1923 г. с ежедневным освещением рекордов Алексея Стаханова на всю страну в 1930-е гг., чтобы осознать произошедшую и здесь коммуникационную революцию<sup>39</sup>.

Ле-Мэхью доказывает, что коммерциализированные масс-медиа превратили культуру в Британии в более эгалитарную в интересах собственной выгоды. Из этого он делает вывод, что коммерческая массовая культура — это единственный выбор для плюралистического общества<sup>40</sup>. А как насчет неплюралистического общества с государственной цензурой и агитпропом? Взрывной рост новых медиа в гигантской степени повлиял на подавление некоторых видов информации в Советском Союзе, так же как и на неустанное продвижение других ее видов<sup>41</sup>. Но в этом случае мы могли бы пойти дальше, учитывая соображение Ле-Мэхью о том, что к концу 1930-х гг. в Британии новые масс-медиа сделали возможной «общую культуру», которая, несмотря на вкрапления информации иностранного происхождения, «предоставила общую референциальную рамку для сильно различающихся между собой групп» (С. 4). Тем самым ставится вопрос о возможной общей культуре — также в значительной мере с иностранным содержанием — и для большей части Советского Союза. Перефразируя Ле-Мэхью, ее можно было бы назвать «культурой для авторитаризма».

Советские власти не могли подавить и не подавляли иностранную массовую культуру полностью, в то же время они способствовали развитию советской массовой культуры. Ричард Стайтс уже на протяжении многих лет подчеркивает развлекательные стороны советской массовой культуры<sup>42</sup>. Он и многие другие анализировали советское кино<sup>43</sup>. Меньше мы знаем о контексте кинопросмотров, реакциях на ролики политических новостей, неизменно предварявшие все кинофильмы, об опыте знакомства с легким жанром в кинотеатрах, архитектура которых напоминала трактора и с названиями наподобие «Ударник». Равно неясными остаются содержание и влияние радиопрограмм, которые, скорее всего, представляли собой сходную амальгаму из тяжеловесных новостей, заданных партийными директивами, агитпропа (не всегда действенного), воспитательного научпопа и лишенных апологетики увеселений<sup>44</sup>. По словам Джеймса фон Гелдерна (во введении к изданной им вместе со Стайтсом антологии массовой культуры), советские газеты «печатали и подобост-

250

растную лесть, и острую сатиру; советские киностудии производили мюзиклы в голливудской манере и картины о Гражданской войне; по радиоволнам разносились производственные марши и меланхоличные шансоны». Фон Гелдерн заключает, что наряду с фальсификациями очевидно стремление — часто увенчанное успехом — «удовлетворять вкусы публики»<sup>45</sup>.

Во многих случаях то же самое может быть отмечено по поводу культурного производства и потребления в нацистской Германии. Нацистские власти — именно тогда, когда они делали все возможное, чтобы усилить государственное регулирование радио и кино, — распространяли массовую культуру, различным образом потребляемую массовой аудиторией. Подобно Советам, нацистские власти побуждали государственную киноиндустрию имитировать Голливуд и покровительствовали голливудоподобным звездам и киноприемам. Безусловно, только война покончила с одобрением нацистами показов самих голливудских фильмов (то же самое произошло и в Японии)<sup>46</sup>. Почти половина приблизительно из 1100 оригинальных фильмов нацистской эры — это комедии и мюзиклы. Еще сотни — мелодрамы, детективы и приключенческие эпосы, зачастую отвечавшие представлениям о господствовавших ценностях, расовым стереотипам и политическим целям режима, но почти всегда относившиеся к легкому жанру<sup>47</sup>. По нацистскому радио транслировали популярную музыку и комедии наряду с антисемитскими речами. «Дисней, Дитрих и Бенни Гудман делили радиовремя с Геббельсом, Герингом и фюрером», — пишет Энсон Рабинбах. Развлечения играли сложную роль в политике, в то же время смещая границы между политическим и как бы неполитическим<sup>48</sup>.

Нет необходимости противопоставлять советскую массовую культуру — смесь руководства в стиле «железной руки» и потворства народным вкусам — культуре авангардного модернизма. Напротив, Маргарита Тупицына, например, показывает, как известные представители советского «фотоавангарда» с готовностью окунулись в масс-медиа, смешивая так называемое высокое с низким<sup>49</sup>. Советские фотографы (и создатели кинофильмов) в то время, когда во многих странах манипулирование образами начало обретать куда большую изощренность и сферу приложения, исследовали монтаж и другие техники в массовой культуре с политическими целями<sup>50</sup>. В данном случае мы можем отметить еще одно из прозрений Ле-Мэхью: а именно «по мере того, как новые

251

технологии помогали созданию аудитории гигантских размеров, наиболее эффективная коммуникационная стратегия становилась личностной, интимной и субъективной». Таким образом, пишет он, «масс-медиа часто создавали прочные связи между коммуникатором и миллионами индивидуальных потребителей» (С. 43). Главный пример Ле-Мэхью — это Чаплин, который посредством овладения новыми медиа стал известен далеко за пределами его родной Британии, а также его нового дома — Соединенных Штатов.

Образ Чаплина был повсюду и мог быть использован для продажи чего угодно: книг, игрушек, кукол, галстуков, рубашек, коктейлей и, конечно, имитаторов Чаплина. Ле-Мэхью не указывает только, что новые медиа и техники распространения образов могли популяризировать политические идеи и превращать политических лидеров в «звезд». От Ататюрка, Ганди и Рузвельта до Муссолини, Гитлера и Сталина век масс также был веком лидера. Образы, имена и изречения Ленина и Сталина — наряду с другими богопомазанными личностями и темами — были повсюду, включая вещи и образы домашнего обихода, промышленные товары, фильмы, спектакли, звукозаписи и ресторанные меню. Это позволило многим современникам прийти к выводу о том, что на [поле] эксплуатации новых медиа и массовой культуры

равновесие между диктатурой и демократией качнулось в пользу первой. И притом, что слияние массовых культуры и политики в советском варианте казалось успешным в межвоенный период, оно не было таковым в послевоенные десятилетия. Это стало особенно очевидным, когда идея строительства социализма (или коммунизма) потеряла свою привлекательность для послевоенных поколений, и в связи с этим массовая культура все более американизировалась. Для диктатуры массовая культура была неизбежной и очень полезной, но и, в особом геополитическом контексте, в конце концов разъедающей.

## Массовая политика

Массовое производство и массовая культура выросли из новых технологий — но не автоматически и не одинаково повсюду. Общим для разных стран было ощущение того, что мир вступил в новый массовый век и что объектом и субъектом этого нового века были массы. Это было особенно заметно в политике.

Пришест-

252

вие новой массовой политики — открытые митинги, демократизация избирательного права, трансформация политической партии в выборную машину — отмечали многие начиная с 1890-х гг. и в первые годы XX в.<sup>51</sup>

Но и в этом случае Великая война также означала ускорение на порядок<sup>52</sup>. Крестьян из разрозненных деревень собрали на фронтах и в гарнизонах, затмевая часто обращавший на себя внимание эффект концентрации, произведенный большими фабриками. Почти все взрослое мужское население призывных возрастов Европы сражалось на войне — приблизительно 70 млн человек. В крестьянской России эта цифра составила 15 млн<sup>53</sup>. Природа и продолжительность войны — так же как и характер ведущих войну политических систем и обществ — привели к политизации собранных масс. Особенности политики и политического участия сильно различались между воюющими сторонами, но в любой из них трудно вообразить более важный механизм «организации масс», чем армии первой мировой войны.

Джордж Мосс доказывает, что эта массификация политики угрожала анархией, но массам посредством националистических символов и литургии была придана форма управляемого политического тела<sup>54</sup>. В межвоенный период возросла роль политического манипулирования символами, что было связано с углублением вызовов, стоявших перед массовым обществом, и новыми возможностями новых масс-медиа. Но придание мифам операциональной силы с помощью монументов и фестивалей было непростым делом. Сам Мосс указывает на провал массовых рабочих спектаклей в веймарской Германии (С. 175). Сходным образом Джеффри Шнапп обнаруживает, что итальянские фашистские массовые спектакли (такие, как 18BL — постановка, показанная на итальянских молодежных Олимпийских играх по искусству и культуре в 1934 г.) также не смогли захватить людское воображение. Из этого он делает вывод, что «вакуум» был заполнен возрожденными символами имперского Рима и культом диктатора<sup>55</sup>. Возможно, Шнапп чересчур скептически относится к фашистской символической ауре — от униформы с черными рубашками, кинжалных приветствий и авиационных празднеств до колониальных подвигов (не говоря уже о международном резонансе, произведенном «корпоратизмом»)<sup>56</sup>. Но многое в фашистской политике символов действительно вращалось вокруг дуче, выступавшего перед народом с балконов и в регулярных радиообращениях, — практика, которой следовали и другие<sup>57</sup>. Относительно Гитлера

253

Ян Кершоу утверждает, что его культ «компенсировал» непопулярность нацистской партии<sup>58</sup>, хотя и в этом случае то же положение в меньшей степени характеризовалось как «или—или».

Овладение эффективной политикой символов в массовый век имело критическое значение для любой великой державы. В Соединенных Штатах машины и образный ряд машинного века упорно популяризировались рекламой и частными фирмами, и в результате технология стала легитимировать американские политическую власть и институты<sup>59</sup>. В коротком обзоре деятельности нацистского Бюро красоты труда Энсон Рабинбах анализирует попытки легитимации политического руководства посредством технологической символизации. Рабинбах идет дальше хорошо известных примеров массовых фестивалей и общественной архитектуры, выделяя культ промышленной производительности при нацизме и технические кампании вокруг фабрики начиная с 1936 г. Согласно Рабинбаху, «нацистский модернизм» в конце концов соединяет функционализм для фабрик с Volk-монументализмом в общественных зданиях. Он ссылается на *Nazi Sachlichkeit*, чтобы описать взаимопересечение элементов модернистского стиля, поскольку нацисты «шли в ногу» с итальянцами и советскими людьми в их обожании машин<sup>60</sup>. Внимание к производственному пространству и сложность отношений нацизма с модернизмом, заключает он, проистекали как из внутренней эволюции, так и из влияния советского примера мобилизации технологической легитимации посредством авиационных праздников, манипулирование образами гидроэлектростанций и производства машин машинами<sup>61</sup>. Другими словами, нацисты, несмотря на своеобразие их идеологии и многих практик, были частью международной конъюнктуры и сравнивали себя с другими.

Новые медиа и коммуникации повысили способность (и, возможно, желание) экспертов и политических лидеров наблюдать за их коллегами в других странах. Наблюдавшие за Советами нацисты подавили существовавшие уже в Германии профсоюзы и стремились организовать новые — свои собственные. Японцы, наблюдавшие за нацистами, попытались сделать то же самое<sup>62</sup>. Хотя этим нацистским союзам — в отличие от советских профсоюзов или японских «промышленных патриотических ассоциаций» — не удалось пустить корни, другая нацистская рабочая организация — Германский Рабочий Фронт (DAF), отчасти созданная по образцу итальянского фашистского движения *Dopolavoro*<sup>63</sup>, увели-

254

чила свою численность с 7.8 млн в середине 1933 г. до 16 млн к 1935 г. и в конце концов до 20 млн членов. Тим Мэйсон утверждает, что программа DAF организованного отдыха «Сила через радость» не подняла национальный дух рабочих<sup>64</sup>. (Тем не менее к 1939 г. около 7 млн человек воспользовались оплачиваемыми отпусками, которые предоставлялись в рамках программы «Сила через радость».) Более интересным кажется утверждение Мэйсона о том, что, «с точки зрения трудового права, социальной политики и идеологии, „фабричная община" (Betriebsgemeinschaft) была сердцем Нового Порядка»<sup>65</sup>. Понятие коллектива на фабричной основе, социальной и политической жизни, *организованной* фабрикой и ради фабрики, — краеугольный камень советского массового общества<sup>66</sup>. Мишлен пытался [создать] нечто подобное в одном из французских городских центров — Клермон-Ферране<sup>67</sup>.

Все более ясно представляя себе критическую важность фабричной общины межвоенного периода, мы также не должны забывать, что Коммунистическая партия тоже была массовой организацией, какими бы одиозными не были ценности, которые она проповедовала, а советский социализм, подобно нацизму, сумел организовать общество в гораздо большей степени, нежели какой-либо другой строй. Как правило, эффективная организация общества рассматривается только в терминах самоорганизации (общество как не-государство). Например, Роберт Патнэм доказывает, что закат лиг игроков в кегли в Америке свидетельствует об исчезновении общности и помогает объяснить политическую апатию. Но, как указывает Шери Берман, гражданские организации были механизмом, сыгравшим важную роль в распространении и институционализации нацистского движения. В то же время лиги игроков в кегли не переставали существовать и при нацистах<sup>68</sup>. Зачастую то же самое может быть сказано о деятельности любого рода — не только об организованном отдыхе — и при Советах. На самом деле значительно возросшая организация общества при Сталине — одна из главных причин заметного роста возможностей государства<sup>69</sup>. Некоторые специалисты по советской истории, ссылаясь на открытые архивные материалы, продолжают подчеркивать пределы государственной власти<sup>70</sup>. Любое государство ограничено. Тезис о пределах возможностей межвоенного советского государства звучит странно главным образом из-за его немислимых

255

амбиций и нереализуемых целей (которые и сами играли некоторую роль в увеличении возможностей государства). Но «коллективизация» сельского хозяйства, депортации, ускоренная индустриализация, распространение массовой пропаганды на множестве языков вплоть до самых удаленных уголков империи, картографирование расселения народов и топографическая съемка советской территории и народов — все это поразительно с точки зрения мобилизации государственных возможностей и несопоставимо со строительством Транссибирской магистрали или переписью 1897 г. в царскую эпоху. За исключением примеров из жизни России до первой мировой войны, для очень немногих предприятий советского государства можно было бы найти параллели — в том, что касается государственных возможностей, — где бы то ни было, исключая разве что отдельные жестокие мобилизации в европейских колониях в Африке. Конечно, и после первой мировой войны не все государства стремились или чувствовали необходимость предпринимать жестокие крестовые походы (чтобы не отставать и оставить конкурентов позади). И способность советского государства к саморегуляции была далека от того, что наблюдалось в либеральных государствах. При сравнении с либеральным государством в длительной перспективе *modus operandi* Советского государства может выглядеть особенно «ограниченным»<sup>71</sup>.

Ханна Арендт писала, что целью советской (как и нацистской) пропаганды было не убеждение, а организация. Это — уместное восстановление (перифразировав один советский лозунг) тезиса, существовавшего до урока, нанесенного озабоченным вниманием к «промывке мозгов». Несомненно, убеждение было не менее важным, чем организация, но арендтовская характеристика этих режимов как обреченных на «организацию всех и вся в их пределах и на запуск и поддержание движения» абсолютно верна<sup>72</sup>. Разумеется, в Советском Союзе все было своего рода массовой мобилизацией: советский пятилетний план, коллективизация, «строительство социализма» в республиках, усиление и ослабление антирелигиозных кампаний, кампании по борьбе с безграмотностью. Можно было бы указать и на «дискуссию» 1935—36 гг. в СМИ и обществе о новой конституции, и на выборы в Верховный Совет в 1936 г. по типу «одно место — один кандидат» как на примеры массовой мобилизации. Проводились массовые кампании по контролю за торговыми операциями или за всей государственной бюрократией. Различные проверки и чистки в партии, проф-

256

союзах и профессиональных ассоциациях и знаменитые кампании против врагов народа — все подразумевало массовость, хотя условия гражданского участия, как правило, не могли быть предметом для переговоров<sup>73</sup>.

Не все в советском массовом репертуаре вращалось вокруг индустриализации и политики. Розалинда Сартори указывает на традицию «советского карнавала», начиная с празднования дня советской конституции в июле 1935 г. в московском Центральном парке, принявшего форму разнообразных шоу (вокруг темы «Жизнь стала лучше, жизнь стала веселее!») с жонглерами, героями сказок, конфетти и танцевальными ансамблями. Оркестры играли танго, фокстроты, вальсы и джаз, в то время как пропагандисты славляли самодеятельность масс<sup>74</sup>. Все так, но среди погони за удовольствиями прославление социализма и очернение капитализма не уходило далеко в тень. Можно было бы обнаружить пересечение массовой культуры с массовой политикой в моде, школьных правилах, именах новорожденных, движениях циркачей: повсюду присутствовали аллюзии на Ленина и Сталина, гражданскую войну в Испании или итальянскую войну в Абиссинии. Советское публичное пространство было одновременно и очень широким, и очень насыщенным образами, в особенности дидактическими образами внешнего мира. Одни современники из числа зарубежных наблюдателей обращали внимание на очевидную лживость многих

советских публичных утверждений и пассивность населения, в то время как другие - например американский журналист Юджин Лайонз — замечали по поводу коммунистических лозунгов: «Эти парни — гении рекламы»<sup>75</sup>. Ключевой момент, конечно, — та степень, в какой характерный словарь, категории мышления и мировоззрения стали общераспространенными даже среди тех, кто этому сопротивлялся<sup>76</sup>. Женское избирательное право пришло в Советскую Россию раньше (1917 г.), чем в Соединенные Штаты (1920 г.), Великобританию (1928 г.) или Францию (1945 г.). Революция, казалось, сулила великие надежды на женское освобождение<sup>77</sup>. Но Элизабет Вуд, которая изучает гендерные категории и стереотипы, относящиеся к партийной организации, показывает, что деморализация охватила активисток-большевиков уже в годы нэпа<sup>78</sup>. Конечно, в тех странах, где не было большевистской революции, но первая мировая война тем не менее пошатнула гендерные иерархии, также наблюдалась глубокая деморализация женских акти-

257

висток. Как отмечает Мэри Луиза Робертс, во Франции в результате гибели миллионов мужчин война сильно подняла общий уровень мужской тревожности, которая, в свою очередь, повлияла на женские устремления к общественному самоутверждению<sup>79</sup>. Применительно к Италии Виктория Де Грация объясняет, как фашистский режим был вынужден реагировать на вызовы, связанные не только с приходом радио и кино, но также и с появлением универмага, женского магазина и *la maschietta* — мужеподобной девицы (*garçonne* или *mōdan garu* в Японии) в короткой юбке, с коротко остриженными волосами и более свободным сексуальным поведением<sup>80</sup>. Жестокие бои по поводу условий вхождения женщин в век массовой политики и того, кто имел право на их установление, шли не только в католической Европе. В Японии вокруг женщин, работавших вне дома, не говоря уже о тех, кто ратовал за равноправие, возникали напряженные общественные дебаты<sup>81</sup>. Даже в Великобритании, где наблюдалось сильное феминистское движение, защита женских прав натолкнулась на стену непонимания. Сюзан Педерсен показывает, что межвоенный феминизм, который она рассматривает как сущностно важный для завоевания женских прав, был контрпродуктивен, поскольку он тяжело поразил мужчин и мобилизовал противников женской эмансипации<sup>82</sup>.

Наряду с битвами за женское равенство и общественное признание имели место направленные на женщин национальные кампании за бережливость, гигиену и особенно демографический рост. Так, обращающие на себя внимание многих исследователей изменения, наблюдавшиеся в 1930-х гг. в советской политике поощрения рождаемости (среди прочих исследователей их рассматривала Венди Голдман), можно поместить в более широкий контекст, как это делает Дэвид Хоффман<sup>83</sup>. Де Грация отмечает, что первая мировая война убедила фашистский режим в том, что «женщины играют в любом случае центральную, хотя и поразительно сложную роль в поддержке государственной власти». Соответственно, заключает она, «на все стороны женского существования... воздействовали в зависимости от меры государственного интереса и интерпретировали их в свете стратегии диктатуры в государственном строительстве»<sup>84</sup>. Какова бы ни была внутренняя динамика полоролевых отношений, геополитическое соревнование, кажется, делало необходимой мобилизацию женского тела в интересах государственной власти. Диктатуры могли

258

агрессивно преследовать эту цель, а для демократий она создавала некоторые сложности, если только они не могли опереться на широкий поток иммигрантов для рынка труда и армии.

Массовая политика и мобилизация при авторитарных режимах, и в особенности их символические измерения, были главными вызовами для либеральных демократий. Дело не в том, что парламентские режимы были неспособны принять во внимание массовую политику. Как уже отмечалось, первая мировая война подорвала иерархии и сопротивление вовлечению в политику многих ранее исключенных групп — таких как женщины или католики<sup>85</sup>. Но, как пишет Мосс, «парламентские республики были естественным образом неспособны сконструировать эффективные репрезентации самих себя так же, как не смогли породить национальные празднества»<sup>86</sup>. Британские СМИ популяризировали какие-то образы страны, включая монархию, процветающие финансы и империю, но ни один из этих образов не превратился в по-настоящему эффективный для дела либеральной демократии в международном аспекте<sup>87</sup>. Франция с ее символами товаров индустрии роскоши и колониальным примитивизмом, не говоря уже о почти постоянных политических потрясениях (более чем двадцать правительств за период между 1929 и 1939 гг.), также испытывала трудности с эффективными лозунгами и интегрирующими стратегиями в интересах массовой демократии<sup>88</sup>.

А *были* ли — и, если да, то какие — символы демократической современности (*modernity*)? В основном они были американскими<sup>89</sup>. Межвоенная Америка символизировала в целом плебейскую демократию (каковы бы ни были исключения), равно как и грубый динамичный капитализм. Это был образцовый производитель и потребитель коммерческой массовой культуры — от Голливуда до завораживающего каталога товаров «Сирс Робак». И Америка затмевала прославленные европейские традиции высокой культуры и авангарда в массовой культуре. Она также поощряла массовое потребление — по меньшей мере в равной степени с массовым производством. Этим и другим аспектам современных американских образов и действительности сопротивлялись европейские демократии. В то же время их выборочно интегрировали в собственную повседневность и Советский Союз, и нацистская Германия, и фашистская Италия, и императорская Япония.

259

В итоге до и в особенности после первой мировой войны фундамент *национальной* политики сместился за пределы королевских дворцов, парламентских зданий, закрытых политических клубов — в армейские бараки, общественные скверы, на фабрики, спортивные стадионы и в женское тело. А антилиберальные режимы с различной степенью эффективности энергично разворачивали политику символов,

мобилизационные кампании и массовые организации в рамках базировавшихся на массах диктатур. То была форма массового участия преимущественно без политической власти, но не без содержания и последствий. Баррингтон Мур отмечает, что в советском случае принуждение и активизм рядовых граждан шли рука об руку. Особенно непрерывные кампании за демократизацию и народный контроль были в одно и то же время манипулируемыми и реальными<sup>90</sup>. Рассматривая ситуацию в более широком контексте, Грегори Каза пишет о своего рода гражданской мобилизации как тенденции общественного развития после первой мировой войны в Италии, Японии, Советском Союзе да и повсюду<sup>91</sup>. Подобно многому другому, гражданский «призыв» и массовая мобилизация не столько характеризуют Советский Союз, сколь, очевидно, являются феноменами межвоенной эпохи<sup>92</sup>.

### Массовое потребление

«Необходимое предварительное условие массового производства, — писал Генри Форд, — это возможность, скрытая или развитая, массового потребления, способность переварить масштабное производство. Они идут рука об руку, и в последнем могут быть найдены основания для первого»<sup>93</sup>. Массовый сбыт, супермаркет, цепочки розничной торговли, реклама и торговля в кредит помогли создать Америку, в которой распространение товаров было «механизировано». Настолько, что в первой половине XX в. популяризаторы писали о массовом потреблении как о новом фундаменте цивилизации и достижении более высоких уровней цивилизации благодаря более высоким уровням потребления<sup>94</sup>. Лайзабет Коэн утверждает, что Великая Депрессия даже ускорила смену акцентов с производителей на потребителей в экономическом мышлении и правительственной политике межвоенной Америки. «Точка зрения потребителя, — заключает она, — получила институциональное оформление несмотря на то, что конкретные достижения в защите потребительских прав и

260

потребностей часто были невелики»<sup>95</sup>. Продавцы, вооруженные техниками массовых продаж, обычно открывали для себя, что на возникающем национальном рынке лучше всего работать посегментно. Однако, как показывает Ролан Маршан, движение в сторону массового потребления в Америке было провозглашено дорогой современности<sup>96</sup>.

Несмотря на опустошения, произведенные Великой Депрессией, Америка продолжала проецировать образ переднего края современности<sup>97</sup>. Франклин Рузвельт и Новый курс потрясли европейцев, и в особенности британцев<sup>98</sup>. Однако широкие общественные слои в Британии и во Франции по-прежнему воспринимали Америку в двойном свете, видя в ней скорее угрозу, чем союзника в общей борьбе против межвоенного авторитарного прилива<sup>99</sup>. Европейские либеральные демократии, придерживаясь сбалансированных бюджетов, не могли сравняться по расходам, не говоря уже о внешнем образе, с американским ответом на депрессию. В этом чувствуется ирония, если учесть, до какой степени Америка обязана Европе идеями и практикой Нового курса (как эпизод долгого трансатлантического диалога), хотя авторы Нового курса, болезненно относившиеся к обвинениям в неамериканском характере их политики, предпочитали скрывать заграничные источники их вдохновения и космополитизм<sup>100</sup>. Это общее отчуждение и взаимное дистанцирование Америки и Западной Европы были — в новых условиях, сложившихся после первой мировой войны, — одним из факторов растраты британцами и французами большей части солидного капитала, сколоченного ими на ниве тяжело доставшегося либерального парламентаризма.

Более того, «усталость» европейского либерализма стала ширмой для авторитарных режимов, защищавших модель управляемой экономики и массовой мобилизации наряду с неохотным приятием массовой культуры (которая, по меньшей мере частично, направлялась цензурой и официальной пропагандой). При авторитарных режимах авангардный импульс культурного руководства восприняли с готовностью, хотя отдельные индивиды в роли арбитров могли меняться. Государство рекламировало машины и образы промышленных подвигов. В области потребления превращение желания в товар встречали с подозрением или пренебрежением, хотя в определенной мере и прибегали к нему. Для сравнения отметим, что с помощью политики потребления мощный

261

толчок был дан распространению иерархических ценностей, ценностей послушания и патриотизма, так же как и подчинения коллективу. Поклонение современной промышленности и укрепление авторитета власти и иерархии не рассматривались как явления, противоречащие друг другу. Безусловно, фашистская Италия, нацистская Германия, социалистический Советский Союз и императорская Япония — все с известным одобрением реагировали на то, что каждая из них принимала за американскую «современность». Многие нацисты, восхищавшиеся Америкой за проводившийся там де-факто расовый апартеид, отождествляли американский «продукционизм» с советским<sup>101</sup>.

Несмотря на то что американский продукционизм вызывал глубокое восхищение в Японии и различных европейских странах с авторитарным режимом — даже большее, чем в парламентских, — все же, подобно парламентским странам, авторитарные с недоверием поглядывали на американизацию сферы потребления<sup>102</sup>. Конечно, массовое потребление было далеко не тотальным даже в Америке, где по меньшей мере 20 % товаров и услуг потреблялось в том же домашнем хозяйстве, где их и произвели, — без посредничества рынка (не говоря уже о массовом рынке). Во Франции, Германии и Италии показатель натурального потребления достигал куда более высокой отметки. В случае же большого числа товаров и услуг, произведенных вне дома, семьи чаще обращались к социалистическим потребительским кооперативам или обществам взаимопомощи, чем к массовому рынку<sup>103</sup>. В Британии, где электричество использовалось в 73 % домохозяйств (по сравнению с 67 % в Соединенных Штатах), число хозяйств, имевших пылесос, стиральную машину и водонагреватель, достигло 50 % от общего их числа в течение более чем 30 лет.

Расходы на оснащение дома были существенно меньше трат на одежду, хотя максимальные суммы шли на отдых: в 1930-е гг. на кино уходило около 6 % всех расходов британского потребителя<sup>104</sup>. Ни на практике, ни в действенных символах массового потребления европейские демократии не смогли приблизиться к американской ситуации.

Общая стремительный рост потребления и одновременно снижая его (из-за подготовки к войне), нацисты тоже критиковали потребительскую культуру Соединенных Штатов<sup>105</sup>. Точно так же поступал и Советский Союз, гордившийся своей некапиталистической системой, хотя и он, в свою очередь, пришел к

262

признанию неизбежности массового потребления. Как и нацисты, советские власти избирательно продвигали многие потребительские товары. Торговля (как и потребление) так или иначе должна была быть «социалистической». Успешно найденное решение сводилось к тому, чтобы превратить торговлю в общественно полезный труд и индивидуальное трудовое поведение, а также привлечь к этому массы через участие в экстренных проверках или «контроле» снизу. В то же время посещение магазинов превозносилось как достижение высокого культурного уровня. Это сопровождалось представлением публике женщин, разодетых в меха и благоухающих духами, и мужчин, занятых строительством индивидуальных домов для своих семей. Реклама присутствовала даже тогда, когда существовала всего лишь одна «марка» товара<sup>106</sup>. Так называемых покупателей убеждали приобретать различные товары и нередко снабжали инструкциями, как это сделать «культурно», демонстрируя всему миру превосходство социализма и потребления по-советски. И в этом случае массовое потребление возникало как значимая для развития и оспаривания идентичностей территория.

Все эти явления исследованы в диссертациях Джулии Хесслер и Эми Рэндэлл<sup>107</sup>. Хесслер отмечает всеобщую тревогу (в разных проявлениях), неотступно связанную с потреблением в условиях постоянного дефицита и относительной бедности. Рэндэлл дополняет эти наблюдения, доказывая, что легитимация торговли при социализме происходила с большим трудом. Она также показывает, что должностные лица и руководители торговли стремились использовать технологии и принципы организации капиталистической розничной торговли. «Передовые приемы» — такие как покупка товаров в рассрочку и различные виды покупательских кредитов — внедрялись наряду с субсидированием цен и избирательным предоставлением доступа к товарам<sup>108</sup>. И тем не менее торговля не была чисто техническим вопросом, ибо от торговых работников ждали, что своим профессионализмом и усердием в труде они будут участвовать в деле великого строительства социалистической современности. Пустили в ход и магию, которая могла бы представить потребительские товары в качестве воплощения и пропаганды высоких идеалов. И хотя картины потребления, как их живописали средства массовой информации, вероятно, казались современникам не столько высококультурными, сколько мелкобуржуазными, покупатели, как и работники

263

торговой сферы, по-видимому, с полной серьезностью воспринимали идею о потреблении как инструменте достижения *культурности* (Bildung).

Рэндэлл также описывает, как феминизировался мир советской торговли и как он привел к усилению социетальных гендерных ролей. Однако эти роли она считает чем-то не сводившимся к принуждению и стремится превратить женщин в агентов торговой сферы (to give women in and around trade agency), даже несмотря на ограниченность их возможностей. Тем самым она переносит ударение с активистов на женщин. В Италии и Франции женщины тоже отстаивали свое место в публичной сфере главным образом как потребители и только во вторую очередь — как «новые женщины» и/или активистки женского движения. Как де Грация, так и Робертс утверждают, что применительно к женщинам новые образы личной свободы и эмансипации неотделимы от их «эксплуатации» — особенно индустриями моды и косметики. Правда, во Франции отчасти в результате крушения сбережений среднего класса во время войны и послевоенного избытка одиноких женщин ориентация на профессиональную деятельность означала, что женщины, по крайней мере до замужества, были более склонны посвящать себя профессиональным интересам. Но, вообще говоря, «демократичные» французы, точно так же, как и население фашистской Италии, оказались в плену у того, что Робертс рассматривает как двойственное стремление — к современной индустрии, торговле и технологиям, с одной стороны, и к навязыванию традиционных гендерных ролей — с другой<sup>109</sup>.

Сколь бы правдоподобным ни казалось это утверждение, его справедливость с трудом поддается оценке, поскольку Роберте ограничивается тем, что она называет «символической работой» образов, не исследуя при этом «реальную жизнь» женщин и мужчин (так, например, она анализирует тексты отдельных законов, но не то, как они применялись или не применялись). Как бы то ни было, если женское потребление во Франции и оказалось палкой о двух концах, то что сказать о женщинах в ситуации, когда доступность товаров массового потребления сильно отставала от обещаний сделать их доступными? Советское массовое потребление, также зависевшее от уровней дохода и государственного обеспечения, могло быть в равной степени утомительным трудом и формой самореализации и участия в общественной жизни. Советские женщины как потребители в обществе, где существует дефицит и

264

которое ориентированно на производителя, были слабы и несли на себе непосильные тяготы. Но тем не менее это совершенно необязательно должно было снизить их потребительские запросы. Равным образом сохранялись связи между материальным благосостоянием и идентичностью личности или социальным статусом. Не исчезало и вызванное несогласованностью между реальной жизнью и рекламой материальных благ давление на власть. Советский режим, упорствовавший в своем неприятии рынка и в то же время вступивший в игру под названием «массовое потребление», значение которой чрезвычайно возросло после второй мировой войны, оказался не способен ни продолжать соревнование, ни выйти из него.

## Способы ведения войны и социальное обеспечение\*

Европа кануна 1914 г., вопреки тому, что ее называли военным лагерем, не была равномерно милитаризованным пространством<sup>110</sup>. Но после первой мировой войны, как утверждает Майкл Гейер, даже государства, исповедовавшие мирные ценности, не переставали самоорганизовываться ради производства насилия (production of violence) в точном соответствии с тем, что отныне война была не ограниченной, а тотальной, — или, по выражению Людендорфа, «тоталитарной», и подготовка к ней превратилась в стратегию национального строительства и социальной интеграции. Нацисты, фашисты и воинствующие левые, доказывает Гейер, подражали военным, основывали свою идентичность на военной службе, проводили мобилизацию общества ради войны, понимаемой как социальная терапия, и ставили своей целью насильственное создание новых обществ<sup>111</sup>. Даже в либеральных странах, где ограничения были куда значительнее, война в огромной степени усилила государственные рычаги и амбиции. Питер Холквист вместе с другими исследователями доказывает, что тотальная война радикально расширила потенциальное поле государственного регулирования в масштабах всего населения<sup>112</sup>.

Гораздо меньше внимания уделялось тому, что и подготовка к военным действиям, и способы ведения войны были тесно связаны с социальным обеспечением<sup>113</sup>. В этом была своя необходимость. Около 2.7 млн немцев вернулись домой инвалидами

\* Игра слов — «Warfare and welfare» (прим. перев.).

265

войны. В 1918 г. в Германии было 500 тыс. вдов погибших военнослужащих и 1.2 млн сирот. Если и не ради уплаты долга, то в целях поддержания порядка солдатам и вдовам предоставили военную пенсию. Другие экстренные социальные меры, явившиеся следствием войны, были столь же далеко идущими — как, например, в жилищной сфере, где серия чрезвычайных постановлений вольно или невольно открыла эру постоянного регулирования. Веймарское государство взяло на себя роль арбитра во взаимоотношениях землевладельцев и арендаторов и в вопросах арендной платы, а также помогло ввести различные новые формы платежей. Государство не могло справиться с проблемами, но оно энергично принимало на себя широкие обязательства<sup>114</sup>. На самом деле здесь действовала отнюдь не только необходимость. Межвоенный период знаменовал собой новую стадию в признании как важности управления населением в качестве ключа к государственному могуществу (и военному потенциалу), так и социальной логики учета и контроля за статистикой несчастных случаев на производстве, болезней и того, что называли бизнес-циклами. Социальное обеспечение в этом смысле было взглядом на мир с далеко идущими практическими следствиями и соответствующим набором практик. Расширившиеся возможности для развития принципов социального обеспечения при одновременном увеличении возможностей государства — вследствие ведения тотальной войны и переустройства общества для подготовки к будущим войнам — создали мощную комбинацию. В либеральных странах, как показывает Питер Флора, существовала взаимосвязь между расширением избирательного права и развитием массовых политических партий, с одной стороны, и общественными расходами на здравоохранение, образование и социальное страхование — с другой. Как считает Флора, ключевым обстоятельством явилось развитие «менее принудительных» и «более эффективных» способов повышения государственных доходов через налогообложение. «Современное государство — это государство налогов», — пишет он. В конце XIX в. уровень доходов, полученных от налогов, составлял менее 10 % национального продукта, что едва ли могло служить основанием для эффективного решения насущных социальных задач. Именно первая мировая война резко подняла долю налогов в национальном продукте, которая сохранилась на новом высоком уровне, несмотря на окончание войны. Флора уподобляет постоянное расширение сферы социального страхования (вплоть до

266

того момента, когда оно охватило все население) истории развития избирательного права после его введения. Таким образом, социальное обеспечение — это и история стремления к «заботе» о людях ради их собственной пользы и государства, и история возможности такого поведения<sup>115</sup>. Параллельное развитие добровольных денежных вкладов населения, к коим призывали общенациональные агитационные кампании, содействовало росту финансовых возможностей государства, обеспечиваемых налоговыми поступлениями. Несомненно, возможность отнюдь не автоматически превращается в побуждение. Сопrotивление становившимся все более масштабными мерам по социальному обеспечению и политике социальной ответственности было повсеместным, особенно в странах с частной собственностью и парламентским представительством, — но не в Советском Союзе, где желание развернуть систему социального обеспечения превосходило собственные возможности. Единственный подробный анализ советского социального обеспечения в межвоенный период принадлежит Бернис Мэдисон. Она утверждает, что, несмотря на закон о социальном страховании (1893 г.), постановление об охране здоровья и несчастных случаях (1912 г.) и пенсии по старости для правительственных служащих, царское правительство «отказывалось признавать бедность и безысходность социальными явлениями». Под последними она имеет в виду вопросы, представляющие государственную важность<sup>116</sup>. Временное правительство приняло закон, ограничивающий ночную работу для женщин и подростков, сделав при этом оговорку, что им можно пренебречь, если его применение помешает военным усилиям. Большевицкие правители уже через пять дней после захвата власти издали декрет о «всеобъемлющем социальном страховании для всех наемных работников и для городской и сельской бедноты»<sup>117</sup>. Различные законы, которые за этим последовали, провозглашали введение страхования по безработице, пособий по болезни, выплат по рождению ребенка и похоронных, бесплатного медицинского обслуживания<sup>118</sup>. Некоторые критики отвергали эти и подобные им меры из-за



их чрезмерного сходства с капиталистической практикой и настаивали на более «социалистическом» подходе. Многие из этого законодательства так и остались на бумаге.

В 1920-е гг., когда власти пытались нащупать социалистический путь в условиях частично рыночной экономики, идея гаран-

267

тий для всех уступила место вниманию к промышленным рабочим<sup>119</sup>. В 1930-е гг. преобразование страны на основе крупных фабрик и колхозов сопровождалось усилением максималистского подхода к целям социального обеспечения. Все пособия по безработице были разом отменены. Однако другие льготы, связанные с недееспособностью, болезнью, старостью, смертью и материнством, были еще более расширены<sup>120</sup>. Правда, коэффициент пенсий — так же как и выплат по инвалидности — по отношению к ежемесячной зарплате уменьшился<sup>121</sup>. И хотя в 1938 г. пенсии были увеличены, уровень инфляции превосходил это широко разрекламированное повышение. При этом был сокращен оплачиваемый отпуск по беременности и уходу за ребенком<sup>122</sup>. Тем не менее Мэдисон подчеркивает, что к 1930-м гг. советский режим «подходил к социальной помощи не как к спорадической деятельности сутогу в ситуациях социальных кризисов, когда „нормальная“ рыночная экономика и/или семейная поддержка оказываются недостаточными. Скорее, они рассматривали социальное обеспечение как постоянно действующий всеобъемлющий социальный институт». Таков был и взгляд, распространяемый пропагандистами<sup>123</sup>.

Мэдисон ограничивается рассмотрением служб социального обеспечения семьи и ребенка, программ поддержки малоимущих, профессиональной реабилитации и социальных служб для престарелых, оставляя в стороне охрану здоровья, образование, отдых, защиту труда, жилищное хозяйство и многое другое — все то, что она, как и изучаемые ею советские источники, относит к сфере социального обеспечения. В своей работе, виговской по духу, Мэдисон умалчивает о том, что советская система социального обеспечения была направлена, как и во всей остальной Европе межвоенного периода, на достижение большего контроля за трудом и на максимальный рост производства. Советские меры социального обеспечения, направленные на повышение производительности труда всеми средствами, в том числе и через большую безопасность производственного труда, гигиену, здравоохранение и образование, осуществлялись главным образом профсоюзами при поддержке фабричной администрации<sup>124</sup>. На местном уровне, и особенно на фабриках, где, как предполагалось, средства на социальные нужды и должны расходоваться, руководители тем не менее иногда использовали социальные деньги не по назначению — на расходы, непосред-

268

ственно связанные с производством. И это притом, что социальные траты рассматривались как способствующие развитию последнего. Количественно измеряемый результат являлся высшим «социальным» благом, делом долга (и приоритетом) всего общества.

Споры о социальном обеспечении и практические меры по его организации вращались не только вокруг рабочего места и промышленного рабочего, но также вокруг детей и семьи. Сюзан Педерсен показывает, что в Британии и Франции инфляция и социальная нестабильность во время первой мировой войны привели к введению специальных премий для наемных работников, имеющих детей, причем многие из этих программ продолжали существовать и в мирное время. Выплачивая пенсии вдовам, детские пособия или пособия на материально зависимых членов семей безработных или нетрудоспособных рабочих, многие государства, как объясняет Педерсен, стали рассматривать определенные семейные отношения как достойные поддержки. Разумеется, при достижении согласия по вопросу об общественной ответственности за детей и семью шла борьба по вопросу о масштабе и конкретных формах такой поддержки. Педерсен показывает, какие заинтересованные группы могли при этом брать инициативу в свои руки и формировать политический курс и как их специфические интересы влияли на цели и направленность мер по поддержке семьи. Однако ключевой момент ее анализа заключается в том, что нацеленность на семью была определяющей характеристикой социального обеспечения в Британии и особенно во Франции<sup>125</sup>.

Фашистская Италия, как отмечает Дэвид Хорн, была в глазах ее апологетов подлинно «социальным» государством, антитезой либеральному государству, основанному, как считалось, на принципе невмешательства. Как объясняла пропаганда, индивиды — это социальные объекты, а не автономные акторы, которые должны быть здоровыми и производительными. На практике фашисты часто опирались на благотворительность, хотя Уголовный кодекс 1930 г. и ввел новую категорию «преступлений против чистоты и здоровья породы», включающую преднамеренную передачу венерических заболеваний, побуждение к использованию контрацептивов и аборты<sup>126</sup>. Виктория Де Грация показывает, что воздействие этих мер на женщин не было однозначным. Рождение детей было медиализовано, часто обеспечивались медицин-

269

ские консультации. Но все это только в тех случаях, когда режим считал это политически уместным. Национальное Агентство материнства и детства, созданное в 1925 г., оказывало помощь незамужним матерям и принимало на себя заботу о детях, хотя деятельность эта была в высшей степени бюрократизирована и не подкреплена достаточным финансированием<sup>127</sup>. В работе де Грация, как в общем-то и во всей литературе на эту тему, присутствует амбивалентность, связанная с нерешенностью вопроса о том, создавало ли социальное обеспечение новые возможности для женщин или вело к усилению контроля над ними<sup>128</sup>. Однако распространение прикладной «социальной математики» отрицать невозможно.

Императорская Япония не претендовала на роль истинно социального государства. При этом Шелдон Гейрон считает, что Япония — это особый случай того, что он называет «социальным управлением». Исследуя политику социального обеспечения (пособия для бедных), кампании по моральной обработке, государственную религию и лицензированную проституцию, Гейрон утверждает, что японское государство

охотно вербовало — первоначально под сенью Министерства внутренних дел — помощников среди некоторых гражданских групп, стремясь вовлечь новые средние классы и их организации в достижение всеобъемлющих социальных целей (таких, как повышение уровня сбережений или улучшение воспитания детей). В свою очередь, группы граждан, как правило, с готовностью одобряли меры, принимаемые государственной властью. Подчеркивая отношения сотрудничества, а не конфликта (в вопросах предоставления избирательных и политических прав), Гейрон показывает, что «социальные посредники» пользовались широкой автономией. В результате регулирование (*torishimari*) повседневной жизни было более эффективным, нежели то, которого государство могло бы добиться своими собственными силами, и при этом удалось избежать разработки более дорогостоящих программ. Лишь начало полномасштабной войны против Китая и различные новые законы предоставили правительству широкие полномочия для регулирования социальной работы в частной сфере (хотя это не обязательно означало выделение более существенных общественных ресурсов на цели социального обеспечения). В 1938 г. Военное министерство добилось создания Министерства здравоохранения и социального обеспечения<sup>129</sup>.

270

Японское социальное управление или даже японская военная политика социального обеспечения, как и социальная политика итальянского фашизма (или нацистские «Зимняя помощь» и политика занятости), не совпадают с понятием «государства всеобщего благосостояния». Питер Флора и Арнольд Хайденхаймер указывают, что такое государство росло «на протяжении нескольких поколений, прежде чем оно было признано в таком качестве». В начале XIX в. политика социального обеспечения немецкой партии консерваторов была направлена против либералов, и первые трактаты консерваторов по этой проблеме, воплотившие их видение социального порядка, подразумевали вызов принципу свободы рук, автономному актору, идеалу свободной торговли вместе с альянсом интересов землевладельцев, ремесленников и крестьян, укорененным в представлениях о свободной цене и справедливом заработке<sup>130</sup>. Другие нападки на либеральные идеи исходили от социалистов, католиков, националистов и самих либералов<sup>131</sup>. Социальное страхование Бисмарка, парижские муниципальное регулирование и реорганизация, кампании за безопасность промышленного труда, санитарные меры в городах — все это в итоге привело к определенному взгляду на мир<sup>132</sup>. Немецкая монархия называла собственные меры по страхованию здоровья и от несчастных случаев, направленные против социалистов, «социальными мерами» и «социальной политикой». На протяжении всего межвоенного периода, когда вводились программы по борьбе с бедностью и безработицей, по-прежнему преобладали метафоры, отсылающие к страхованию. Использование немецкого слова *Wohlfahrtsstaat* в 1930-е гг., кажется, носило уничижительный оттенок<sup>133</sup>.

В английском языке выражение «государство всеобщего благосостояния» (*welfare state*) в позитивном смысле было впервые использовано британским аналитиком Уильямом Бевериджем в 1941—1942 гг. для того, чтобы противопоставить Британию ее врагу — нацистскому немецкому «военному государству» (*warfare state*)<sup>134</sup>. По наблюдению Флора и Хайденхаймера, этот неологизм имел целью обозначить «социальные выплаты, которые демократическое правительство надеялось предоставить после окончания войны». Однако меры социального обеспечения предпринимались также и недемократическими государствами начиная с периода до первой мировой войны и были продолжены их фашистскими преемниками, на что также указывают Флора и

271

Хайденхаймер. Более того, как они пишут, «опыт России после 1917 года» демонстрирует, что «недемократические и некапиталистические общества создали очень похожие институты»<sup>135</sup>. Для подкрепления демократических «прав» на социальное обеспечение комментаторы обычно указывают на Швецию межвоенного периода, которая являла собой основной пример демократического государства всеобщего благосостояния (*avant la lettre*) с продуманными мерами поощрения рождаемости, пособиями многодетным семьям, всеобщим бесплатным медицинским обслуживанием, школьным питанием, широким видением социальной справедливости, — хотя столь удачно названный «Новый курс» представлял собой гораздо более яркий поворот в социальной политике Соединенных Штатов<sup>136</sup>. В действительности понятие государства всеобщего благосостояния стало тесно связываться с демократическими капиталистическими странами Европы вскоре после второй мировой войны, а к 1970-м гг. — и с Японией.

То, что компаративные исследования «государств всеобщего благосостояния» после второй мировой войны полностью игнорируют советский случай, можно объяснить тем, что Советский Союз преподносил себя не как государство всеобщего благосостояния, ассоциировавшееся с капитализмом, а как социализм и новую цивилизацию<sup>137</sup>. По определению, то внимание, которое отводилось социальному обеспечению, и та роль, которую оно играло, в социалистической системе имели более универсальный характер, нежели при капитализме. Но после второй мировой войны Советам был брошен вызов на его собственной территории, поскольку правительства капиталистических государств превозносили свои собственные «государства всеобщего благосостояния». Изобретенное в противовес нацизму, «государство всеобщего благосостояния» стало важным оружием в борьбе против той самой страны, которая приложила больше всего усилий, чтобы сделать актуальными идею и практику всеобъемлющего социального обеспечения, гарантируемого государством. Этот тезис оставался верным даже несмотря на то, что американский «Новый курс» во многих отношениях был сужен как раз в то время, когда Беверидж в разгар второй мировой войны громко призвал к институционализации социальных прав в либеральных демократиях, и на то, что после войны социальное обеспечение в капиталистических государствах резко критиковали за сходство с социализмом!<sup>138</sup>

272

## Империя и нация

Первая мировая война взорвала отношения между империей и нацией. Версальский и Трианонский договоры дали приблизительно 60 млн человек их собственные государства, превратив другие 25 млн в национальные меньшинства (что также сопровождалось грандиозным ростом числа лиц без гражданства). Однако в то самое время, когда континентальная империя казалась обреченной на вытеснение нацией, великая заморская империя выросла. К 1919 г. Британская империя достигла своих максимальных размеров — четвертой части суши. В 1926 г. империя была переименована в Британское Содружество Наций — в согласии с идеей, впервые выдвинутой в 1917 г. Содружество распространило «статус доминиона», подразумевавший независимость во внутренних и внешних делах в обмен на лояльность к короне, на белые колонии — Канаду, Австралию и Новую Зеландию, но не на небелые владения в Африке и Индии. Франция, вторая по величине колониальная держава в мире, в ходе первой мировой войны также расширила свою империю. От политики поощрения культурной «ассимиляции» народов колоний вне зависимости от их расы и религии Франция перешла к представлению различных фольклоризированных культур как вращающихся в орбите доминирующей французской культуры. Однако ни британский, ни французский подходы не обеспечивали стабильности. Напряжение возрастало как в отношениях между нацией и империей, так и внутри национальных государств в связи с проблемой «малых» наций.

Советский Союз, которому чудом удалось собрать распавшуюся царскую империю, попытался совместить империю и нации в рамках некоей новой структуры, превосходившей имперскую модель и ориентированной на проблему прав национальных меньшинств. Процесс, приведший к образованию Союза, во многом свелся к принятию сложившегося после первой мировой войны положения вещей (в особенности это касалось национальных армий, сформированных из имперских военнопленных) и выгодных союзов<sup>139</sup>. Являясь своеобразным наследником габсбургской империи, Союз сочетал этнотерриториальный федерализм для «исторических наций» с определенной национально-культурной автономией почти для всех остальных — не на персональной основе, а в качестве меньшинств внутри исто-

273

рических наций (вплоть до середины 1930-х гг., когда национально-культурная автономия внутри исторических наций была упразднена). Победа этничности была несомненной. По контрасту, при «обменах» греческого и турецкого населения после первой мировой войны религия была главным признаком идентичности: лица православного вероисповедания выселялись в Грецию, даже если они говорили только по-турецки. В послевоенной России многоэтничные сообщества на религиозной основе — будь то православные или мусульмане — не могли использовать религию в качестве прикрытия: все сообщества должны были быть в основе своей этническими. Даже крашены — категория, изобретенная в эпоху царизма для крещеных татар, — стали советским этносом<sup>140</sup>.

Нацистская Германия стремилась противостоять общим тенденциям распада континентальной империи, избрав путь войны и территориального захвата (или военной оккупации) при опоре [на принцип] расовой иерархии. Япония старалась извлечь выгоду из противоречий внутри европейской колониальной империи, призывая к мнимой расовой солидарности — разновидность империализма «Азия для азиатов»<sup>141</sup>. Соединенные Штаты дали еще одну модель, основанием которой стали уничтожение коренных народов и ассимиляция всех остальных, за исключением чернокожих, в американской «нации наций». Советский Союз стремился противостоять тенденции распада континентальной империи и преодолеть противоречия, досаждавшие британцам и французам, не на путях американского унитаризма, а за счет институционализации того, что воспринималось как враг империи, — нации. Франсин Хирш удачно называет модель Союза «империей наций» и показывает, что это был не менее фантастичный современный проект, чем идея некапиталистической современности и социализма.

Хирш подробно пишет о том, как трудно было решить, кто или что является нацией в противоположность племени или клану. Так, при планировании и проведении переписи населения 1926 г. политические власти при помощи большой команды этнографов принялись за поиски общих черт у различных групп с тем, чтобы можно было объединить эти последние в нации. В то же время другие группы — с легко обнаруживаемой общностью — были раздроблены. Иными словами, Советский Союз был колониальным проектом, но с одним отличием<sup>142</sup>. Несколько «колониаль-

274

ных» народов получили государственные границы, парламенты, академии наук и школы на национальном языке для производства коренных элит. В межвоенный период таких союзных республик было 11. По поводу Украины Джордж Либер пишет, что советская политика коренизации (в 1920-е гг.) наряду с эстонским законом о национально-культурной автономии обещала быть наиболее толерантной в отношении прав национальных меньшинств, если сравнить ее с политикой всех недавно получивших независимость стран Восточной Европы. Разумеется, потом, в 1930-е гг., наступили голод, террор и многое другое. Многие ученые, отмечает Либер, упустили из виду развитие вековой тенденции украинизации многочисленного пестрого населения, которое в 1917 г., за небольшими исключениями, не считало себя украинцами<sup>143</sup>.

Рассмотрим пример соседней Великой Румынии в межвоенный период. После падения династии Романовых она аннексировала у России Буковину и Бессарабию. Ирина Ливезяну показывает, что созданию образовательной бюрократии, целями которой должны были стать открытие школ, надзор за ними и планирование учебных программ для румынизации новых территорий, препятствовали грандиозность задачи и скудость ресурсов. Более того, значительная часть нового городского населения Румынии состояла из этнических немцев, австрийцев, евреев, украинцев или русских, которые сопротивлялись румынизации городских школ и университетов. Все это, видимо, позволяет считать украинизацию на Украине если и не свидетельством национальной терпимости, то, несмотря на все противоречия, явлением исключительным.

Ливезяну описывает горячие споры о том, что значит быть румыном, особенно с учетом региональных различий. Общее разочарование, как она считает, способствовало формированию «поколения 1922 года», чей опыт привел к нетерпимости по отношению к чужакам. Взрослея, молодежь сближалась с консерваторами старого образца на новой почве интегрального национализма и фашизма<sup>144</sup>. Иными словами, межвоенный национализм в многоэтнической Восточной Европе мог получить далеко не безобидную форму. Турция сопоставима с Советским Союзом в другом важном отношении. Во время и непосредственно после окончания первой мировой войны около 1 млн человек перебралось в Анатолию как из мусульманских провинций Оттоманской империи, так и из

275

России. Тюркизация, следовавшая за падением Оттоманской империи, имела целью превращение этих совершенно разных людей в нацию при одновременном подрыве господства ислама. Но многие жители деревень не принимали неисламский национализм Ататюрка или европеизацию и огосударствление образования, права, одежды и имен<sup>145</sup>. Как бы то ни было, драматические реформы Ататюрка оказали значительное влияние на политику советских властей уже в 1920-х гг. «Хотя многое неочевидно, — пишет Грегори Мэсселл, — не вызывает сомнения, что одним из факторов, повлиявших на готовность Советов к лобовой атаке традиционного мира Центральной Азии, было ощущение турецкого соперничества... Даже афганское законодательство, упразднившее полигамию и снизившее размер *кальма*, вызывало интерес у некоторых коренных учительниц» в советской Центральной Азии<sup>146</sup>. Продолжая эту тему, можно было бы рассмотреть Советский Кавказ в свете развития Ирана и Турции<sup>147</sup>. Советские власти были, конечно, заинтересованы в том, чтобы их страна представляла частью Азии для азиатов и частью Европы для европейцев.

Важно не поддаваться иллюзии, будто империя находится «там, снаружи», где-то далеко, но не в метрополии. Луиза Янг, например, исследовала не японское влияние на Маньчжурию, а влияние колонизации Маньчжурии на Японию, утверждая, что при «тотальном империализме», как и при тотальной войне, все, что происходит, — происходит у тебя дома Она показывает — в духе Ле-Мэтью, что в Японии массовые рыночные технологии и становление национального рынка привели к формированию национальной массовой культуры и особенно подорвали традиционный сельский «рынок». Эти изменения подпитывались военной лихорадкой, наступившей в 1931 г.: она резко увеличила количество газет и масштаб их распространения и стала главной темой для радио, кинохроники, журналов, кино и пластинок. Маньчжурские «проекты развития уверили людей в том, что империализм — это хорошо, что это — сила модернизации и прогресса», — объясняет Янг. Так обстояло дело даже с либералами и радикалами, которые не испытывали любви к армии и не симпатизировали китайскому национализму, но оказались вовлечены в империалистическое управление; в то же время они занимались утопическим проектированием по поводу строительства железных дорог и городов будущего. Империя достаточно вместительна, чтобы

276

вобрать в себя толерантные и репрессивные воззрения, беззастенчивое господство и патернализм<sup>148</sup>. Корейская колония Японии являет собой другой показательный пример для сравнения. Майкл Робинсон показывает, как даже при строгой цензуре и запретах на употребление корейского языка желание японцев использовать радио в пропагандистских целях вынудило их начать передачи на корейском языке. Такие программы наряду с газетами и кино сыграли колоссальную роль в развитии самосознания корейской нации. Радио способствовало возрождению традиционных музыкальных жанров, возникновению новых форм драматического искусства (таких, как мелодрама жизни (*live ongoing melodrama*)), освоению западного джаза, развитию современной народной песни и стандартизации корейского просторечия<sup>149</sup>. В большинстве своем эти трансформации не входили в намерения японских колониальных надсмотрщиков. Функционирование империи вело ко многим незапланированным результатам. Барбара Брукс показывает, что корейцы располагали большими возможностями в Японии, нежели в контролируемой японцами Корее, и что некоторые из них занимали различные посты в колониальной администрации Маньчжоу-го<sup>150</sup>. Этот пример напоминает о необходимости анализировать не только происходившее на тех или иных нерусских территориях, но и ту роль, которую советские «колониальные» подданные играли на всем пространстве страны, а также держать в поле зрения Союз в целом. В первые годы существования Союза участие в войнах имперской реконквисты являлось трамплином для последующей карьеры в Москве. Позже служба в национальных республиках давала русским возможность продвинуться в Москве.

Здесь еще многое можно было бы добавить. Позвольте мне закончить этот раздел проблемой репрезентации империи. Запрет на русский национальный стиль в архитектуре сохранялся приблизительно до 1940-х гг., но на нерусские национальные мотивы в межвоенный период не существовало такого запрета. В действительности, как показывает Грег Кастилло в эссе, основанном на его диссертации, фольклорные детали сливались с монументальным неоклассицизмом, образуя определенный национальный социалистический архитектурный язык, имевший широкое применение и влияние<sup>151</sup>. Это направление, обычно приписываемое эстетическим указаниям Сталина и партии конца 1930-х гг.,

277

присутствовало в 1920-х гг. в Азербайджане, Армении, Украине, Узбекистане и других республиках, а также в Москве на трех огромных выставках в 1923, 1939 и 1954 гг. Кастилло избирает предметом своего изучения Всесоюзную сельскохозяйственную выставку (или ВСХ — будущую ВДНХ), которая планировалась к двадцатилетнему юбилею Советского государства в 1937 г., но была открыта в августе 1939 г. и в первый год своей работы привлекла 4.5 млн посетителей<sup>152</sup>. Национально-монументальный классицизм ВСХ, пишет Кастилло, отчасти являлся побочным продуктом институциональной борьбы за власть, которую вели архитекторы, использовавшие национализм для получения государственных заказов. В нем также

присутствует общий советский парадокс, смысл которого заключался в том, что национальная идентичность считалась движущей силой интернационализма и специфически советского социалистического стиля<sup>153</sup>. Можно высмеивать советский подход за неискрываемость и своекорыстие. А можно поместить его в сравнительный контекст. Советский колониализм на ВСХ не стал отделять современность от примитивизма, как это делалось на предшествовавших колониальных выставках в Париже и в других местах, а «облек» фольклор в язык прогресса и развития: Узбекистан — это одновременно и древние минареты, и производство хлопка. Некоторые советские пропагандисты даже говорили о «прогрессивном колониализме» — по контрасту с хищным британским вариантом, хотя более распространенным выражением была «дружба народов». Тем не менее советский колониализм, опиравшийся на нации, также пострадал от деколонизации после второй мировой войны. Как и в случае с мировой экономикой, автаркия в культурной и имперской политике обернулась иллюзией.

## Межвоенные варианты современности (modernity), модернизация после второй мировой войны

Приблизительно между 1890 и 1940 гг., но особенно после первой мировой войны, понятие «современность» (и «новые времена») было в известном смысле в моде. Оно означало ускорение темпов и уменьшение расстояний. Также оно означало преклонение перед техникой и/или склонность к социальному инжинирингу и лексике научного менеджмента. Но прежде всего «современность» означала вступление «масс» на историческую сцену.

278

Новая эпоха масс стала возможной благодаря первым шагам массового производства и появлению новых информационных средств еще до первой мировой войны. Но в самых разных планах — от изменений в гендерных отношениях до координации экономики и общества — первая мировая война представляла собой многоаспектную радикализацию. Одним из наиболее далеко идущих последствий этой войны было разрастание государства — и не только в Советском Союзе. Увеличившиеся *возможности* государства, как и увеличившаяся его ответственность, были решающим моментом в соревновании различных вариантов современности в межвоенный период.

Я пишу о вариантах современности, а не о модернизации. Сейчас, если используется слово «современность», то главным образом в единственном числе, как обозначение для парламентской демократии в соединении с рыночной экономикой. Это определение связано с ростом американского могущества. Представление о Соединенных Штатах как главном примере возвышения демократии и рынка было успешно развито в «теории модернизации» после второй мировой войны. Предложенный этой теорией вариант не трех- (феодализм—капитализм—социализм), а двухэтапной (традиционное—современное) эволюции был направлен на то, чтобы упредить «неестественное» вмешательство в исторический процесс социалистической интеллигенции и призвать страны, прозванные Третьим миром, к осуществлению перехода к современности. Можно спорить об аналитической или политической ценности концепции модернизации<sup>154</sup>. Моя задача состоит в том, чтобы предотвратить ее применение — по принципу «обратной силы» — к совершенно иному межвоенному цивилизационному контексту.

Что можно сказать по поводу «тоталитаризма» — этого термина межвоенного периода? Пущенное в оборот во времена итальянского фашизма и использованное для анализа советского случая меньшевиками и другими эмигрантами с компаративистскими наклонностями, а также некоторыми современниками еще до начала нацистской агрессии<sup>155</sup>, понятие «тоталитаризм», подобно «модернизации», вошло в моду после второй мировой войны. В действительности заслуги «тоталитаризма» — по сравнению с «модернизацией» — в победе в холодной войне куда весомее. Но теперь, когда холодная война позади, потребность в таком политически мощном и в то же время очевидно упрощенном концепте,

279

разумеемся, снизилась. Что может предложить «тоталитаризм» с точки зрения интеллектуальных преимуществ даже на собственной территории — при сравнении политических систем? Когда Уильям Шеридан Аллен впервые отправился в Нортгейм в 1960-х гг., он беседовал со многими оставшимися в живых нацистами и даже с немецкими социал-демократами 1930-х гг.<sup>156</sup> В 1960-х гг., т. е., по существу, после 1938 г., было бы очень трудно найти оставшихся в живых коммунистов из сопоставимого советского города, не говоря уже о членах некоммунистических политических партий. Нацисты уничтожили миллионы людей, но такими ли сходными были политические системы и политическое развитие в этих двух странах? Каждая система широко применяла террор, что позволило после второй мировой войны в политических целях сравнивать их, но одинаковым ли было осуществление этого террора? Были ли государственные структуры и диктатуры личностей сопоставимы в их повседневной практике и истории в целом?<sup>157</sup>

Эти вопросы можно было бы заново исследовать в свете того еще недостаточно изученного взаимного интереса, в котором смешивались восхищение и резкая критика, — интереса, который питали друг к другу тогдашние должностные лица и интеллектуалы нацистской Германии и Советского Союза. Но даже Лешек Колаковский, отнюдь не друг нацизма или коммунизма, счел уместным различие их многообразного интеллектуального и культурного резонанса<sup>158</sup>. Более того, эти сопоставления необходимо расширить. Термин «тоталитаризм» по-прежнему препятствует тому, чтобы в полной мере оценить те общие вызовы, с которыми столкнулись все великие державы в межвоенный период, так же как их пристальное наблюдение друг за другом и заимствования (или отказ от такового) поверх разграничения «диктатура—парламентаризм». Более того, при сопоставлении СССР (как и новой нацистской Германии) с Соединенными Штатами концепция тоталитаризма даже в самых изощренных ее вариантах почти не оставляла места для

чрезвычайно важных фактов разложения (dissipation)\* европейских либеральных демократий в межвоенный период или широкой популярности межвоенного авторитаризма, которые помогают высветить первоначальную силу Советского Союза и его долговременные слабости. Мы находимся в

\* Dissipation — «разложение», но и «проматывание» (*прим. перев.*).

280

новом цивилизационном контексте, который должен позволить нам рассмотреть межвоенный период, исходя из его собственных условий и во всей его сложности.

В одном из первых обзоров европейской истории XX в., предпринятых после холодной войны, подчеркивались ее утомление от парламентаризма в межвоенный период и порыв к мобилизационному авторитаризму. Марк Мейзувер отмечает, что чопорный британский истэблишмент ответил на итальянский фашизм спекуляциями о том, что латинские народы не годятся для демократии. Только воля нацистской Германии к гегемонии во время войны, заключает он, заставила Британию заново открыть демократию и расширить социальные и экономические права<sup>159</sup>. Давление, оказываемое советской моделью, исследованной Мейзувером в меньшей степени, подкрепляет его соображения. В период между двумя мировыми войнами авторитаризм, расширяя социальную проблематику и мобилизуя массы, застал парламентские режимы врасплох. Сомнения в рынке, спровоцированные Великой Депрессией, и уклон в сторону экономического национализма или самодостаточности, которые имели место даже в Британии, также подрывали веру демократий в собственные идеалы и подпитывали обращения к авторитаризму, представленному конкурирующими друг с другом образами, которые могли вызывать симпатии как у левых, так и у правых<sup>160</sup>. Какое широкое поле (можно было бы из этого вывести) для ретроспективного применения к межвоенному периоду модернизационного нарратива о триумфе демократии и рынка! Однако действительно ли были «современными» популярные диктатуры этого периода?

Некоторые аналитики — такие как Ханс Моммзен — все еще спорят о современности промышленности нацистской Германии, использования нацистами средств массовой информации и мобилизационных техник, хотя их утверждения основываются на крайне ограниченном понимании современности (как форме чистого, максимально прибыльного капитализма, который нигде не существовал)<sup>161</sup>. Более гибкую позицию занимал Детлев Пойкерг, утверждая, что «проект современности» мог развиваться в разных направлениях и что Третий Рейх был направлением «патологическим». Сходным образом Майкл Бёрли и Вольфганг Випперман утверждают, что «слово «современный» подходит для Третьего Рейха только, если освободить его от всех коннотаций «совершенствования» или «улучшения» до

281

такой степени, что оно станет совершенно бессмысленным»<sup>162</sup>. Но разве многие современники не считали шаги, предпринимаемые нацистами, составной частью «улучшения» и «совершенствования» — в особенности в том, что касается нации и Volk как целого, — каким бы одиозным нам ни показалось это сегодня? Джеффри Херф полагает, что мы мыслим в терминах «реакционного модернизма» — т. е. той формы нигилизма, которая отвергла «разум Просвещения», но восприняла современную технологию. Херф признает, однако, что мыслители, которых он называет «реакционными модернистами», никогда не описывали себя подобным образом<sup>163</sup>. Нацистская расовая доктрина (racialism), подобно европейской цивилизаторской миссии за пределами Европы, включала в себя претензии на статус самой современной науки. Тем не менее историкам по-прежнему трудно признать силу и популярность иллиберального варианта современности — не в последнюю очередь из-за Холокоста. Многие современники были гораздо меньше обеспокоены сочетанием современного и иллиберального<sup>164</sup>.

Так же, как и нацизм (и, в меньшей степени, итальянский фашизм), Советский Союз представлял собой популярную в мире форму иллиберальной современности, претендовавшей на то, чтобы превзойти парламентаризм. Подобно нацизму, итальянскому фашизму и японскому милитаризму, советский социализм активнейшим образом интегрировал миллионы людей — за счет координации социальных и политических организаций и частых мобилизаций — в крестовом походе с индивидуальным членством. Походе за создание динамичного и целеустремленного общества (который советские партийные власти всеми возможными способами стремились распространить и на ГУЛАГ). Как и другие авторитарные режимы, Советский Союз в полной мере использовал новые технологии средств массовой информации. Как и другим авторитарным режимам, ему не оставалось ничего другого, как принять массовую культуру и потребление при одновременном стремлении изменить их, используя цензуру, деятельную пропаганду и впечатляющий культ вождя. Но Советский Союз был не просто еще одним авторитарным режимом, основанным на массовой мобилизации, сочетавшей в себе различные элементы современности (с различными степенями энтузиазма). Провозглашая себя «новой цивилизацией», Советский Союз с неизбежностью вел к жестокому эксперименту по созданию

282

откровенно некапиталистической современности и откровенно неколониального колониализма.

В масштабе, сопоставимом только с Соединенными Штатами, которым также льстило видеть в себе новую цивилизацию — только совсем иного рода, советский социализм не только колоссально расширил массовое производство машин машинами, но и распространил картину автоматизированного мира тяжелой индустрии, в которой технология приравнивалась к прогрессу. При этом в СССР настаивали на том, что уничтожение частной собственности превратило советскую версию новой цивилизации в гораздо более прогрессивную. Свободный от частнособственнических интересов, советский социализм институционализировал всеобщее социальное обеспечение — от оплачиваемых отпусков, бесплатного образования и медицинского обслуживания до социального страхования, отпусков по беременности и пенсий, что радикально усиливало логику ответственности за общество и население и их государственное

регулирование. Это превосходило все, что намечали или пытались осуществить нацистская Германия, фашистская Италия и императорская Япония, а также Британия, Франция и Соединенные Штаты. Столь же радикально Советский Союз не только принял, но и консолидировал движение в сторону нации, вдохнув новую жизнь в казавшийся обреченным проект континентальной империи, «побив» политику большинства государств в Восточной Европе в отношении национальных меньшинств (где они существовали), прямо вступив в соревнование с экспериментами в соседней Турции и издеваясь над колониальной политикой британской и французской заморских империй. До и после конфликтов советских войск с японской армией в районе монголо-маньчжурской границы советская пропаганда также нападала на мнимый «антиимпериалистический» империализм Японии в Азии, который должен был привести Японию к войне с США<sup>165</sup>.

В целом, при всех своих жалких материальных условиях, терроре и деспотизме, Советский Союз предстает в качестве необычного отражения межвоенной цивилизационной конъюнктуры: неоспоримый победитель в борьбе за свой собственный вариант массового производства и массовой политики, поставивший себе на службу, опять же по-своему, массовую культуру и массовое потребление, и лидер в логике и практике социального обеспечения, как и в разрешении противоречий между империей и нацией.

283

Несомненно, что многие люди внутри и за пределами Советского Союза, симпатизировавшие социализму, считали позором принудительный труд и террор. Но в то же время многие критики считали трудовые лагеря политически необходимыми, и немало современников рассматривало ГУЛАГ как более передовую и, возможно, более человечную форму политики в отношении преступников — в сравнении с теми системами, которые преобладали в «буржуазных» странах. ГУЛАГ, так же как и массовый террор, мог быть одновременно источником легитимности и нелегитимности. Как бы то ни было, в период между войнами, и особенно во время Великой Депрессии, с точки зрения многих современников, СССР удерживал прочные позиции в условиях того, что им виделось историческим поворотом.

### Коварство истории

«Все, что происходит сегодня в России, происходит во имя массы», — писал Рене Фюлоп-Миллер, прорицатель венгерского происхождения, после визита в Советский Союз в середине 1920-х гг. «Искусство, литература, музыка и философия служат лишь превознесению ее безличного великолепия, и постепенно, куда ни глянь, все превращается в новый мир «массового человека», его единственного правителя. Таким образом, начался фундаментальный переворот, и нет никаких сомнений, что рождается новая эра»<sup>166</sup>. Но Фюлоп-Миллер ошибся во всех своих прозрениях. «Правление» массового человека утвердилось не на основе массовой мобилизации в условиях диктатуры, а посредством рынка и массовой культуры, а также демократии и социального обеспечения. После второй мировой войны неуклюжая советская система государственного управления («руки-крюки») покажется ужасным бременем<sup>167</sup>.

Чарли Чаплин шагал в ногу со временем: его фильм 1936 г. о массах рассказывал и о заводе, и о супермаркете. К 1950-м гг. межвоенная ориентация на массовую политику, к которой были так склонны авторитарные режимы, уступила место послевоенной политике массового потребления. В то же время к 1970-м гг. значение низкокачественного массового производства крупными партиями и роль тяжелой индустрии определенно снизились. В результате — после величайшего экономического подъема, беспрецедентного для капиталистического мира, — сформировалось

284

рыночное, ориентированное на рекламу массовое потребление, которое стало основанием для консолидации демократизированных парламентских режимов в очевидной форме государств всеобщего благосостояния. Эти непредвиденные сдвиги в политическом, культурном и экономическом контексте дают один из ключей к пониманию крушения Советского Союза, так же как межвоенный контекст помогает нам понять его расцвет.

Важно не подчинять логику своих рассуждений триумфу государства всеобъемлющего социального обеспечения в послевоенных демократиях — или даже триумфу самой либеральной демократии. В межвоенный период авторитарные режимы, включая и Советский Союз, с успехом прибегали к мерам социального обеспечения и широко использовали приверженность этому последнему для упрочения своей легитимности. Либеральные парламентские режимы долгие шли к признанию отношений, основанных на социальном обеспечении, и, по крайней мере вначале, не слишком увлекались их практическим осуществлением. Поразительным свидетельством равновесия сил между мобилизационным авторитаризмом и парламентаризмом является символическая политика того времени, в особенности иконография динамизма машинной эпохи в сочетании с воодушевленными марширующими массами. Но помимо публичных репрезентаций национальной мобилизации исследование повседневной массовой культуры показывает — и удивляться здесь нечему, что либеральным парламентским режимам в меньшей, в целом, степени, нежели авторитарным, угрожала массовая культура, ориентированная на удовлетворение индивидуальных вкусов. Им было легче иметь дело с феноменами массовой культуры как с потребительскими «ответами» на вызов массового общества<sup>168</sup>. Тем не менее многие в Британии и Франции, не задумываясь, отвергали демократическое содержание массовой культуры, видя в нем прежде всего американскую моральную порчу. И между тем обесценивали образ либеральной демократии, расширяя свои империи. Затем нацизм и фашизм потерпели поражение. Послевоенная Западная Европа осуществила антиавторитарный поворот (за исключением франкистской Испании на периферии континента). Хотя призраки фашизма вновь и вновь оживали в коммунистической пропаганде, победа Советского Союза над

нацистскими сухопутными армиями на Восточном фронте лишила советскую модель главной опоры ее идентичности и легитимности. Попыт-

285

ки изобразить Соединенные Штаты агрессивно-милитаристским государством фашистского образца не могли ее заменить. В то же самое время предмет гордости и радости для советского народного хозяйства — промышленный фордизм — покрылся ржавчиной. Советский социализм не только вкладывал в тяжелую индустрию гораздо больше средств, нежели Соединенные Штаты или Западная Европа, но и не имел рынка, заставлявшего капиталистические демократии принимать трудные решения. Обусловленные самой эпохой, структурные слабости советской системы были в дальнейшем обострены волной послевоенных освободительных движений — как раз в то время, когда Советский Союз приобрел и силой удерживал почти что клонные системы в Восточной Европе<sup>169</sup>. Бесспорно выигранный колониальный контраст с Британией и Францией — этот другой элемент советской идентичности — был также потерян вместе с послевоенной деколонизацией<sup>170</sup>. И вдобавок ко всему, после второй мировой войны изменился геополитический контекст.

Соединенные Штаты решительно присвоили себе роль бесспорного институционального и символического лидера либерально-демократической модели, с чем без особой радости согласились европейские демократии. Кроме того, Соединенные Штаты в той или иной мере стремились заполнить пустоту, образовавшуюся после падения колониальных империй<sup>171</sup>. В большей степени, чем советская «империя наций», именно американский опыт «нации наций» у себя дома, в дополнение к росту мощи и богатства за счет мировой рыночной экономики, стал фундаментальным примером успешного «неколониального колониализма». Наконец, несмотря на разделение востока и запада, «германская проблема» была разрешена с послевоенным вытеснением немецкого населения с восточных земель, обратившим вспять почти тысячелетнюю немецкую колонизацию востока. Япония же была вынуждена отказаться от своей военно-имперской миссии в Азии. Мирные и мощные экономические гиганты возникли на обломках нацистского «нового порядка» и японской «сферы совместного процветания» в Восточной Азии. Таким образом, то, что было соревнованием вариантов современности между американской моделью, британской и французской имперско-парламентаристскими моделями и различными мобилизационными моделями — будь то итальянская фашистская, нацистская, японская императорская или советская социалистическая, — к концу 1940-х гг.

286

стало соревнованием между двумя жесткими альтернативами (американский вариант капитализма versus советский социализм), несмотря на поиск институционально неопределенного «третьего пути»<sup>172</sup>.

Но в 1930-х гг. никто, разумеется, еще не мог знать наверняка, что нацизм и японский милитаризм будут побеждены и обе эти страны превращены в демократические, так же как никто не мог быть уверен в том, что британская и французская либеральные демократии расстанутся (хотя и неохотно) со своими колониями, а Соединенные Штаты примут в качестве модели роль агрессивного глобального лидера, и что даже страны Западной Европы, не подвергшиеся прямой американской оккупации, так или иначе встанут под одно знамя. Кто знал, что Великая Депрессия закончится и за ней последует беспрецедентный расцвет капиталистической экономики? Кто знал, что определенный тип массового производства — даже и тяжелая индустрия — из преимущества превратится в тягостное бремя? Кто знал, что почти постоянная мобилизация масс перестанет способствовать социализации и интеграции? Кто знал, что массовая культура и массовое потребление окажутся не инструментами авторитаризма, а основаниями демократии? И кто, наконец, знал, что новаторская структура империи наций в 1991 г. будет разрушена представителями советской элиты, когда они обнаружат, что игра проиграна, но что сами они могут выжить, отступив в национальные государства, созданные из бывших республик СССР?

## Примечания

<sup>1</sup> Мысль об этом эссе появилась в годы моей аспирантской учебы в Беркли в начале 1980-х гг. и впервые получила свое развитие на семинаре по советской истории, который мне была оказана честь вести в качестве адъюнкт-профессора Колумбийского университета в 1990 г. На этом семинаре около десятка талантливых аспирантов вместе со мной читали не только монографии о Советском Союзе. Я исключительно признателен его участникам, большинство из которых за это время получило известность в качестве авторов важных книг и статей. В Принстоне я часто преподавал аспирантам европейскую историю XX в. — однажды вместе с Филиппом Нордом, которому, как и нашим принстонским аспирантам, я также в выс-

287

шей степени благодарен. Мои коллеги Энсон Рабинбах, Лора Энгелстайн, Хал Фостер и Шел Гэйрон также делились своими идеями и соображениями. Многие мои аргументы были отточены в многолетних дискуссиях с Марком Мэйзовером — в прошлом коллегой по Принстону, ныне работающим в Бёркбек-колледже в Лондоне. Дэвид Хоффман, издатель *Russian Review*, побудил меня написать это эссе, дополняющее его собственную работу. Наконец, я сердечно благодарю организаторов и участников семинаров в Университете штата Огайо, Гарварде, Лотмановском институте по русской и советской культуре при Рурском университете в Бохуме (Германия), Корнелльском и Пенсильванском университетах.

<sup>2</sup> Чаплин имеет что-то общее с Жаком Рансьером (*Ranciere J. La nuit des prolétaires. Paris, 1981; англ. пер.: The Nights of Labor: the Workers Dream in Nineteenth-century France. Philadelphia, 1989*).

<sup>3</sup> Этим фильм Чаплина напоминает популярный между войнами роман Ханса Фаллады [Рудольфа Дитцена] (*H. Fallada. Kleiner Mann, was nun? Berlin, 1932*), переведенный на английский как «What Now, Little Man?» (New York, 1933). В то время как Фаллада оплакивал бессилие личной мечты маленького человека и тем



самым его подверженностью авторитаристской демагогии, Чаплин подчеркнул силу этой мечты и ее неизбежность для любого проекта современности.

<sup>4</sup> *Kamin D.* Charlie Chaplin's One-Man Show. Carbondale and Edwardsville, IL, 1984. P. 114.

<sup>5</sup> Борис Шумяцкий (1886—1938), руководитель советского кино, посетил США в июле 1935 г. в рамках его мирового турне по ознакомлению с кинопромышленностью. Ему показали предварительный монтаж «Новых времен», который он высоко оценил. См.: *Шумяцкий Б.З.* 1) За совершенство мастерства // Искусство кино. 1936. № 7. С. 6, 8; 2) Charlie Chaplin's New Picture // New Masses. September 1935. Vol. 24. P. 29-30; см. также: *Maland C.J.* Chaplin and American Culture: The Evolution of a Star Image. Princeton, 1989. P. 145-46.

<sup>6</sup> В этой связи см.: *Davidheiser E. B.* The World Economy and Mobilizational Dictatorship: Russia's Transition, 1846—1917 / Ph. D. dissertation. Duke Univ., 1990.

<sup>7</sup> Важность войны для России и ее революций признается все чаще. См.: Россия и первая мировая война (материалы международного научного colloquium) (СПб., 1999). Детлев Пойкерт, возможно, заходит слишком далеко, утверждая, что

288

нацизм, главным образом, формально направлял продолжавшиеся социальные перемены, нежели их инициировал, но его предусмотрительное замечание сделано в верном направлении (*Peukert D.* Inside Nazi Germany: Conformity, Opposition, and Racism in Everyday Life. New Haven, 1987; нем. orig. 1982).

<sup>8</sup> Обзор см. в работе: *Roberts J. M.* The Twentieth Century: the History of the World, 1901-2000. New York, 1999. Vol. 1, 2.

<sup>9</sup> Две недавно вышедшие сравнительные — но только по названию — работы разочаровывают из-за практического отсутствия сравнений, не говоря уже об анализе взаимного влияния, заимствований и изоморфизма. И при этом речь идет о странах, у которых позади длинная общая история (Fascist Italy and Nazi Germany: Comparisons and Contrasts / Ed. by R. Bessel. New York, 1996; Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison / Ed. by I. Kershaw, M. Lewin. New York, 1997). В особенности разочаровывает то, что авторы второй книги игнорируют явно различную политическую динамику нацистской и советской коммунистической партий.

<sup>10</sup> О глубоком восхищении советских людей Америкой см. очень популярный дорожный очерк: *Ильф И., Петров Е.* Одноэтажная Америка. М., 1937; англ. пер.: Little Golden America. Farrar & Reinhart, 1937.

<sup>11</sup> Некоторые социалисты за пределами Советского Союза воображали, что они могут быть нелиберальными, не будучи ил-либеральными. Свежее обсуждение этого течения и его противоречий см. в кн.: *Blau E.* The Architecture of Red Vienna, 1919—1934. Cambridge, MA, 1999. После второй мировой войны несоветский социализм, по сути, был поглощен демократизирующимся либерализмом, даже если его часто ставили на одну доску с советским социализмом.

<sup>12</sup> *Fridenson P.* The Coming of the Assembly Line to Europe // The Dynamics of Science and Technology / Ed. by W. Krohn et al. Dordrecht, 1978. P. 159-75.

<sup>13</sup> *Hounshell D. H.* From the American System to Mass Production 1800-1932. Baltimore, 1984; *Womack J. P., Jones D. I., Roos D.* The Machine that Changed the World. New York, 1990; см. также критику: *Williams K., Haslam C., Williams J.* Ford versus 'Fordism': The Beginning of Mass Production? // Work, Employment and Society. 1992. Vol. 6, 4. P. 517-55.

<sup>14</sup> *Chaplin Ch.* My Autobiograph. London, 1964. P. 377-78; *Milton J.* Tramp: The Life of Charlie Chaplin. New York, 1996. P. 336.

289

<sup>15</sup> *Nolan M.* Visions of Modernity: American Business and the Modernization of Germany. New York, 1994; P. 9. Даже немецкие модернизаторы беспокоились о технологически возможном освобождении женщин от домашней работы. О «рационализации» во Франции, включая сходную по силе ассоциацию с американизацией, см.: *Kuisel R.* Capitalism and the State in Modern France: Renovation and Economic Management in the Twentieth Century. New York, 1981 (особенно P. 51—92). Об усилиях японского самолетостроения в деле использования технологии производственного цикла, перенятой у немцев как аналоге массового производства в американском духе, см.: *Wada K.* The Emergence of the 'Flow Production' Method in Japan // Fordism Transformed: the Development of Production Methods in the Automobile Industry / Ed. by H. Shiomi, K. Wada. New York, 1995. P. 11-27; см. также: *Tsutsui W. M.* Manufacturing Ideology: Scientific Management in Twentieth-Century Japan. Princeton, 1998.

<sup>16</sup> *Bailes K. E.* Technology and Society under Lenin and Stalin: Origins of the Soviet Technical Intelligentsia, 1917—1941. Princeton, 1978.

<sup>17</sup> *Shearer D.* Industry, State, and Society in Stalin's Russia, 1926—1934. Ithaca, NY, 1997. Об изучении немецкой практики в Советском Союзе см.: *Гольцман А.* 3. Управление промышленностью в Германии и в СССР. М., 1930.

<sup>18</sup> Таким образом, подобно самопровозглашенным ревизионистам, Ширер точно указывает на социальную базу сталинизма: это не рабочий класс, а «широкая профессиональная страта среднего уровня из специалистов, управленцев и плановиков, работавших в государственном аппарате управления промышленностью». Более того, эта поддержка не прекращалась, несмотря на классовые атаки на специалистов (*Shearer D.* Industry... P. 17).

<sup>19</sup> Основные категории Ширера не отличаются от использовавшихся русскими социал-демократами: «модернизация» и «отсталость». Подобно его наставнику Моше Левину, Ширер пишет о «патологиях» сталинской промышленной политики, хотя он в отличие от Левина и признает, что «эта политика включала

в себя технологическую и инженерную рациональность, современную и утопичную по своей сути». Ширер нигде не обсуждает идеологию, хотя часто пишет о «взглядах» людей. Он утверждает, что Советский Союз не был социалистическим, поскольку гипертрофированное государство не допускает социальной справедливости, однако с сожалением констатирует,

290

что, в области его исследований, разбухание государства «было признаком современности, а не отсталости» (*Shearer D. Industry* - P. 239).

<sup>20</sup> *Kinch N. The Road from Dreams of Mass Production to Flexible Specialization: American Influences on the Development of the Swedish Automobile Industry, 1920-1939 // Fordism Transformed... / Ed. by H. Shiomi, K. Wada. New York, 1995. P. 107-36.*

<sup>21</sup> Марк Харрисон пишет, что «Советы, двинувшись в направлении американской модели массового производства в межвоенный период», во время второй мировой войны «некритически интенсифицировали ее» (см.: *Harrison M. The Economics of World War II: An Overview // The Economics of World War II: Six Great Powers in International Comparison / Ed. by M. Harrison. New York, 1998. P. 39*). Харрисон не выделяет [тот факт], что американская система была основана на массовом потреблении.

<sup>22</sup> *Fehér F., Heller A., Márkus G. Dictatorship over Needs. Oxford, 1983.* <sup>23</sup> См.: *Glucksmann M. Women Assemble: Women Workers and the*

*New Industries in Inter-War Britain. London; New York, 1990. P. 67—92.* Уэйн Левчук доказывает существование британской системы массового производства, которая по сравнению с фордовской американской системой имела более подвижную шкалу для управленческого контроля за установлением норм выработки и организацией рабочего места (см.: *Lewchuk W. American Technology and the British Vehicle Industry. New York, 1987*). О проблемах советского режима с осуществлением эффективного контроля за трудовым процессом см.: *Filtzer D. Soviet Workers and Stalinist Industrialization: the Formation of Modern Soviet Production Relations, 1928—1941. Armonk; New York, 1986.* В Италии руководство «Фиата» рассматривало фордизм как способ увеличения контроля за рабочими (и противодействия усиливающемуся рабочему движению), а также видело в нем путь к достижению больших объемов производства (и к овладению стратегией сбыта) (*Musso S. Il cottimo come razionalizzazione. Mutamenti organizzativi, conflittualità e regolamentazione contrattuale del rapporto tra salario e rendimento nell'industria meccanica (1910—1940) // Torino fra liberalismo e fascismo / Ed. by U. Levra, N. Tranfaglia. Milan, 1987. P. 119-235*).

<sup>24</sup> Там, где не было авторитарных режимов, усиливавших художественную ортодоксию, мы видим, что развитие модернистского авангарда не было совершенно отличным от советского случая. Во Франции, например, признанные авангардные ху-

291

дожники, реагируя на первую мировую войну, добровольно обратились к неоклассицизму, в то же время не отрекаясь от претензий на современность. Позднее, в модернистской северной архитектуре развитие региональных и национальных мотивов не было чем-то необычным, не говоря уже о его несводимости к политическим импульсам. Другими словами, это не антитеза модернизма, национализма и фольклорных тенденций (и колониализма). В действительности идея модернизма как антитезы традиционализма — это модернистский троп, которому модернизм противоречит на практике (см.: *Silver K. E. Esprit de Corps: The Art of the Parisian Avant-Garde and the First World War, 1914-1925. Princeton, 1989; Norberg-Schulz Ch. Nightlands: Nordic Building. Cambridge; MA, 1996*).

<sup>25</sup> *Groys B. The Total Art of Stalinism: Avant-Garde, Aesthetic Dictatorship, and Beyond. Princeton, 1992* (нем. ориг.— 1988); *Clark K. Petersburg: Crucible of the Cultural Revolution. Cambridge; MA, 1995*; см. также: *Wood P. The Politics of the Avant-Garde // The Great Utopia: The Russian and Soviet Avant-Garde, 1915-1932. New York, 1992. P. 1-24.*

<sup>26</sup> *Van Norman Baer N. Design and Movement in the Theater of the Russian Avant-Garde // Theater in Revolution: Russian Avant-Garde Stage Design, 1913-1935. New York, 1991. P. 34-59, цит. на С. 57.*

<sup>27</sup> *Brooks J. Two Tandem Revolutions in Russian Culture: Modernist and Pop // Common Knowledge. 1998. Vol. 7, N 3. P. 139-55.*

<sup>28</sup> *European Culture in the Great War: The Arts, Entertainment, and Propaganda, 1914-1918 / Ed. by A. Roshwald, R. Stites. New York, 1999.*

<sup>29</sup> *Douglas S. Inventing American Broadcasting, 1899—1922. Baltimore, 1987.*

<sup>30</sup> *Williams R. Communications. 2nd éd. London, 1996.*

<sup>31</sup> *Ortega-y-Gasset J. The Revolt of the Masses. New York, 1932; 1934; см. также: Brantlinger P. Bread and Circuses: Theories of Mass Culture as Social Decay. Ithaca; New York, 1983.*

<sup>32</sup> *LeMahieu D. L. A Culture for Democracy: Mass Communication and the Cultural Mind in Britain Between the Wars. Oxford, 1988.* О масс-медиа в Японии, а также провоцирующие сравнения в контексте общего возрастания государственной власти см.: *Kasza G. J. The State and the Mass Media in Japan, 1918—1945. Berkeley, 1988.* Каза утверждает, что, вопреки расширению цензуры в Японии в начале XX в., контроль за японскими СМИ даже в 1937 г. качественно не отличался от ситуа-

292

ции в Британии или Франции. Он также показывает, сколь внимательно японцы изучали нацистскую медиapolитику. <sup>33</sup> Культурное строительство в СССР. М., 1956. С. 322, - воспроизводится в: *The Film Factory: Russian and Soviet Cinema Documents, 1896-1939 / Ed. by I. Christie, R. Taylor. Cambridge; MA, 1988. P. 423; Народное образование, наука и культура в СССР. М., 1971. С. 20.*

<sup>34</sup> Культурное строительство... С. 322; Народное образование... С. 20. В начале 1920-х гг. московская и петроградская подписка охватывала около 90 % журналов, публиковавшихся в Советской России. Из

нескольких сотен тысяч экземпляров «Правды» и других ежедневных центральных газет только несколько тысяч распространялось за пределами двух столиц и трех-четырех крупнейших областных центров. Здесь также произойдут изменения.

<sup>35</sup> Вторым пятилетним планом 1932 г. намечалось производство 14 млн волновых радиоприемников, но в 1937 г. работало только 3.5 млн. Советская промышленность не могла изготовить достаточного количества электроламп. Кабель или провод остались господствующей формой советского радио на долгое время, все еще составляя две трети радио [точек] в 50-е гг. (см.: Развитие связи в СССР / Под ред. Н. Д. Псюрцева. М., 1967. С. 221-27).

<sup>36</sup> Иностранные фильмы показывались в Советском Союзе в 1930-е гг., но их число уменьшалось как по бюджетным (твердая валюта), так и по идеологическим причинам (см.: *Taylor R. Ideology as Mass Entertainment: Boris Shumyatsky and Soviet Cinema in the 1930s // Inside the Film Factory: New Approaches to Russian and Soviet Cinema / Ed. by R. Taylor, I. Christie. New York, 1991. P. 193—216*). В полезной работе Питера Кинеза (*Kenez P. Cinema and Soviet Society, 1917—1953. New York, 1992. P. 133—34*) не упоминаются «Новые времена» среди иностранных фильмов, показанных в 1936 г.

<sup>37</sup> В 1917 г., будучи незначительным по сравнению с плотностью населения, количество телефонов в Советском Союзе упало в первое десятилетие после революции, но выросло в 1930-е гг. Различные ведомства развивали собственные сети, так что у чиновников оказалось много телефонов (см.: *Solnick S. L. Revolution, Reform and the Soviet Telephone System, 1917—1927 // Sov. Stud. 1991. Vol. 43, N 1. P. 157-76*). Фредерик Старр утверждает, что советские власти поощряли только вертикальную систему коммуникации (телефон относится к горизон-

293

тальным) (см.: *Starr F. New Communications Technologies and Civil Society // Science and the Soviet Social Order / Ed. by L. Graham. Cambridge; MA, 1990. P. 19-50*). Соединенные Штаты лидировали в межвоенном мире по числу частных получателей телефонных услуг. Для сравнения см.: *The Social Impact of the Telephone / Ed. by I. de Sola Pool. Cambridge; MA, 1977.*

<sup>38</sup> Питер Кинез пишет, что в 1920-е гг. большинство советских газет не выделялось по исполнению и повторяло друг друга по содержанию. Число газет и их тираж падали в 1920-е гг. (*Kenez P. The Birth of the Propaganda State: Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917-1929. New York, 1985. P. 224-38*). К 1930-м гг. внешний вид советских газет сильно изменился (см.: *Lenoe M. E. Stalinist Mass Journalism and the Transformation of Soviet Newspapers, 1926—1932 / Ph. D. dissertation. Univ. of Chicago, 1997*; см. также: *Gibbon J. The Soviet Press and Grassroots Organization: the Worker Correspondent Movement, NEP to the First Five-Year Plan / Ph. D. dissertation. Univ. of Toronto, 1993*; *Mueller J. K. A New Kind of Newspaper: the Origins and Development of a Soviet Institution, 1921-1928 / Ph. D. dissertation. Univ. of California, Berkeley, 1992*).

<sup>39</sup> *Pethybridge RA*) *The Spread of the Russian Revolution: Essays on 1917. New York, 1972. P. 179-200*; 2) *One Step Backwards, Two Steps Forward: Soviet Society and Politics under the New Economic Policy. Oxford, 1990. P. 121-44*; *Siegelbaum L. Stakhanovism and the Politics of Productivity in the USSR, 1935—1941. New York, 1988. P. 181-82.*

<sup>40</sup> Ср. этот подход с интерпретацией «культурной промышленности» Франкфуртской школой, которая идентифицировала сущность американской массовой культуры («стилизованное варварство») с нацистским (и советским) тоталитаризмом (см.: *Horkheimer M., Adorno Th. W. Dialectic of Enlightenment. New York, 1972* (особенно с. 120—67); нем. ориг., опубликованный в 1947 г., был написан в 1944 г. в Калифорнии). <sup>41</sup> Советская цензура была хорошо снабжена документами, но ее анализ чаще всего делался вне связи с сопоставимым по размаху распространением информации (см.: *История советской политической цензуры: документы и комментарии. М., 1997*; *Блюм А. Б., Советская цензура в эпоху тотального террора 1929-1953. СПб., 2000*).

<sup>42</sup> *Stites R. Russian Popular Culture: Entertainment and Society Since 1900. New York, 1992*; см. также: *Mass Culture in Soviet*

294

*Russia: Tales, Poems, Songs, Movies, Plays, and Folklore, 1917-1953 / Ed. by J. von Geldern, R. Stites. Bloomington, 1995.*

<sup>43</sup> См., например: *Leyda J. Kino: A History of the Russian and Soviet Film: 3rd éd. Princeton, 1983*; *Youngblood D. Movies for the Masses: Popular Cinema and Soviet Society in the 1920s. New York, 1992*; и мн. др. (список слишком велик для перечисления).

<sup>44</sup> *История советской радиожурналистики: Документы. Тексты. Воспоминания. 1917—1945 гг. М., 1991*; *Горяева Т. М. Радио России: Политический контроль советского радиовещания в 1920—1930-х годах. Документированная история. М., 2000*. Горяева дает исключительно ценный анализ уничтоженных и сохранившихся материалов, включая звукозаписи, но мало пишет о содержании радиопередач.

<sup>45</sup> *Von Geldern J. Introduction // Mass Culture in Soviet Russia / Ed. by J. von Geldern, R. Stites. Bloomington, 1995. P. xvii-xviii, xxvii*. Джеффри Брукс (указывая на Реджин Робин) отмечает, что социалистический реализм стал народным и синкретичным. Он признает взаимное влияние официальной и народной культур, так же как и живучесть модернистских идиом, и все же, несмотря на это, устанавливает невероятно грубую дихотомию между официальной и народной культурами. Спорно и приписывание им модернизму сугубо «либертарианского» потенциала (см.: *Brooks*). *Two Tandem Revolutions*; *Robin R. Stalinism and Popular Culture // The Culture of the Stalin Period / Ed. by H. Günther. New York, 1990. P. 15-40*; см. также: *Dunham V. In Stalin's Time: Middleclass Values in Soviet Fiction: 2nd éd. Durham, NC, 1990*; *Fitzpatrick Sh. The Cultural Front: Power and Culture in Revolutionary Russia. Ithaca; New York, 1992*). Шейла Фицпатрик изображает

культуру сталинского периода как, до известной степени, выражение низкопробных вкусов руководителей коммунистической партии.

<sup>46</sup> *Havens Th. R. H.* Valley of Darkness: the Japanese People and World War Two. New York, 1978. P. 24.

Советские фильмы были запрещены гораздо раньше.

<sup>47</sup> *Rentschier E.* The Ministry of Illusion: Nazi Cinema and its Afterlife. Cambridge; MA, 1996. Бесчисленные фильмы нацистской эпохи, подобно фильмам эпохи сталинской, сегодня имеют большой успех в Германии на телевидении и кинофестивалях.

<sup>48</sup> *Rabinbach A.* The Reader, the Popular Novel and the Imperative to Participate: Reflections on Public and Private Experience in the Third Reich // History and Memory. 1991. Vol. 3, N 2. P. 5-44 (цит. см. с 7). Рабинбах полностью отрицает дихотомию, будто

295

бы имевшую место между официальной/публичной культурой и бегством в частную жизнь, вместо того чтобы анализировать эту дихотомию как артефакт нацистской идеологии (см.: *Schafer H. D.* Das gespaltene Bewusstsein: deutsche Kultur und Lebenswirklichkeit 1933-1945. Munich, 1982). Анализ читателя в период сталинской диктатуры см.: *Добренко Е.* Формовка советского читателя: социальные и эстетические предпосылки рецепции советской литературы. СПб., 1997.

<sup>49</sup> *Tupitsyn M.* The Soviet Photograph, 1924-1937. New Haven, 1996; см. также: *Bowl J.* Brazen Can-Can in the Temple of Art: The Russian Avant-Garde and Popular Culture // Modern Art and Popular Culture: High and Low / Ed. by K. Varnedoe, A. Gopnik. New York, 1990. P. 135-58. «Если кич - это официальное культурное направление в [нацистской] Германии, фашистской Италии и советской России,— писал Клемент Гринберг в 1939 г.,— то причина этого не в том, что соответствующие правительства контролируются филистерами, а в том, что кич в этих странах, как и в любом другом месте,— это культура масс» (см.: *Greenberg K.* Avant-Garde and Kitsch // Green-berg K. Art and Culture: Critical Essays. Boston, 1961. P. 3-21 (цит. см. С.19)).

<sup>50</sup> Тупицына, внушая [читателю] мысль о том, что социалистический реализм победил благодаря его популярности у масс, ставит на одну доску массовые вкусы в культуре и доносительство и осведомительство в период чисток. Ее объяснение мифографических предпочтений редуцировано до [идеи] о способе снятия фрустрации от реальности (см.: *Tupitsyn M.* The Soviet Photograph... P. 174). О фотографии см. также: *Sartori R.* Pressefotografie und Industrialisierung in der Sowjetunion: die Pravda 1925-1933. Berlin, 1981.

<sup>51</sup> *Ostrogorski M.* Democracy and the Organization of Political Parties. London; New York, 1901.

<sup>52</sup> *Kreuzer M. L.* Party Development and Democratization: Institutions, Party Politics and Political Innovation in France and Germany / Ph. D. dissertation. Columbia Univ., 1995. О последствиях войны см. также: *Gelvin J. L.* Divided Loyalties: Nationalism and Mass Politics in Syria at the Close of Empire. Berkeley, 1998.

<sup>53</sup> Россия в мировой войне в 1914—1918 годах (в цифрах). М., 1925. С 1914 по 1918 г. в германской армии отслужило 13.1 млн мужчин, включая 10.6 млн на фронте (почти одна пятая населения на 1914 г.) В Британии 5.25 млн мужчин — почти половина предвоенного мужского населения в возрасте от 15 до

296

49 лет — сражались. Во Франции было мобилизовано около 8 млн или приблизительно 80 % предвоенного населения в возрасте от 15 до 49 лет.

<sup>54</sup> *Mosse G. L.* The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich. New York, 1975.

<sup>55</sup> Представленный двадцати тысячам зрителей во Флоренции ночью 18BL был одой машине, которая привлекала внимание к грузовикам фиатовского производства. В первом акте война проиграна. Во втором появляются распевающие гимны фашисты в черных рубашках; они избивают каких-то левых. В третьем акте земля передана под производительное сельское хозяйство и построены новые города (см.: *Schnapp J. T.* Staging Fascism: 18BL and the Theater of Masses for Masses. Palo Alto, 1996).

<sup>56</sup> *Segré C.* Italo Balbo: a Fascist Life. Berkeley, 1987; *Gentile E.* The Sacralization of Politics in Fascist Italy. Cambridge; MA, 1996.

<sup>57</sup> *Monteleone F.* La radio italiana nel period fascista. Venice, 1976. Согласно Симонетте Фаласка-Дзампони, портреты Муссолини по масштабам распространения превосходили ленинские и портреты Аташюрка (см.: *Falasca-Zamponi S.* Fascist Spectacle: the Aesthetics of Power in Mussolini's Italy. Berkeley, 1997). Это необоснованное утверждение указывает на необходимость сравнительного анализа. За два десятилетия правления Муссолини тираж его портретов составил от 2 до 7 % открыточных серий, выпущенных правительством и партией, в то время как от 12 до 24 % серий, произведенных в частном секторе, удовлетворяли запросы народа (рынка) (см.: *Sturani E.* Otto milioni di cartoline per il Duce. Turin, 1995). Полагают, что Сталин запросил у итальянского посла киноленту о праздновании десятой годовщины марша на Рим в 1932 г.

<sup>58</sup> *Kershaw I.* The Hitler Myth: Image and Reality in the Third Reich. New York, 1987. Ср.: *Tumarkin N.* Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia. Cambridge; MA, 1983; *Heizer J. L.* The Cult of Stalin, 1929-1939/ Ph. D. dissertation. Univ. of Kentucky, 1977.

<sup>59</sup> *Banham R.* Theory and Design in the First Machine Age. New York, 1960; *Jordan J. M.* Machine Age Ideology: Social Engineering and American Liberalism, 1911-1939. Chapel Hill; NC, 1994.

<sup>60</sup> *Rabinbach A. G.* The Aesthetics of Production in the Third Reich // J. Contemp. History. 1976. Vol. 11. P. 43-74 (цит. см. с. 43). Рабинбах указывает, что даже в 1939 г. одна треть немецких

297

промышленных рабочих трудилась на предприятиях с менее чем десятью работниками. По поводу националистического (völkisch) измерения нацистской иконографии Роберт Тэйлор утверждает, что не существовало единого, унифицированного нацистского архитектурного стиля. А были смесь повторяющихся мотивов, культ монументализма и неоклассицизма наряду с псевдосредневековым и аллюзиями на сельскую жизнь. Вследствие того, что многие строения нацистской эпохи использовались и после 1945 г., Тэйлор задается вопросом о том, в какой степени «нацистскими» являлись построенные тогда сооружения (если не считать канцелярию и несколько других зданий) (см.: *Taylor R.* The Word in Stone: The Role of Architecture in the National Socialist Ideology. Berkeley, 1974).

<sup>61</sup> *Bailes K.E.* Technology and Society... P. 381-406; см. также: *McCannon J.* Red Arctic: Polar Exploration and the Myth of the North in the Soviet Union, 1932-1939. New York, 1998; *Wolf W.* Russia's Revolutionary Underground: the Construction of the Moscow Subway, 1931-1935 / Ph.D. dissertation. Ohio State Univ. 1994.

<sup>62</sup> *Garon Sh.* State and Labor in Modern Japan. Berkeley, 1987. Ch. 6. Нацистские и итало-фашистские образцы сильно волновали японских бюрократов и интеллектуалов. Фашистские воззрения наряду с марксистскими (усилившимися в период антикоммунистических погромов) конкурировали с представлениями о японской исключительности и антизападничестве, которые при всем том сходились с первыми во взглядах на роль и природу государства и социальной организации. Во многих отношениях Япония является лучшим зеркалом межвоенного модерна [modernities], поскольку японцы там рассматривали все модели в качестве потенциального источника для адаптации (см.: *Fletcher W. M.* The Search for a New Order: Intellectuals and Fascism in Prewar Japan. Chapel Hill; NC, 1982; *Duus P., Schemer I.* Socialism, Liberalism, and Marxism, 1901-1931 // The Cambridge History of Japan / Ed. by P. Duus. New York, 1989. Vol. 6. P. 654-710; *Najita T., Harootunian H. D.* Japanese Revolt against the West: Political and Cultural Criticism in the Twentieth Century // Ibid. P. 711-74).

<sup>63</sup> *De Grazia V.* The Culture of Consent: Mass Organization and Leisure in Fascist Italy. New York, 1981.

<sup>64</sup> *Mason T.* Social Policy in the Third Reich: The Working Class and the 'National Community'. Oxford, 1993. Майкл Бёрли и Вольфганг Випперман пишут, что «изображение нацистского режима

298

только в контексте его неограниченных возможностей в деле [применения] систематической жестокости неправильно. Нацисты хорошо понимали, что одного террора недостаточно для умиротворения и - позднее — интеграции рабочего класса в «национальную общину». С этой целью они создали контролируемое государством, выхолощенную альтернативу запрещенному рабочему движению и проводили привлекательную и успешную социально-экономическую политику — даже если — парадоксальным образом — рабочие не всегда выгадывали от этого (см.: *Burleigh M., Wippermann W.* The Racial State... P. 284).

<sup>65</sup> *Mason T.* Social Policy... P. 103. То, что Мэйсон настаивает на «безразличии или враждебности рабочих масс к новому режиму с начала [его существования]», вытекает скорее из его ощущения объективных «истинных» интересов этих масс, нежели из изучения рабочих. Ему в большей степени удается анализ нацистских страхов перед рабочими, чем изучение самих рабочих.

<sup>66</sup> *Straus K.* Factory and Community in Stalin's Russia: the Making of an Industrial Working Class. Pittsburgh, 1997. О Японии см.: *Gordon A.* The Evolution of Labor Relations in Japan: Heavy Industry, 1853-1955. Cambridge; MA, 1985 (особенно гл. 6).

<sup>67</sup> На мишленовском шинно-каучуковом заводе обращали внимание на самые разные вопросы, которые, как полагали, влияют на производство,— от организованного отдыха до доступных жилья, медицинского обеспечения и образования (см.: *Gueslin A.* Le système social Michelin (1889—1940) // Michelin, Les Hommes du Pneu: Les ouvriers Michelin, a Clermont-Ferrand, de 1889 a 1940 / Ed. by L. Dumond et al. Paris, 1993. P. 73-154). После второй мировой войны мишленовский завод процветал, в то же время сокращая рабочих (например, в 1985—95 гг.— с 30 000 до 16 000 человек). Он также прекратил программы для сотрудников компании в сфере жилья, отдыха, школ, больниц и санаториев (см.: *Simons M.* In French Factory Town, Culprit is Automation // The New York Times. 1994. 12 May).

<sup>68</sup> *Putnam R.* Bowling Alone: The Collapse and Revival of Community in America. New York, 2000; *Berman Sh.* Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic // World Politics. 1997. Vol. 49, N3. P. 401-29.

<sup>69</sup> Один из главных аргументов моей книги «Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization» (Berkeley, 1995), [сводившийся к тому], что Сталин не столько разрушал общество, сколько

299

создавал новое, кажется, в основном выдержал натиск критиков. Заметьте, что, критикуя утопические устремления авторитарного государства, Джеймс Скотт пишет скорее о провале общественного сопротивления, чем об организации общества и его участии в проводимых государством крестовых походах (см.: *Scott J.* Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed. New Haven, 1998. P. 89).

<sup>70</sup> См., например, введение и некоторые статьи в: *Stalinist Terror-New Perspectives* / Ed. by J. A. Getty, R. Manning. New York, 1993.

<sup>71</sup> Проницательные суждения о постоянных трудностях советского государства в сфере самоконтроля и вымученные усилия по сведению к ним Великого Террора см.: *Rittersporn G.* Stalinist Simplifications and Soviet Complications: Social Tensions and Political Conflicts in the USSR 1933-1953. Chur, Switzerland, 1991. О влиянии рентгеновских лучей на межвоенную озабоченность «разоблачениями» и «раскрытиями» см.: *Tsvian Y.* Media Fantasies and Penetrating Vision: Some Links Between X-rays, the Microscope, and Film // The Laboratory of Dreams: the Russian Avant-Garde and Cultural Experiment / Ed. by J. Bowlt, O. Matich. Stanford, 1996. P. 81-99.

<sup>72</sup> *Arendt H.* The Origins of Totalitarianism. New York, 1973. P. 361, 326; см. также: *Geyer M.* The Stigma of Violence, Nationalism, and War in Twentieth Century Germany // German Studies Review.

1992. P. 75—100. О соотношении «промывки мозгов» и цели тотальной интеграции в японском случае см.: *Mitchell R. H.* Thought Control in Prewar Japan. Ithaca: NY, 1976.

<sup>73</sup> Образцом формальной организации — в противоположность текущим или периодическим кампаниям по мобилизации — была Советская лига гражданской обороны, основанная в 1927 г. и названная Обществом Друзей Обороны и Авиационно-химического строительства (Осоавиахим). Декларируемое Обществом членство (13 млн в 1930-е гг.) критиковалось за «втирание очков», но эта организация имела значительный персонал и контакты с локальными обществами (см.: *Odom W. E.* The Soviet Volunteers: Modernization and Bureaucracy in a Public Mass Organization. Princeton, 1973). Осоавиахим был распущен в 1948 г. Три организации-наследника были объединены в 1952 г. в одну, менее громоздкую, со сходными целями — ДОСААФ.

<sup>74</sup> *Sartori R.* Stalinism and Carnival: Organization and the Aesthetics of Political Holidays // The Culture of the Stalin Period / Ed. by H. Günther. New York, 1990. P. 41-77; см. также: *Pétron K.* 'Life has Become More Joyous, Comrades': Politics and Culture

300

in Soviet Celebrations, 1934-1939 / Ph. D. dissertation. Univ. of Michigan, 1994.

<sup>75</sup> Особое впечатление на Лайонза произвели краткие лозунги — такие как «Пять в четыре», которые, как он заметил, сразу ассоциировались с пятилетним планом и его досрочным выполнением. Он оценивал их как «такие же эффективные, что и наши „пять за четыре“ для зубной пасты» (см.: *Lyons E.* Modern Cartouche. New York, 1935. P. 209).

<sup>76</sup> Еще один из числа главных аргументов *Magnetic Mountain* (см. прим. 69) сводится к тому, что власть авторитарного государства — независимо от того, сколь масштабные политические репрессии оно может организовать, — наиболее эффективна, когда она воспроизводится в повседневной жизни и идентичностях людей. По этому поводу см. изобретательный анализ: *Gross J. T.* Revolution from Abroad: The Soviet Conquest of Western Ukraine and Western Belorussia. Princeton, 1988.

<sup>77</sup> Женское избирательное право было введено в Веймарской Германии в 1928 г., во Франции и Японии в 1945 г. и в Италии — в 1946 г.

<sup>78</sup> *Wood E.* The Baba and the Comrade: Gender and Politics in Revolutionary Russia. Bloomington, 1997. О противоречиях между «романтическими» и «рационалистическими» акцентами в партийной пропаганде на женщин см.: *Atwood L.* Creating the New Soviet Woman: Women's Magazines as Engineers of Female Identity. New York, 1999; см. также: *Chatterjee Ch.* Celebrating Women: International Women's Day in Russia and the Soviet Union, 1909-1939 / Ph. D. dissertation. Indiana Univ., 1995.

<sup>79</sup> *Roberts M. L.* Civilization Without Sexes: Reconstructing Gender in Postwar France, 1917—1927. Chicago, 1994. Робертс ограничивается [рассмотрением] того, что она называет «символической работой» образов, и не изучает «настоящую жизнь» мужчин и женщин (так, например, она анализирует тексты некоторых законов, но не их реальное применение). См. также: *Downs L.* Manufacturing Inequality: Gender Division in the French and British Metalworking Industries, 1914-1939. Ithaca: NY, 1995; *Kent S. K.* Making Peace: the Reconstruction of Gender in Interwar Britain. Princeton, 1993.

<sup>80</sup> *De Grazia V.* How Fascism Ruled Women: Italy, 1922-1945. Berkeley, 1992. P. 7.

<sup>81</sup> См. очерки Margit Nagy, Barbara Molony, Miriam Silverberg, and Yoshiko Miyake в: *Recreating Japanese Women, 1600—1945* / Ed. by G. L. Bernstein. Berkeley, 1991. P. 199-295. О тендер-

301

ной природе категории «современный» (*mōdan*) в межвоенной Японии см.: *Silverberg M.* The Café Waitress Serving Modern Japan // *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan* / Ed. by St. Vlastos. Berkeley, 1998. P. 208-25.

<sup>82</sup> *Pedersen S.* Family, Dependence, and the Origins of the Welfare State: Britain and France 1914-1945. New York, 1993. Книга Педерсен вышла в период «ответного удара» против феминизма в Соединенных Штатах в 1980-е и в начале 1990-х гг.

<sup>83</sup> *Goldman W. Z.* Women, the State, and Revolution: Soviet Family Policy and Social Life, 1917-1936. New York, 1993. Ср.: *Hoffman D. L.* Mothers in the Motherland: Stalinist Pronatalism in its Pan-European Context // *J. Soc. Hist.* 2000. Vol. 34, N 1 (в печати) и: *Ilic M.* Women Workers in the Soviet Interwar Economy: From «Protection» to «Equality». New York, 1999.

<sup>84</sup> *De Grazia V.* How Fascism Ruled Women... P. 7.

<sup>85</sup> *Conway M.* Catholic Politics in Europe 1918—1945. London and New York, 1997; см. также: *Whitney S. B.* The Politics of Youth: Communists and Catholics in Interwar France / Ph. D. dissertation, Rutgers Univ., 1994.

<sup>86</sup> *Mosse G. L.* Nationalization... P. 72.

<sup>87</sup> В Британии бюро правительственной информации и поддерживаемые [правительством] рекламные кампании (за сексуальное образование, потребление молока и др.) в конце концов стали рассматриваться как средства легитимного движения к демократии. Но сама либеральная демократия редко «продавалась» остальному миру в качестве лучшего образа жизни (см.: *Grant M.* Propaganda and the Role of the State in Interwar Britain. Oxford, 1994).

<sup>88</sup> О воспроизводстве политических делений в культуре см.: *Jackson J.* The Popular Front in France: Defending Democracy, 1934-1938. New York, 1988.

<sup>89</sup> *Bailes K. E.* The American Connection: Ideology and the Transfer of Technology to the Soviet Union, 1917—41 // *Compar. Stud. in Soc. and Hist.* 1981. Vol. 23, N3. P. 421-28; см. также: *Brooks J.* The Press and its Message:

Images of America in the 1920s and 1930s // Russia in the Era of NEP / Ed. by A. Rabinowitch, R. Stites. Bloomington, IN, 1991. P. 231-53.

<sup>90</sup> *Moore B.* Soviet Politics — the Dilemma of Power: The Role of Ideas in Social Change. Cambridge, MA, 1950. P. 403; см. также: *Gelb M.* Mass Politics under Stalin: Party Purges and Labor Productivity Campaigns in Leningrad, 1928—1941 / Ph. D. dissertation. Univ. of California, Los Angeles, 1987. Ср.:

302

*Bauer R. A., Inkeles A., and Kluckhohn C.* How the Soviet System Works: Cultural, Psychological, and Social Themes. Cambridge, MA, 1956.

<sup>91</sup> *Kasza G. J.* The Conscripted Society: Administered Mass Organizations. New Haven, 1995. Япония — единственная среди диктатур — не имела однопартийной системы на базе массовой организации (до номинального слияния [партий] в 1940 г.), а ее император никогда не был диктатором в «императорской системе». Но японское государство смогло осуществить далеко идущую координацию (Gleichschaltung) бизнеса и организационных структур в рамках «контрольных ассоциаций», а фермеров, молодежи, женщин и художников — в «патриотических ассоциациях». И все же Каза возражает против отождествления «управляемых массовых организаций» с государством. Ср. также: *Brooker P.* The Faces of Fraternalism: Nazi Germany, Fascist Italy, and Imperial Japan. Oxford, 1991. См. анализ японских усилий по структурному сближению с политической системой нацистского образца (около 1940 г.) и сложных конфликтов внутри японской элиты на всем протяжении авторитарного периода в: *Berger G. M.* Parties out of Power in Japan, 1931—1941. Princeton, 1977.

<sup>92</sup> Послевоенные опросы советских эмигрантов показали, что «мобилизация» (скромно определенная как участие в митингах) становилась все реже (см.: *Zimmerman W.* Mobilized Participation and the Nature of the Soviet Dictatorship // Politics, Work, and Daily Life in the USSR: A Survey of Former Soviet Citizens / Ed. by J. R. Millar. New York, 1987. P. 332-53).

<sup>93</sup> *Ford H.* Mass Production // Encyclopedia Britannica. 13th éd. Vol. 15. P. 38-41.

<sup>94</sup> Например, самая знаменитая [из популяризаций]: *Patten S. N.* The New Basis of Civilization. New York, 1907; *Kyrk H.* A Theory of Consumption. Boston, New York, 1923. Виктория Де Грация пишет о «фордистском» типе потребления в Америке за несколько десятилетий до наступления фордизма (см.: *De Grazia V.* Changing Consumption Regimes in Europe, 1930—1970 // Getting and Spending: European and American Consumer Societies in the Twentieth Century / Ed. by S. Strasser et al. New York, 1998. P. 59-83; см. также: *Olney M. L.* Buy Now, Pay Later: Advertising, Credit, and Consumer Durables in the 1920s. Chapel Hill, 1991).

<sup>95</sup> *Cohen.* The New Deal State and the Making of Citizen Consumers // Getting and Spending. P. 111-26 (цит. см. с. 119).

303

<sup>96</sup> *Marchand R.* Advertising the American Dream: Making Way for Modernity 1920-1940. Berkeley, 1985; см. также: *Horowitz D.* The Morality of Spending: Attitudes toward Consumer Society in America, 1875-1940. Baltimore, 1985; *Strasser S.* Satisfaction Guaranteed: The Making of the Mass Market. New York, 1989; *hears T. J. J.* Fables of Abundance: A Cultural History of Advertising in America. New York, 1994.

<sup>97</sup> Возможно, наилучшее краткое изложение [истории] межвоенной Америки см.: *Johnson P.* Modern Times: The World from the Twenties to the Nineties. New York, 1991. Ch. 6. The Last Arcadia; см. также: *Kennedy D. M.* Freedom from Fear: The American People in Depression and War, 1929—1945. New York, 1999.

<sup>98</sup> *Dizikes J.* Britain, Roosevelt, and the New Deal: British Opinion, 1932—1938. New York, 1979. Об осмотрительности в использовании Америкой ее могущества в первые годы депрессии см.: *Costigliola F.* Awkward Domination: American Political, Economic, and Cultural Relations with Europe, 1919—1933. Ithaca: NY, 1984; *Jarvie I.* Hollywood's Overseas Campaign: the North Atlantic Movie Trade, 1920-1950. New York, 1992.

<sup>99</sup> Исключительные цитаты можно найти в имевшей большой резонанс книге Жоржа Дюамеля (см.: *Duhamel G.* Scènes de la vie future. Paris, 1931) — лауреата большой премии Французской Академии. Книга была переведена как: America: the Menace; Scenes from the Life of the Future. Boston, 1931. О Франции см. также: *Martin M.* Structures de société et consciences rebelles: les résistances a la publicité dans la France de l'entre-deux-guerres // Le mouvement social. 1989. Т. 146. P. 27-48 и *Furlough E.* Selling the American Way in Interwar France: Prix Uniques and the Salon des Arts Menagers // Journal of Soc. Hist. 1993. Vol. 26. N3. P. 491—519. Шире — о континентальной Европе см.: *De Grazia V.* Mass Culture and Sovereignty: the American Challenge to European Cinema, 1920-1960 // J. Modern Hist. 1989. Vol. 61, N 1. P. 53—87 и Cultural Transmissions and Receptions: American Mass Culture in Europe / Ed. by R. Kroes et al. Amsterdam, 1993.

<sup>100</sup> *Rodgers D. T.* Atlantic Crossings: Social Politics in a Progressive Age. Cambridge, MA, 1998. Роджерс отмечает, что «среди ключевых игроков североатлантической экономики депрессия породила постепенно становившееся обыденным наблюдение за политикой друг друга и широкий набор общих реакций» (с. 416—417). Однако он также свидетельствует о том, что

304

«ни одна из наций североатлантической экономики не дала столь мощного современного ответа на мировую депрессию 1930-х гг., каким был Новый курс в Америке... На этом фоне европейские прогрессисты 1930-х гг. справлялись с тяжелыми временами с большим трудом» (с. 411).

<sup>101</sup> Восхищение многими сторонами [жизни] СССР в нацистской среде можно было обнаружить и среди высших сановников режима. Оно пережило безоговорочное осуждение иудео-большевизма. Например, Йозеф Геббельс, министр пропаганды гитлеровской антисемитской политики, публично нахваливал фильм Сергея Эйзенштейна (чьи родители были крещеными, но, по нацистской классификации, он считался

евреем) «Броненосец Потемкин» (1926) за его передовую кинотехнику (см.: *Bollenbeck G.* Tradition, Avantgarde, Reaktion: deutsche Kontroversen um die kulturelle Moderne 1880—1945. Frankfurt am Main, 1999).

<sup>102</sup> *De Grazia V.* Nationalizing Women: The Competition between Fascist and Commercial Cultural Models in Mussolini's Italy // *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective* / Ed. by V. De Grazia. Berkeley, 1996. P. 337-58.

<sup>103</sup> В Италии натуральное потребление достигало 33 % валового национального продукта. В Германии число городских семей с земельными участками выросло за межвоенный период (см.: *De Grazia V.* Establishing the Modern Consumer Household // *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective* / Ed. by V. De Grazia. Berkeley, 1996. P. 151-61).

<sup>104</sup> Радио пришло в 50 % британских домохозяйств за десятилетие и в 80 % — менее чем за двадцать лет (см.: *Bowden S., Offen A.* The Technological Revolution that Never Was: Gender, Class, and the Diffusion of Household Appliances in Interwar England // *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective* / Ed. by V. De Grazia. Berkeley, 1996. P. 244-74).

<sup>105</sup> *Wyrwa U.* Consumption and Consumer Society: A Contribution to the History of Ideas // *Strasser S. et al.* Getting and Spending. P. 431—447. Бум в немецком потреблении наступил вскоре после второй мировой войны.

<sup>106</sup> *Grichenko Wells L.* The Role of Advertising in the Soviet Union / Ph. D. dissertation. Univ. of Tennessee, 1992; *Барнс Р.* Общественная психология в США и СССР в 20—30-х годах в свете теории потребления // *Вопр. истории.* 1995. №2. С. 133—137; *Cox R.B.* The Creation of the Socialist Consumer: Advertising, Citizenship and NEP / Ph. D. dissertation. Indiana Univ., 1999

305

(была мне недоступна); см. также: *Kiaer Ch.H.* The Russian Constructive «Object» and Revolutionizing of Everyday Life, 1921—1929 / Ph. D. dissertation. Univ. of California, Berkeley, 1995 и *West S.* Constructing Consumer Culture: Advertising in Imperial Russia to 1914 / Ph. D. dissertation. Univ. of Illinois at Champaign-Urbana, 1995.

<sup>107</sup> *Hessler J.* Culture of Shortages: A Social History of Soviet Trade, 1917-1953 / Ph. D. dissertation. Univ. of Chicago, 1996; *Randall A.* The Campaign for Soviet Trade: Creating Socialist Retail Trade in the 1930s / Ph. D. dissertation. Princeton Univ., 2000.

<sup>108</sup> *Осокина Е.* За фасадом «Сталинского изобилия»: распределение и рынок в снабжении населения в годы индустриализации, 1927-1941. М., 1998.

<sup>109</sup> *Roberts.* Civilization Without Sexes; *De Grazia V.* How Fascism Ruled Women.

<sup>110</sup> Как писал Джеффри Бест, воинская повинность была объявлена всеобщей, но во Франции половина призывников второго года была привлечена к нестроевой службе. В то же время в России две трети населения, обладающего избирательным правом, были освобождены от воинской повинности, а в Германии более половины возможных призывников не попадали в войска. Правительства были просто не подготовлены (и в любом случае не могли себе позволить) к тому, чтобы провести полную мобилизацию, о которой они объявили. (см.: *Best P.J.* The Militarization of European Society, 1870-1914 // *The Militarisation of the Western World* / Ed. by J. Jillis. New Brunswick, 1989. P. 13-29).

<sup>111</sup> *Geyer M.* The Militarisation of Europe, 1914-1945 // *Gillis*, op. cit., P. 65—102; цит. на с. 65, 101. Гейер объясняет, что понимание «милитаризма» как проблемы живучести довоенных элит затемняет характер милитаризации в XX в. Уже не только юнкеры, но и нацисты сошли со сцены, и тем не менее после второй мировой войны европейские общества создали еще более крупные вооруженные силы и военно-промышленные комплексы. Мы можем к этому добавить, что даже в Соединенных Штатах, где военные расходы сократились с 28 до 15 % национального валового продукта между 1913 и 1940 гг., планирование, обеспечение и экономическая мобилизация ради войны не стояли на месте, особенно после изучения правительством состояния военной промышленности в 1934—1936 гг.

<sup>112</sup> *Holquist P.* 'Information is the Alpha and Omega of our Work': Bolshevik Surveillance in its Pan-European Context // *J. of*

306

*Modern Hist.* 1997. N 69. P. 415-50. Эрик Лор показал, что государственная экспроприация частной собственности, обычно связываемая с большевиками, началась во время войны и касалась предприятий, принадлежавших иностранным подданным (особенно немцам), и что многие из тех, кто проводил конфискацию, продолжали заниматься этим в 1918 г. и позже (см.: *Lohr* Enemy Alien Politics within the Russian Empire during World War I / Пересмотр. и испр. рук. диссертации. 2000 (с любезного разрешения автора)).

<sup>113</sup> Дэвид Кру утверждает, что «Веймарское государство социального обеспечения черпало вдохновение не столько в твердой вере в социальный прогресс, как это описывает Пойкерт, сколько в отчаянной потребности Германии в „социальной реконструкции“ после пережитых ею войны, поражения, революции и инфляции». Разумеется, эти мотивации не являются взаимоисключающими (см.: *Crew D.* The Ambiguities of Modernity: Welfare and the German State from Wilhelm to Hitler // *Society, Culture, and the States in Germany, 1870-1930* / Ed. by G. Eley. Ann Arbor, 1996. P. 319-44, цит. на с. 325—26). Пойкерт возлагает вину за падение Веймарской республики, в частности, на те ожидания, которые она не смогла оправдать. Вместе с тем в другом месте он утверждал, что и нацизм пробудил надежды, которые не смог превратить в реальность (см.: *Peukert D.* Inside Nazi Germany... P. 46, 73-76).

<sup>114</sup> *Bessel R.* Germany after the First World War. Oxford, 1993. P. 5, 169-96; *Peukert D.* The Weimar Republic: The Crisis of Classical Modernity. New York, 1992. Пойкерт показывает, что государственное социальное обеспечение в период Веймарской республики было бюрократизированным и анонимным, многие цели



имели схематичный характер, а негосударственные, в особенности религиозные, благотворительные организации усиленно старались восполнить существовавшие пробелы.

<sup>105</sup> State Economy, and Society in Western Europe 1815—1975 / Ed. by P. Flora et al. London, 1983. Vol. 1. См. в особенности таблицы с датами введения социального страхования в каждой западноевропейской стране (с. 454) и динамику его распространения (с. 460—461); см. также: *Johnson*. Modern Times... P. 14-15.

<sup>106</sup> *Madison B. A.* Social Welfare in the Soviet Union. Stanford, 1968; см. также: *Rubinow I. M.* Studies in Workmen's Insurance: Italy, Russia, Spain / Ph. D. dissertation. Columbia Univ., 1911 и *Best P. J.*

307

The Origins and Development of Insurance in Imperial and Soviet Russia / Ph. D. dissertation. New York Univ., 1965. Бест отмечает, что советское государство уничтожило частное страхование (после года нерешительных колебаний), но вскоре было вынуждено воссоздать различные страховые системы. В 1921 г. власти издали декрет о введении страхования от пожаров, больных животных, потерь урожая и транспортных происшествий. Также было разрешено добровольное частное страхование. После того как кампания за индустриализацию вызвала к жизни систему социальных гарантий, а частное страхование было ликвидировано, нэповская система государственного страхования (Госстрах) стала служить главным образом населению, занятому в сельском хозяйстве. Бест, указывая на сходство между госстраховскими актуариями, работниками рекламы, гонорарными работниками и торговым персоналом, утверждает, что страховка в Советском Союзе, в сущности, была «капиталистической» по своему характеру.

<sup>117</sup> См.: The Bolshevik Revolution 1917—1918: Documents and Materials / Ed. by J. Bunyan, H. H. Fisher. Stanford, 1961. P. 308.

<sup>118</sup> *Dewar M.* Labour Policy in the USSR 1917-1928. London, 1956; *Minkoff J.* The Soviet Social Insurance System since 1921 / Ph. D. dissertation. Columbia Univ., 1959.

<sup>119</sup> *Rimlinger G. V.* Welfare Policy and Industrialization in Europe, America, and Russia. New York, 1974. P. 260-69.

<sup>120</sup> *Abrahamson R.* The Reorganization of Social Insurance Institutions in the U. S. S. R. // Intern. Labour Rev. 1935. Vol. 31.

<sup>121</sup> *Minkoff*. The Soviet Social Insurance System... P. 25-28.

<sup>122</sup> При Хрущёве уровень социальных пособий существенно вырос, но и тогда цель состояла в стимулировании производительности труда и подавлении текучести кадров (см.: Социальное обеспечение в СССР: Сборник официальных материалов. М., 1962; см. также: *Schlesinger R.* The New Pension Law // Sov. Stud. 1957. Vol. 8, N 3. P. 307-20.

<sup>123</sup> *Madison B. A.* Social Welfare... P. 49.

<sup>124</sup> *Rimlinger G. V.* The Trade Union in Soviet Social Insurance: Historical Development and Present Functions // Industr. and Labor Relat. Rev. 1961. Vol. 24, №3. P. 397-418. Комиссариат Социального Обеспечения (Наркомсобес) нес ответственность только за опеку и долгосрочное вспомоществование. Большая часть пособий — от пособий по нетрудоспособности до оплачиваемого отпуска — стала распространяться через профсоюзы и ими регулироваться. В середине 1930-х гг.

308

профсоюзы были освобождены от ответственности за медицинское обслуживание, поскольку в качестве [конституционного] права оно стало скорее частью общего бюджета правительства, чем бюджета социального страхования. В 1937 г. профсоюзы передали пенсии по старости в ведение комиссариата социального обеспечения, в то же время сохранив за собой основную массу расходов на социальное обеспечение. Комиссариаты социального обеспечения были учреждениями республиканского уровня. Управление профсоюзами (ВЦСПС) было всесоюзным.

<sup>125</sup> *Pedersen*. Family, Dependence. Ее исследование в основном посвящено выработке политического курса. Социально-исторические зарисовки женщин, мужчин и детей, бывших мишенью политических технологов, и их реакций редки. Ср.: *Thane P.* Women in the British Labour Party and the Construction of State Welfare, 1906-1939 // Mothers of a New World: Maternalist Politics and the Origins of Welfare States / Ed. by S. Koven, S. Michel. New York, 1993. P. 343—77. Мнение о матерналистских влияниях на «новый курс» см.: *Mink G.* The Wages of Motherhood: Inequality in the Welfare State, 1917-1942. Ithaca, NY, 1995.

<sup>126</sup> *Horn D. G.* Social Bodies: Science, Reproduction, and Italian Modernity. Princeton, 1994. Кампании против контрацепции в Италии поставили проблему контроля над рождаемостью в центр общественного интереса. В то же время многие высшие руководители оказались в центре внимания из-за отсутствия потомства.

<sup>127</sup> *De Grazia V.* How Fascism Ruled Women. В ее исследовании Италия сильно напоминает католическую Францию: отсутствует насильственная стерилизация (которую практиковали нацисты), но есть «исправительные» налоги на холостяков и за бездетность, ограничения на использование контрацептивов и запрет на аборт. Но если в Италии гомосексуальность была поставлена вне закона, то во Франции этого не было.

<sup>128</sup> Дэвид Кру дает хороший обзор дискуссии о тендере и социальном обеспечении, не предлагая каких-либо решений (см.: *Crew D.* Ambiguities of Modernity).

<sup>129</sup> Другими шагами были закон о защите матери и ребенка (1937) и закон о национальном страховании здоровья (1938). Наиболее далеко идущей практической мерой был закон о военной помощи (1937) (см.: *Garon S.* Molding Japanese Minds: the State in Everyday Life. Princeton, 1997; см. также: *Uno K.* Passages to Modernity: Motherhood, Childhood, and Social Reform in Early Twentieth Century Japan. Honolulu, 1999).

309

<sup>130</sup> *Beck H.* The Origins of the Authoritarian Welfare State in Prussia: Conservatives, Bureaucracy, and the Social Question, 1815—70. Ann Arbor, 1995.

<sup>131</sup> *Horn D.* Social Bodies...

<sup>132</sup> Джордж Штайнмец, который очерчивает четыре парадигмы социального регулирования, показывает, что огосударствление социального обеспечения не была однонаправленным процессом (см.: *Steinmetz G.* Regulating the Social: The Welfare State and Local Politics in Imperial Germany. Princeton, 1993).

<sup>133</sup> Канцлер фон Папен, например, обвинял своих предшественников в том, что они «созданием своего рода государства социального обеспечения» — этого кошмарного бремени и извращения нормального управления — привели к «моральному истощению» (см.: *Dokumente zur deutschen Verfassungs-geschichte / Ed. by E. Hunber.* Stuttgart, 1966. Vol. 3. P. 486).

<sup>134</sup> *Beveridge W. H.* Social Insurance and Allied Services. New York, 1942. Беверидж пошел гораздо дальше своих полномочий на проведение технической реформы социального страхования и очертил общее видение правительственных обязательств по освобождению от нищеты.

<sup>135</sup> *Flora P., Heidenheimer A. J.* The Historical Core and Changing Boundaries of the Welfare State // The Development of the Welfare State in Europe and America / Ed. by P. Flora, A. J. Heidenheimer. New Brunswick, London, 1981. P. 17—34.

<sup>136</sup> *Myrdal A.* Nation and Family: The Swedish Experiment in Democratic Family and Population Policy. New York, 1941. Мирдал, подобно многим другим европейцам, посетила Америку, чтобы своими глазами увидеть, как работает знаменитый Новый курс. Один историк подсчитал, что общие затраты Америки на программы занятости населения и пособия по безработице в 1930-х гг. превратили страну в самый щедрый — по социальным расходам — режим того времени (6.31 % национального валового продукта в 1938 г. в сравнении с 5.59 % в Германии и 5.01 % в Британии). Но этот историк не пытался (или ему было довольно трудно) провести параллель с советскими показателями: «занятость населения» (55 % расходов на социальные нужды в США) была там почти всеобщей (см.: *Amenta E.* Bold Relief: Institutional Politics and the Origins of Modern American Social Policy. Princeton, 1998.)

<sup>137</sup> Единственным исключением является Римлингер (см.: *Rim-linger.* Welfare Policy...).

310

<sup>138</sup> *Amenta E.* Bold Relief... P. 247-48; *Rodgers.* Atlantic Crossings... P. 485—501. Впоследствии Беверидж был крайне смущен тем, что его провозгласили архитектором государства всеобщего благосостояния (см.: *Bruce M.* The Coming of the Welfare State. London, 1961 и *Harris J.* William Beveridge: A Biography. Oxford, 1977).

<sup>139</sup> *Tiander K.* Das Erwachen Osteuropas: die Nationalitätenbewegung und Russland der Weltkrieg. Erinnerungen und Ausblicke. Vienna; Leipzig, 1934; *Borys J.* The Sovietization of the Ukraine, 1917—1923: The Communist Doctrine and Practice of National Self-Determination, rev. éd. Edmonton, 1980.

<sup>140</sup> *Werth P.* Non-Russians on 'Russification': Religious Conversion, Indigenous Clergy, and Negotiated Assimilation in Late-Imperial Russia. Статья представлена в Принстонском университете в феврале 2000 г.

<sup>141</sup> *Rich N.* Hitler's War Aims. New York, 1974. 2 vols; *Milward A. S.* War, Economy, and Society, 1939-1945. London, 1977; The Japanese Wartime Empire, 1931 — 1945 / Ed. by P. Duus et al. Princeton, 1996. До 1931 г. японский империализм учился и заимствовал из европейских образцов. В то же время вынашивались идеи о замене Китая в качестве азиатского «срединного царства» [Японией] (см.: *Gann L. H.* Western and Japanese Colonialism: Some Preliminary Comparisons // The Japanese Colonial Empire, 1895-1945 / Ed. by R. H. Meters, M. Peattie. Princeton, 1984. P. 497—525; *Beasley W. G.* Japanese Imperialism, 1894-1945. Oxford, 1987).

<sup>142</sup> *Hirsch F.* Empire of Nations: Colonial Technologies and the Making of the Soviet Union, 1917-1939 / Ph. D. dissertation. Princeton Univ., 1998; см. также: *Martin T.* An Affirmative Action Empire: Ethnicity and the Soviet State, 1923-1938 / Ph. D. dissertation. Univ. of Chicago, 1996.

<sup>143</sup> *Liber G. O.* Soviet Nationality Policy, Urban Growth, and Identity Change in the Ukrainian SSR 1923-1934. New York, 1992. P. 32-33. Об Эстонии см.: *Aun K.* The Cultural Autonomy of National Minorities in Estonia // Yearbook of the Estonian Learned Society in America. 1951—53. Vol. 1. P. 26—41. Исследования Советской Украины в период между войнами могли бы выиграть от сравнений с Польшей (см.: *Horak S.* Poland and Her National Minorities, 1918-1939. New York, 1961; *Vvytsky S., Baron S.* Western Ukraine under Poland in Ukraine: A Concise Encyclopedia, I. Toronto, 1963. P. 833-50; *Motyl A.J.* Ukrainian Nationalist Political Violence in Inter-War Poland, 1921-1939 // East

311

Europ. Quart. 1985. Vol. 19, N 1. P. 45-55; *Stachura P.* National Identity and the Ethnic Minorities in Early Inter-War Poland // Poland between the Wars. New York, 1998. P. 60-86).

<sup>144</sup> *Livezeanu I.* Cultural Politics in Greater Romania: Regionalism, Nation Building, and Ethnic Struggle, 1918-1930. Ithaca, 1995. Ср. с Молдавией, основанной в 1924 г. и расширенной в связи со второй мировой войной: *Dima N.* From Moldova to Moldova: The Soviet-Romanian Territorial Dispute. New York, 1991 и *King Ch.* The Moldovans: Romania, Russia, and the Politics of Culture. Stanford, 2000.

<sup>145</sup> Ataturk and the Modernizaiton of Turkey / Ed. by J. M. Landua. Boulder, CO, 1984; *Brockett G. D.* Collective Action and the Turkish Revolution: Towards a Framework for the Social History of the Ataturk Era, 1923-1928 // Turkey before and after Ataturk: Internal and External Affairs / Ed. by S. Kedourie. London and Portland, OR, 1999. P. 44-66.

<sup>146</sup> Ataturk and the Modernizaiton of Turkey...; *Brockett G. D.* Collective Action and the Turkish Revolution... P. 44—66. См. также: *Northrop D. T.* Uzbek Women and the Veil: Gender and Power in Stalinist Central Asia / Ph. D. dissertation. Stanford Univ., 1999. В Турции было запрещено ношение фесок, но разрешалась паранджа, хотя Ататюрк публично высказывал неодобрение по этому поводу. В 1830-м г. «тюркификация» страны все

- больше вращалась вокруг тюркской «расы», [идея которой] подкреплялась теориями о тюрках центральной Азии как прародителях всей цивилизации (см.: *Keydar C.* The Ottoman Empire // After Empire: Multiethnic Societies and Nation-Building. The Soviet Union and the Russian, Ottoman, and Habsburg Empires / Ed. by K. Barkey, M. von Hagen. Boulder, 1997. P. 30-44; *Mardin S.* The Ottoman Empire // Ibid. P. 115-29).
- <sup>147</sup> *Lenczowski G.* Russia and the West in Iran, 1918-1948: A Study in Big-Power Rivalry. Ithaca, NY, 1949.
- <sup>148</sup> *Young L.* Japan's Total Empire: Manchuria and the Culture of Wartime Imperialism. Berkeley, 1998, цит. на с. 303. В массовую эмиграцию вылилось переселение в Маньчжоу-го более чем 300 000 крестьян, что аналогично потоку итальянских крестьян в Ливию в 1930-е гг. (см.: *Segré C.* The Fourth Shore: The Italian Colonization of Libya. Chicago, 1974). О межвоенной миграции внутри Советского Союза, в особенности о миграции этнических русских в другие республики, см.: *Simon G.* Nationalism and Policy towards the Nationalities in the Soviet Union: From Totalitarian Dictatorship to Post-Stalinist Society. Boulder, CO, 1991. P. 118-25.
- <sup>149</sup> *Robinson M.* 1) Broadcasting, Cultural Hegemony, and Colonial Modernity in Korea, 1924—1945 // Colonial Modernity in Korea / Ed. by G. Shin, M. Robinson. Cambridge, MA, 1999. P. 52-69; 2) Mass Media and Popular Culture in 1930s Korea: Cultural Control, Identity, and Colonial Hegemony // Korean Studies: New Pacific Currents / Ed. by D. Suh. Manoa, 1999. P. 59-82. <sup>150</sup> *Brooks B.J.* Peopling the Japanese Empire: The Koreans in Manchuria and the Rhetoric of Inclusion // Japan's Competing Modernities: Issues in Culture and Democracy 1900—1930 / Ed. by S. Minichiello. Manoa, 1998. P. 25-44.
- <sup>151</sup> *Castillo G.* Peoples at an Exhibition: Soviet Architecture and the National Question // Socialist Realism without Shores / Ed. by Th. Lahusen, E. Dobrenko. Durham, NC, 1997. P. 91-119; см. также: *Паперный В.* Культура два. 2-е изд. М., 1996 и *Gambrellj.* The Wonder of the Soviet World // New York Rev. of Books. 1994. Vol. 22. December. P. 30-35.
- <sup>152</sup> Памятник народному хозяйству: ВДНХ исполнилось 60 лет // Коммерсант. 1999. 30 июля.
- <sup>153</sup> Кастилло перегибает палку, рассматривая Советский Союз как мир в себе, и упускает возможность сравнения советской архитектуры с WPA или нордическими мотивами, описанными в прим. 24; см. также: *Lebovics H.* True France: The Wars over Cultural Identity, 1900-1945. Ithaca, 1992 и *Marshall D. B.* The French Colonial Myth and Constitution Making in the Fourth Republic. New Haven, 1973.
- <sup>154</sup> *Tipps D. C.* Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective // Compar. Stud. in Soc. and Hist. 1973. Vol. 15, N 2. P. 199-226; *Pletsch C.* The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950—1975 // Ibid. 1981. Vol. 23, N 2. P. 565-90.
- <sup>155</sup> *Schapiro L.* Totalitarianism. London, 1972; *Gleason A.* Totalitarianism: the Inner History of the Cold War. New York, 1995; *Liebich A.* From the Other Shore: Russian Social Democracy after 1921. Cambridge, MA, 1997.
- <sup>156</sup> *Allen W. Sh.* The Nazi Seizure of Power: the Experience of a Single German Town 1922-1945. New York, 1965, 1984.
- <sup>157</sup> Детально о советской политической системе и ее динамике см. мою книгу: Magnetic Mountain, гл. 7.
- <sup>158</sup> *Kolakowski L.* Communism as a Cultural Formation // Survey. 1985. Vol. 29, N 2. P. 136-48; см. также: *Gross J.* EEPS.
- 313**
- <sup>159</sup> *Mazower M.* Dark Continent: Europe's Twentieth Century. New York, 1999; см. также: *Newman K.J.* European Democracy between the Wars. London, 1970; нем. ориг.— 1965). К силе нацистского вызова и запоздалости британского ответа Мейзонер стал внимательно относиться благодаря изучению опыта Греции во время нацистской оккупации и непосредственно после второй мировой войны.
- <sup>160</sup> *Overy R.J.* War and Economy in the Third Reich. Oxford, 1994.
- <sup>161</sup> Живучесть этого спора очевидна из: *Rossmann M.* National Socialism and Modernization // Bessel. Fascist Italy and Nazi Germany... P. 197-229.
- <sup>162</sup> *Peukert.* The Weimar Republic... P. xiii; *Burleigh M., Wippermann W.* The Racial State: Germany 1933-1945. New York, 1991, цит. на с. 2—4.
- <sup>163</sup> Четверо из шести мыслителей, выбранных для данной книги (Шпенглер, Хайдеггер, Шмитт и Зомбарт), не укладываются в эти рамки (см.: *Herf J.* Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich. New York, 1984). Совершенно противоположную аргументацию см.: *Bauman Z.* Modernity and the Holocaust. Ithaca, 1989.
- <sup>164</sup> По поводу того, что можно было бы назвать проблемой «ил-либеральной субъективности», см.: *Hellbeck J.* Laboratories of the Self: Diaries from the Stalin Era / Ph. D. dissertation. Columbia Univ., 1998.
- <sup>165</sup> *Iriye A.* Power and Culture: the Japanese-American War, 1941— 1945. Cambridge, MA, 1981.
- <sup>166</sup> *Fülöp-Miller R.* The Mind and Face of Bolshevism: An Examination of Cultural Life in Soviet Russia. London and New York, 1927. P. 4.
- <sup>167</sup> *Van Atta D.* The USSR as a 'Weak State': Agrarian Origins of Resistance to Perestroika // World Politics. 1989. Vol. 42, N1. P. 129—49; см. также: *Lindbloom Ch.* Politics and Market. New York, 1977.
- <sup>168</sup> Немалая ирония есть в том, что «теории» массового общества стали особенно популярны в 1950-х гг., когда массовое общество и массовая политика вытеснялись массовым потреблением. Их обзор см.: *Giner S.* Mass Society. New York, 1976; см. также: *Geiger Th.* Die Legende von der Massengesellschaft // Arch. Rechts- und Sozialphilosophie. 1951. Vol. 39, N3. P. 305-53.
- <sup>169</sup> *Stahl K.* British and Soviet Colonial Systems. London, 1951; Seton-Watson H. The New Imperialism. Chester Springs, PA, 1961.

<sup>170</sup> Kolarz W. Russia and Her Colonies. New York, 1953. P. 307-308; Seton-Watson H. The New Imperialism...; Bennigsen A. Coloniza-

314

tion and Decolonization in the Soviet Union // J. Contemp. Hist. 1969. Vol. 4, N 1. P. 141-52.

<sup>171</sup> См. также провидческую работу: Stead W. Th. The Americanization of the World, or, The Trend of the Twentieth Century. New York, 1902. Автор предвидел будущее могущество Соединенных Штатов. Касательно Британской империи, исходя из расовых соображений, он выступал за ее слияние с Соединенными Штатами. В противном случае, предупреждал он, Британия — в то время самая богатая и сильная страна в мире — окажется перед фактом «подавления нас Соединенными Штатами, которые станут центром притяжения англоговорящего мира... и, в итоге, низведения [Британии] до статуса англоговорящей Бельгии» (с. 396).

<sup>172</sup> Как это ни удивительно, Эрик Хобсбоум в своей мировой истории XX в. почти полностью обходит стороной Соединенные Штаты. Однако среди главных событий истории XX в. были не только неожиданные подъем и падение советского социализма и Советского Союза, не только основанное на насилии и в итоге остановленное разрастание Германии и Японии, сменившееся их мирным процветанием, не только первоначальное расширение и долгий конец Британской и Французской империй, но и грандиозный колосс Соединенных Штатов (см.: Hobsbawm E. The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991. New York, 1994; Gambrell J. The Wonder of the Soviet World // New York Rev. of Books. 1994. Vol. 22. December. P. 30-35).

## К ВОПРОСУ О ЖЕНСКОМ УДОВОЛЬСТВИИ: СЕКСУАЛЬНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ. Анна Тёмкина

### Женское удовольствие как «отсутствие»: объяснительные модели

В женских сексуальных биографиях достаточно распространенной является фиксация отсутствия удовлетворения и/или удовольствия в сексуальной жизни. По данным опроса населения в Санкт-Петербурге, оргазм испытывают в большинстве случаев: мужчины — 87, женщины — 46 %; никогда, редко или довольно редко: мужчины — 5, женщины — 36 % (репрезентативный опрос населения Санкт-Петербурга, 1996 г., выборка 2078 человек, — см.: Gronow et al., 1997).

В теоретических подходах есть несколько вариантов объяснения «гендерного разрыва» в сексуальном удовлетворении, к которым относятся биологические, социально-культурные и дискурсивные модели. При этом современным исследователям сексуальности приходится так или иначе определять свою позицию по отношению к критической мысли Фуко и его последователей, которая «принуждает» к рефлексии по поводу участия в проблематизации сексуальности, Фуко воспринимается как создатель «дискурсивности» (Фуко, 1996), вне которой невозможно мыслить феномен сексуальности. Женская сексуальность в теоретических дискурсах предстает как психофизиологическая *инаковость*, как проблема «либерального раскрепощения», как способ достижения субъективности и как невозможность субъективизации *женского-иного*.

«В 19 веке фригидность, безразличие и пониженная сексуальная активность женщин считалась биологически нормальным» (Кон, 1988. С. 228). Оппозиция мужской активности и женской пассивности, посредством которой, в интерпретации Фрейда, обретается «нормальная» женственность, претерпев множественные изменения, часто возвращается в тексты как имплицитное предположение об особенностях биологического строения жен-

316

ского организма и женского характера и вытекающих из них особенностях психосексуального развития. При этом современная сексология разделяет положение о «биологически» нормальной пассивности женщины уже не так явно. Как указывает И. Кон, тезис о (биологически) более позднем созревании эротических реакций у женщин постепенно заменяется тезисом об особенностях психофизиологии, о сложностях женской сексуальности, вытекающей из конституциональных особенностей и/или особенностей индивидуальной биографии и воспитания: «женский оргазм и физиологически, и психологически сложнее мужского, и не все женщины его испытывают... В какой мере это зависит от конституциональных особенностей, а в какой — от условий воспитания и индивидуального опыта (некоторые женщины не испытывают оргазма при половом акте, но переживают его при мастурбации), сказать сложно» (Там же. С. 229).

Социология сексуальности связывает гендерный разрыв с репрессированной «викторианской» сексуальностью до периода «сексуальной революции» и с гендерной асимметрией общественного порядка. Социально-культурные условия придают физиологическим особенностям разные формы, «подавленные» формы сексуальности — при изменении структурных условий — могут быть раскрепощены и трансформированы в иные. Конвенциональной посылкой социологии сексуальности является тезис о том, что «сексуальная революция» (60—70-е гг. на Западе) раскрепощает женскую сексуальность, повышает сексуальную удовлетворенность. Данные опросов, проводимые в Европе и в Северной Америке, иллюстрируют эти тенденции (см., например: Kontula, Naavio-Mannila, 1995). И. Кон указывает, что тенденции сексуальной либерализации являются общемировыми. К ним относятся более раннее сексуальное созревание и пробуждение эротических чувств у подростков и начало сексуальной жизни, социальное и моральное принятие добрачной сексуальности и сожителства, сужение сферы запретного в культуре и рост общественного интереса к эротике, рост терпимости по отношению к необычным, вариантным и девиантным формам сексуальности, увеличение разрыва между поколениями в сексуальных установках,

ценностях и поведении. Либерализация включает также ослабление «двойного стандарта», т. е. разных норм и правил сексуального поведения для мужчин и для женщин, ресексуализацию женщин, которых ранее мораль считала

317

асексуальными, рост значения сексуальной удовлетворенности как фактора удовлетворенности браком (Кон, 1997. С. 177). Сексуальность отделяется от репродукции, она становится автономной и открытой для женщин (Giddens, 1992). Авторы, работающие в данной парадигме, в той или иной степени разделяют «репрессивную гипотезу», т. е. предполагают, что изменения (либерализация) сексуальности имеют контррепрессивный характер.

М. Фуко и его последователи критически относятся к социологическим проектам, способствующим «выведению секса в дискурс» и «контролю за повседневными удовольствиями». Сексуальность, интерпретируемая в духе Фуко, становится «рационализированной», «финализированной», «технизированной», «профессионализированной», ее «стали характеризовать по одному из ее результатов, частому, но не строго необходимому, а именно — по удовольствию, которое она может доставить», в ней ведется постоянный учет сексуального удовольствия (Бежен, 1997. С. 15—16). «Оргазм становится одновременно и почти неизбежным атрибутом и эталоном измерения сексуального удовольствия» (Там же. С. 17). Не имеет смысла повторять известную критику в адрес позитивистских исследований сексуальности со стороны последователей Фуко, однако укажем, что сексуальное удовлетворение как «атрибут и эталон» сексуальности имеет разный смысл для мужчин и для женщин, что часто ускользает от гендерно-нечувствительных исследований и исследователей. Дискурс телесного удовольствия принуждает женщину к нему, но одновременно и препятствует реализации данного принуждения. Сексуальность как социальная практика наделяется теми смыслами, которые предложены и ограничены соперничающими дискурсами, однако, как будет показано далее, ни один из этих дискурсов не является гендерно-индифферентным.

В феминистской литературе феномен «гендерного разрыва» трансформируется в концепт *инаковости* женщины и женской сексуальности. Начиная с Симоны де Бовуар, утверждается, что женщина «познает и выбирает себя в мире, где мужчины заставляют ее принять себя как Другого: ее хотят определить в качестве объекта» (Бовуар, 1997. С. 40), «он - Субъект, он — Абсолют, она — Другой» (Там же. С. 28). Сексуальность женщины *иная*, определяемая как объектная (на русском языке см. также социологическую интерпретацию женской *инаковости* — Голод, 1999,

318

2000; культурологическую — Жеребкина, 1998, 1999, 2000б). В постструктуралистской феминистской литературе — под влиянием исследований власти и сексуальности М. Фуко — сексуальность интерпретируется как результат исторически определенных отношений власти, в рамках которых женский опыт «контролируется посредством определенных, культурно детерминированных образов женской сексуальности» (McNay, 1992. С. 3). Феминистские теоретики, критически переосмыслившие Фуко, Лакана, Дерриду, утверждают, что женская сексуальность невыразима в фалло(ло)гоцентричной (патриархатной) системе. Эта система обращается не к женщинам, что совпадает с тезисом Фуко об античной морали «заботы о себе». Мораль обращена к мужчинам, к тем, у кого есть относительная свобода, а не к женщинам, на которых наложены запреты и которые появляются в такой системе лишь в качестве объектов (Фуко, 1996. С. 294—295). «Мораль, следовательно, мужская, где женщины появляются лишь в качестве объектов или, в лучшем случае, партнеров, которых следует формировать и воспитывать, когда они в твоей власти...» (Там же).

Современные теоретики феминизма постструктуралистского направления (см., например: Люс Иригарэй, 1999) утверждают, что женщина как *другой* остается за пределами фаллологоцентричной системы, в которой она не может быть репрезентирована. «Нельзя ожидать, что женское желание говорит на том же языке, что и мужское; несомненно, женское желание погребено под той логикой, что доминирует на Западе со времен греков» (Там же. С. 66). Женщина в традиционной культуре «определялась через конститутивное отсутствие параметра желания в структуре женской субъективности: она не обладала собственным желанием, но воплощала объект желания для мужского субъекта, для которого параметр желания был конститутивным» (Жеребкина, 2000а. С. 45). Женская субъективность не может быть исследуема в структуре традиционного дискурсивного знания. Инаковость женщины становится препятствием как для репрезентации, так и для анализа сексуальности: средства интерпретации сами «поражены» фаллологоцентричными смыслами, за пределы которых они не могут проникнуть. Именно поэтому современные феминистки критически относятся к «гендерной слепоте» Фуко. «Сексуальность не только в общем и традиционном плане, но также и в дискурсе Фуко конструируется не как гендерно определенная

319

(имеющая мужскую и женскую формы), а просто как мужская. Даже тогда, когда сексуальность пребывает... в женском теле, она предстает как свойство или достояние мужчины» (Лауретис, 2000. С. 356). Пафос феминистской критики сводится к тому, что значимость работ Фуко «ограничена равнодушием к тому, что после него мы могли бы назвать „технологией гендера“ — к техникам и дискурсивным стратегиям, при помощи которых конструируется гендер» (Там же. С. 358).

В соответствии с положениями феминистских теоретиков сексуальность конструируется дискурсивными стратегиями как гендерно определенная — и в этом заключается их главное несогласие с Фуко. Феминистские теоретики так или иначе критикуют тезис о женской сексуальности как конститутивном параметре субъективности. Чтобы выйти из тупика теоретического противоречия потребности в женской репрезентации и ее невозможности, такие французские исследователи, как Люси Иригарэй и Юлия Кристева, предлагают обратиться к новым репрезентациям женских практик и интерпретациям

субъективного опыта телесности, преодолевающим разделение мира на субъекты и объекты и утверждающим независимость *инаковости*.

Параллельно внутри феминизма возникает критика сведения сексуальности к отношениям власти и подчинения, сексуальности рассматриваются как множественные и внутренне иерархизированные. Феминистский дискурс породил новый виток интерпретаций и дебатов о женской сексуальности (Рубин, 1999). «Отношения между феминизмом и сексом являются сложными», — пишет американский антрополог Г. Рубин (1999. С. 42). «Феминистской мысли попросту не хватает углов зрения, взгляд под которыми может представить более полную картину социальной организации сексуальности» (Там же. С. 51). Одна традиция внутри феминизма призывает к женскому сексуальному освобождению (распространяемому и на женщин, и на мужчин). Другая — рассматривает сексуальное освобождение как то, что расширяет привилегии мужчин. Критикуя «антисексуальные» тенденции феминистского дискурса, «воссоздающего весьма консервативную мораль», Рубин утверждает, что «сексуальное освобождение было и продолжает оставаться целью феминизма» (Там же. С. 44).

Итак, проблема женской сексуальности в теоретических дискурсах остается проблемой «сексуальной либерализации», иным

320

образом конструирующей женскую субъективность по сравнению с мужской. С одной стороны, утверждается «недостаточность» раскрепощения женской сексуальности, сопряженная с особыми женскими депривациями, с другой — то, что «принудительность» раскрепощения иная по сравнению с мужской.

Индивидуальный опыт и способы сексуальной идентификации, которые анализируются в данной статье, воспроизводят также теоретическую проблему «недостаточности» и одновременно «невозможности» конституирования женской субъектности через параметры желания/удовольствия. В данном исследовании сексуальность анализируется на двух уровнях — индивидуальном и дискурсивном. Анализ сексуальности на уровне индивидуального опыта показывает, что женская идентичность остается когерентной только при наличии в ней качеств, описываемых в терминах пассивности, зависимости, безответственности, некомпетентности, т. е. при позиционировании себя в качестве объекта мужского действия и желания. Средства сексуальной идентификации женщины формируются в зависимости от «взгляда» и оценки значимого *другого* (мужчины).

Либеральный дискурс «сексуального раскрепощения» конца 80—90-х гг. задает системы референции для интерпретации индивидуального опыта, он принуждает оценивать сексуальную жизнь относительно удовольствия, одновременно заставляя женщину мыслить себя в качестве объекта сексуального взаимодействия.

Задача, которая поставлена в данном исследовании — анализ сексуального опыта, который воспринимается и интерпретируется как непосредственно переживаемый, — не претендует на использование концепции Фуко и следование его методологии. Она лишь отсылает к Фуко своей постановкой и пафосом, а также позволяет критически отнестись к собственному исследовательскому дизайну и полученным результатам. Либеральный дискурс задает дизайн социологических исследований (в том числе и данного проекта), в которых изменения сексуальности связываются с ее «освобождением», критериями чего в числе прочего выступает степень удовлетворенности сексуальными отношениями. Представление об удовольствии как о желаемой ценности разделяется и исследователями, и исследуемыми и выступает в качестве значимой референции гендерной идентичности, формируемой и репрезентируемой в сфере сексуального.

321

## Исследовательская проблема и эмпирические данные

Настоящее исследование женской сексуальности и удовольствия опирается на результаты российско-финского проекта, осуществленного в Санкт-Петербурге в 1996—1997 гг. Эмпирическую базу составляют 25 биографий городских женщин с высшим образованием трех возрастных когорт, полученных методом глубинного фокусированного интервью<sup>1</sup>.

Целью статьи является анализ конструкта удовольствия и его соотношения с женской идентичностью, репрезентируемой в биографиях. Соотношение идентичности и удовольствия рассматривается на двух уровнях — на уровне дискурсивной ситуации и на уровне индивидуального опыта.

Дискурсивная ситуация по отношению к сексуальности меняется в России в конце 80-х гг. Сексуальность становится темой публичного дискурса, в рамках которого озвучивается новая тема телесного удовольствия. В индивидуальном опыте женщин удовольствие переосмысливается как необходимая составляющая сексуальной жизни (биографии). Наличие/отсутствие удовольствия становится значимым компонентом гендерной (женской) идентификации.

Материалы биографий позволяют проанализировать, каким образом меняется отношение к удовольствию в конструкции женской сексуальности.

Удовольствие не являлось специальным предметом данного интервьюирования. Интервью посвящалось широкому спектру вопросов, касающихся сексуальности, и включало следующие темы: детство, студенческие годы, брак, развод, вдовство, параллельные сексуальные отношения, отношения со стабильным партнером (партнерами), задавались вопросы, касающиеся разговоров о сексе с партнером, любви, отношения к адюльтеру, сексуального насилия, сексе под давлением, детского сексуального опыта, ревности, контрацепции, абортов, деторождения, менструации, климакса, венерических заболеваний, контрацепции, сексуальных техник, тела, гомосексуализма.

Описание удовольствия в интервью появляется в разных речевых ситуациях. Почти в половине случаев рассказы об удовольствии и сексуальном удовлетворении являются неспровоцированными, возникшими в повествовании без специальных вопросов интервьюера. В одном случае данный сюжет не обсуждается:

322

интервьюер не задает прямых вопросов, а информантка тему не затрагивает. Примерно в одной трети интервью задавались прямые вопросы, касающиеся сексуального удовлетворения и оргазма, или косвенные (например, *«что самое приятное в сексуальных отношениях»*), в том случае, когда в повествовании возникали тематически близкие сюжеты. В остальных случаях интервьюеры вопросами об удовлетворении задавали новую тему, на которую реагировали отвечающие.

Смысл удовольствия как индивидуального опыта зависит от контекста, в который он помещен в рассказе. Значимые смысловые ряды, т. е. доминирующие темы рассказов, задают рамки интерпретации удовольствия. К таким темам относятся брак—деторождение, чувства, личные отношения, самоутверждение, телесность. В исследовании, ранее осуществленном в рамках данного проекта, мной были выделены следующие сценарии сексуальности: пронатальный (рассказ о сексуальной жизни выстраивается как рассказ о семейной жизни, родах, абортах), романтический (рассказ о любви и чувствах), коммуникативный (рассказ о дружбе), гедонистический (рассказ о телесных взаимодействиях и удовольствиях) (Тёмкина, 1999). Впоследствии был реконструирован еще один сценарий — рыночный (рассказ о сексе как предмете обмена благами).

Для описания удовольствия используются разные речевые приемы. В некоторых случаях (это наиболее характерно для старшей возрастной когорты) описание вызывает затруднения, информантки избегают прямого обсуждения темы, используют слова-эвфемизмы, указательные местоимения и пр., указывают на сложности, которые у них вызывает предмет разговора (*«Мы в советское время рожденные, считая, что секса как такового нет, и женщине стыдно ты-ты-ты»* (58 лет)). В других случаях рассказ об удовольствии вписывался в нарратив об отношениях (в сексуальных отношениях *«самое приятное — когда человек думает о тебе»* (59 лет)), самоутверждении (*«Я ничего не испытала, кроме морального удовлетворения»* (32 года)) и наделялся синонимическим им смыслом. В интервью содержатся и нарративы, фокусируемые на телесном удовольствии, в которых информантки оперируют «сексологической» лексикой, описывая сексуальное удовольствие (и/или удовлетворение), оргазм, возбуждение, желание и используя разнообразную сопряженную (в том числе повседневную) лексику.

323

Различные интерпретации удовольствия зависят от помещения женщиной себя в определенную позицию, от способов идентификации в сексуальных отношениях. В процессе идентификации используются дискурсивные средства, из которых здесь нас интересует соотношение двух процессов — «принуждение» к удовольствию и «принуждение» к женственности как культурно приемлемой гендерной идентичности.

Рассмотрим сначала дискурсивную ситуацию, а затем проанализируем смыслы удовольствия в сексуальных биографиях женщин, правил его производства и роли в формировании гендерной идентичности.

*Сексуальность в России 90-х гг.: дискурсивная ситуация*

Общую дискурсивную ситуацию в России 90-х гг. по отношению к сексуальности изменил публичный гедонистический дискурс, включающий репрезентацию сексуальности как действия, направленного на удовольствие, и пришедший на смену публичному молчанию о сексуальности.

Во второй половине 80-х гг. в России сексуальность как тема возникает в средствах массовой информации: появляется в массовом масштабе эротическая и порнографическая продукция, литература, кино. Общество переживает «дискурсивный бум», в котором сексуальность начинает морально оцениваться и интерпретироваться (Gessen, 1995). В создании дискурсов участвуют сексологические, репродуктивные, медицинские, психоаналитические, психотерапевтические, педагогические дисциплины, они создаются и транслируются при обсуждении сексуальных практик масс-медиа и в массовых изданиях, в рекламе, произведениях искусства и пр. С 1988 г. начинается массовое издание литературы по сексуальным вопросам, в том числе «руководств» по сексуальному поведению, справочников, энциклопедий и пр. (переводные и отечественные издания). Соперничающими дискурсами, публично интерпретирующими и оценивающими сексуальность, становятся *морально-охранительный (консервативный) и либеральный*<sup>2</sup>.

В морально-охранительном дискурсе сексуальность легитимируется как тема публичного обсуждения в связи с «социальными болезнями» — в контексте проблем СПИДа, проституции, гомосексуальности, наркомании, насилия и пр. Влияние на общество и его моральное устройство становится точкой отсчета для трактовки секса. В исследовании сексуальной культуры в России

324

И. Кон использует категорию «опасного секса» для обозначения такой интерпретации сексуальности (Кон, 1997). Из определения секса как «опасного» следуют предлагаемые запретительные меры (например, по отношению к проституции, гомосексуалистам, больным СПИДом и пр.). В концентрированном виде такая мораль исповедуется церковью, противниками школьного сексуального образования, сторонниками запрета абортов (Баллаева, 1998) и уголовных мер по отношению к проституции и пр. Образование в области сексуальности допускается только как составляющая «образования и воспитания граждан». Соблюдение морали гражданами становится лозунгом данного дискурса.

В либеральном дискурсе сексуальность обозначается как предмет просвещения, знания, обучения. Точка отсчета — индивид, его/ее сексуальные потребности и возможности их безопасной реализации. Сексуальность начинает интерпретироваться как занимающая автономное место в жизни человека. Либеральный дискурс проповедует смягчение сексуальных норм, толерантное отношение к другим сексуальностям (см. выше — о показателях либерализации); в его рамках отношение к проблемам, связанным с сексом, имеет воспитательный, образовательный и медицинский характер (например, помощь

жертвам насилия, больным СПИДом). Необходимыми признаются обеспечение безопасного секса, социально-экономические меры, связанные с репродуктивным здоровьем и распространением современных средств контрацепции, и пр. Агентами либерального дискурса становятся газеты СПИД-Инфо (1990), «СПИД, секс, здоровье» (1991), телевизионные передачи «Адамово яблоко», «Про это», некоторые специальные рубрики ежедневных газет и еженедельников, а также массовые публикации результатов социологических, культурологических и сексологических исследований (И. Кона, С Голода, Л. Щеглова и др.). Средствами данного дискурса, лозунгом которого становится просвещение, осуществлялась борьба за развитие планирования семьи, введение в школьные программы курсов по сексуальному образованию.

Для данного исследования важна реконструкция гендерных ролей, имплицитно или эксплицитно задаваемых в дискурсах о сексуальности. В первом случае общественным благом признается воспроизводство здорового населения через институт семьи при фактической минимизации усилий государства в области социальной политики<sup>3</sup>. Планирование семьи, разрешенные аборт-

325

ты, распространение контрацепции свидетельствуют о «разложении нравов» (Баллаева, 1998). Воспроизводство «здорового населения» требует усиления традиционных ролей (дифференциация ролей может смягчаться при осуществлении активной политики поддержки семьи, т. е. женщины в советской гендерной политике, — Lapidus, 1977), при которых на женщину возлагается ответственность за моральный климат в семье, ей отказывают в свободном проявлении сексуальности. Многие издания, как показывает М. Гессен, оценивают сексуальность с точки зрения ее воздействия на общество и содержат утверждения о правильной роли и статусе женщины в обществе и функциях брака (Gessen, 1995. С. 212—213). «Правильная» женская сексуальность — это сексуальность, заключенная в рамки брака и направленная на выполнение репродуктивной функции. Оппозицией по отношению к ней является сексуальность проститутки, сопрягаемая с вышеперечисленными социальными болезнями.

Во втором случае общественным благом считается здоровье, образование, ответственность за сексуальное поведение, которое отрывается от репродуктивного, общество (потенциально) берет на себя осуществление программ (репродуктивного) здоровья и планирования семьи. Сексуальность становится «здоровой», «просвещенной», индивидуально значимой и приносящей удовольствие как для мужчин, так и для женщин. Дифференциация гендерных ролей смягчается, данный дискурс, обращаясь к индивиду, заявляет о себе как гендерно-нейтральный, разрешая женщине «раскрепощать» свою сексуальность: указывается, что происходит (читай: должно происходить) ослабление двойного стандарта, разных норм и правил сексуального поведения для мужчин и для женщин.

Данные дискурсы предоставляют возможности для интерпретации места секса в общественном устройстве и в индивидуальной биографии. Анализ биографического материала показывает, что в описании наличия/отсутствия сексуального удовольствия основной системой референции являются компоненты либерального дискурса, в то время как оценка общественных изменений в области сексуальности задается дихотомией двух основных дискурсов.

Интерпретация информантками общественных изменений сопоставима с публичными дискурсами<sup>4</sup>. С одной стороны, изменения в сфере сексуального, происходящие в 80—90-е гг., оценива-

326

ются как приводящие к *«разврату, сексуальному хаосу»*, нарушающие моральный порядок. Стало *«больше аборт, меньше детей и больше венерических заболеваний, проституции, публичные дома, поговаривают, неплохо бы открыть»* (58 лет). С другой стороны, присутствует оценка происходящих изменений как позитивных, направленных на преодоление замалчивания и утаивания сексуальности в советский период, когда *«нигде никогда об этом не говорилось, вообще этой сферы жизни не существовало. Нигде нельзя было ничего узнать, вообще это все замалчивалось, и это было отвратительно»* (46 лет).

Итак, рассмотрим оценку удовольствия в индивидуальном опыте и его связь с гендерной идентичностью. Первоначально обратимся к анализу категорий, через которые удовольствие репрезентируется в индивидуальном опыте.

## Удовольствие: индивидуальный опыт и гендерная идентичность

### Смыслообразующие категории удовольствия

Анализ биографий показывает, что отношение к удовольствию становится значимой референцией в интерпретации индивидуального опыта. В нем фиксируются разные виды удовольствия во взаимодействиях — «моральное», «эротическое» и «телесное». Данные виды противопоставляются в сексуальной биографии «отсутствию» удовольствия (тотальному, на протяжении всей жизни, либо ситуативному, сопряженному с конкретными ситуациями взаимодействий).

#### Отсутствующее удовольствие

*Отсутствующее удовольствие* является единственной сквозной категорией во всех рассказах: подавляющее большинство информанток по меньшей мере говорят об отсутствии удовольствия в момент сексуального дебюта<sup>5</sup>. В ситуации отсутствия телесного удовольствия выстраивается стратегия оправдания, которая задается более общей перспективой интерпретации сексуальности, обозначаемой как сценарии сексуальности.

Контрастным случаем является фиксация *телесного сексуального удовольствия* во всех или в большинстве сексуальных взаимодействий, которое связывается в рассказах с телесными ощущениями и сексуальным удовлетворением (оргазмом).



*Эротическое удовольствие* (отделяемое в рассказах от сексуального) как смыслообразующий компонент возникает при опи-

327

сании предсексуальных отношений, т. е. отношений, которые потенциально могут стать сексуальными, такое удовольствие производит сексуальное желание, *«разлитое по всему телу»*. Оно описывается как *«возбуждение», «желание», «сексуальные, эротические ощущения»*.

Другой тип удовольствия, который противопоставляется сексуальному, называется многими информантками *«моральным»* — это удовольствие, описываемое с использованием внетелесных категорий и противопоставленное им, возникает от факта сексуальных отношений, от чувств, эмоций, общения.

Рассмотрим, как связана репрезентация гендерной идентичности с разными видами удовольствия.

### **Отсутствие и обретение удовольствия: «женщина-мать» и «влюбленная женщина» как объекты сексуального действия**

Описание сексуальной жизни как тотального отсутствия удовольствия достаточно часто встречается в биографиях женщин старшей возрастной группы:

*«Сексуальная сторона жизни у меня была неполноценная, но я в конце концов притерпелась»* (64 года). *«Вся моя беда заключается в том, что с Л. (мужем) я ни разу оргазм не испытала... Высказать ему мою заинтересованность как в мужчине... я считала неудобным... Моя сексуальная жизнь была неудачной»* (57 лет).

В случае тотального отсутствия удовольствия и удовлетворения в течение всего жизненного цикла сексуальный опыт оценивается как *«неправильный», «недостаточный», «неполноценный»*. Женщины, которые не получают удовольствия в отношениях с партнером, оценивают себя как *«сдержанных», «фригидных», «холодных»*. Поскольку такая репрезентация возникает преимущественно в пронатальном сценарии, ее можно обозначить как идентификацию «(асексуальной) матери-жены».

Причина тотального отсутствия удовольствия эксплицитно связывается с культурно-историческим контекстом, *«репрессировавшим сексуальность»*:

*«Начнем с того, что выросла я в жуткое время, совершенно жуткое, когда все, любое, просто личность, а уж тем более сексуальность, женственность, она была задавлена, выбита из людей... И давилось — не только окружающая обстановка давила, но сама в себе давила»* (59 лет).

328

Подавление сексуальности осуществляется через интериоризацию норм, усваиваемых в процессе социализации, наиболее значимым агентом которой является родительская семья, хранящая молчание по поводу секса, но одновременно *«молчащая особым образом»*, в результате чего формируется взгляд на секс как на *запретную, недостойную, постыдную* сферу человеческого существования. *«Неправильное воспитание»*, как его интерпретируют информантки, заключалось а) в запретах: *«В нас еще заложен тот ген, который говорит: нельзя, не можно, стыдно, не положено»* (63 года); *«Все это считалось... стыдным, недостойным»* (59 лет); б) в отсутствии знаний: *«Мои представления были просто фантастические тогда»* (46 лет). Следствием социализации является отсутствие знаний и отношение к сексу как к *«постыдным супружеским обязанностям»* (31 год). Подавление сексуальности отождествляется с подавлением женственности, для раскрепощения которой женщина должна быть избавлена от роли *«работающей матери»*: если *«от сексуальной жизни надо получать удовольствие, то для этого надо жить так, как живет моя дочка сейчас: не работать и заниматься хозяйством»* (62 года). Чтобы сексуальность стала иной, иные должны быть и условия, в которых она проявляется. К таким условиям относятся условия интимности (в первую очередь жилищные) и безопасности (контрацепции).

Социализация и социальные условия описываются как причины отчуждения женщины от сексуальности. Запреты распространяются на проявления телесных ощущений, вербализацию сексуальности и в конечном счете на удовольствия<sup>6</sup>. Отсутствующее удовольствие крайне редко становится предметом обсуждения с партнером. В результате — отсутствуют коды, позволяющие партнерам правильно расшифровывать ситуацию: *«Он считал, что я получаю такое же удовольствие»* (62 года); *«(У мужа) то получится всегда, а у меня — это как бы никого не интересует»* (32 года).

В идеалтипическом случае пронатального сценария (секс как средство репродукции) репрезентируется традиционная гендерная идентичность — объектное позиционирование женщины относительно партнера (ов) и сексуальных отношений: *«В постели все зависит от мужчины. Я не очень активна. Я всегда считала, что меня должны ублажать»* (59 лет); *«Мужчина главный... Я всегда подстраивалась под мужчину»* (23 года.). Если мужчина не

329

проявляет заинтересованности — женщина ощущает себя сексуально депривированной: *«Может быть, Л. было неинтересно со мной заниматься... мог, получив удовлетворение, повернуться на другой бок и уснуть»»* (57 лет). Себе приписывается сексуальная пассивность, некомпетентность и безответственность. Ответственность за сексуальную жизнь возлагается на партнера, и, таким образом, изменение качества сексуальных отношений происходит только в случае встречи того партнера, который обладает знаниями и навыками.

Женщины описывают себя как пассивных, не владеющих сексуальной техникой, не обладающих знаниями, не способных к вербализации, сексуальная коммуникация вызывает проблемы. Секс не соединяется с телом, которое служит исключительно репродуктивному процессу. Женщина воспринимает себя как жертву условий и незаинтересованности партнера, поддерживая традиционный стереотип, который приводит к дискомфорту.

Интерпретация сексуальности в рассказах совпадает с композицией либерального дискурса, ставящего акцент на структурные условия и образование/знание. Условия «подавления» сексуальности описываются как отсутствие воспитания, образования, молчание, отрицание сферы сексуального.

Картина меняется, если история становится историей чувств. В индивидуальном опыте сексуальность женщины может быть связана с другими видами удовольствия, которые описываются через категории любви, эмоций. Телесному удовольствию противопоставляется любовь:

*«Я безумно влюбилась... Этого оказалось достаточно для того, чтобы я испытывала ну просто наслаждение в сексуальном отношении... Достаточно его ума, черт характера... Но вот о чем часто говорится, что удовлетворение находят только в оргазме там — ничего подобного» (48 лет).*

*«И вот это чувство было настолько велико, что оно перекрыло сексуальность полностью... И какое это было блаженство... Ну вот оно перешибло вот эту сексуальность» (59 лет).*

Когда тема рассказа смещается с категорий секса к категориям любви и общения, позиция женщины меняется — она описывает себя как активно действующего субъекта: она *«влюбляется», «любит», «ревнует», «каждый свой роман переживает как сильное чувство» (46 лет).* В проявлении чувства

**330**

женщина описывает себя как активного субъекта (по утверждению Гидденса, романтическая любовь — первое раскрепощение женщины происходит в романтической любви, которая является женской чертой, способом освобождения,— Giddens, 1992), однако в сексуальных взаимодействиях она продолжает позиционировать себя в качестве объекта. Идентификация *«влюбленной женщины»* не меняет позиции: *«Я свечу отраженным светом... Если нет у него желания, то и у меня не появляется» (59 лет).* Любовь как категория позволяет увязать в когерентное целое идентичность: пассивная позиция в сексуальных взаимодействиях становится «естественной» стороной эмоциональной активности.

Если происходит встреча женщины с опытным и заинтересованным партнером — ситуация меняется: он становится учителем и обучает, снимает комплексы, меняет отношение к телу, и, таким образом, обеспечивает женщину «эзотерическим знанием» и средствами для сексуальной идентификации. Встреча с опытным партнером воспринимается как *«счастливая случайность»*, дающая единственную возможность женщине обучиться, понять свое тело и получить телесное удовольствие.

*«Он снял с меня много комплексов застенчивости. Это были его установки. Например, он водил меня на пляж nudistov. Когда он меня заставлял раздеваться, я не хотела, а он заставлял, чтобы я видела свое голое тело и любила свое тело. Очень много было замечательных таких уроков... Он меня учил не стесняться» (46 лет).*

*«Но когда вдруг попала в эту область, благодаря партнеру такому умелому... я получила понятие о сексе после 40... Он, наверное, знал центры. На что нажать, как нажать. И потом он сам не получает удовольствия, пока женщина не начинает получать удовольствие... И вдруг — разбудил!» (58 лет).*

«Раскрепощение» в таких условиях возможно как научение партнером. В ином случае — когда не произошло встречи с опытным и заинтересованным партнером — сексуальность для женщины служит лишь репродуктивному процессу, составляя устойчивое ядро «материнской» идентичности. Констатация того, что сексуальное удовольствие является недостижимой ценностью, приводит к негативной (пере) оценке собственного опыта. Однако интерпретация сексуальных отношений через призму любви позволяет женщине избежать негативной оценки опыта

**331**

и одновременно избежать переоценки собственной (пассивной) позиции.

### **Моральное удовольствие и имитация удовлетворения: «сексуально востребованная женщина»**

Сексуальное взаимодействие у женщины может быть связано с удовольствием, которое находится за пределами телесности и с ней непосредственно не связано. Это удовольствие «морального» характера, оно возникает от факта сексуальных отношений: *«Я получаю очень часто какое-то моральное удовлетворение от полового акта» (48 лет).*

Гендерная идентичность, эксплицитно связываемая женщинами с моральным удовольствием, означает «сексуальную востребованность» (секс означал *«мое признание, что вот я так нужна, важна» (34 года); «Сексуальный контакт ... подтверждает еще раз, что я нравлюсь партнеру, мужчине» (39 лет).*

«Моральное» удовольствие обусловлено тем, чтобы нравиться, привлекать внимание, вызывать сексуальное желание. В описании партнера акцент ставится не столько на его компетентность, ответственность, опытность, сколько на наличие и проявление сексуального желания с его стороны. Женская идентичность увязывается в единое целое при помощи внешнего сексуального «взгляда» — когда она оценена как сексуально привлекательная. Секс *«поднимает мою ценность, личностную ценность», брак означал «мое признание, что вот я так нужна, важна» (34 года).* Сексуальное общение означает *«признание и поднятие моей личностной значимости, ценности себя... востребованности» (34 года).*

*«Женщина может быть вполне довольна, если нет оргазма. Вполне. Для нее важнее то, насколько мужчина ей уделяет внимание, страсть, ласки и вообще жажда ее. Это гораздо для нее важнее, чем если она получит сама оргазм. Ведь секс для мужчин и женщин, он очень разный. Восприятие секса. Мужчина самоутверждается в сексе, женщина получает удовольствие. Она не самоутверждается в сексе. Она самоутверждается только тогда, когда она нравится» (46 лет).*

В данном случае секс и сексуальные отношения тождественны производству идентичности женщины — объекта (мужского) желания. На том, что с ней хотя бы имеют сексуальные отношения, основывается гендерная идентичность. Такую женственность исследователь гендерных отношений и маскулинности

Р. Коннелл называет «подчеркнутой» (emphasized), она «исполняется» для мужчин и одновременно «господствует» над другими видами женственности (гомосексуальными, асексуальными, проститутками, сумасшедшими и пр.) (Connell, 1987. С. 183—188).

Одновременно женщина, по отношению к которой испытывают желание, должна достигнуть удовольствия автоматическим образом, без обсуждения, обучения и/или специальных усилий. Поэтому ей приходится применять специальные стратегии для вписывания себя в дискурс «нормальности». Такой стратегией является имитация удовлетворения, которая описывается как обычная, широко распространенная практика: *«Я притворялась, и делала это достаточно успешно, я хорошо этому научилась»* (34 года); *«Я привыкла это имитировать»* (27 лет). От признания себя неполноценной (*«Лет до 28 я думала, что я совершенно ненормальный человек, поскольку с партнером (оргазм) у меня плохо получается»* (39 лет)) совершается переход к репрезентации себя как полноценной в глазах Значимого другого (*«Я активно разыгрывала все, что было необходимо»* (40 лет)). Быть компетентной женщиной — означает быть востребованной, выглядеть компетентной — означает скрывать отсутствие удовлетворения. Референция к сексуальному удовольствию как к ценности, которая должна присутствовать в отношениях, приводит к встраиванию в индивидуальный опыт имитации телесного удовольствия<sup>7</sup>.

Телесное удовольствие вводится в данный сценарий «нелегитимным» способом: оно достигается во взаимодействии с собственным телом, путем мастурбации либо при помощи профессионалов-сексопатологов или психотерапевтов (обращение к экспертам упоминается в четырех биографиях среднего поколения). Собственное тело «производит» нелегитимное удовольствие, поскольку оно почти всегда сопряжено с описанием стыда и вины: *«Воспитание такое, что мастурбацией заниматься плохо и вредно... онанизм — это позорно... получается, что не могу найти мужчину»* (19 лет). Причина невозможности достигнуть телесного удовольствия во взаимодействиях связывается с индивидуальными особенностями и объясняется личными качествами: *«Я все-таки очень зажатый человек»* (40 лет). Поэтому во взаимодействии удовольствие не переходит на телесный уровень: заинтересованности партнера недостаточно для достижения

## 333

удовольствия, поскольку оргазм — это «функция» собственного тела, а не сексуального взаимодействия: *«Ом действительно очень заботился о моем оргазме... что я уже думала, когда же ты отвяжешься, дорогой\*»* (39 лет).

Такого рода жизненные истории репрезентируют модернизирующуюся (с точки зрения либерального дискурса) сексуальность, которая становится предметом изучения и рефлексии, поводом для обращения к экспертам. Сексуальность «раздваивается»: она воспринимается женщиной как индивидуальное телесное качество, в котором сексуальное удовлетворение описывается как значимая характеристика. Одновременно на уровне взаимодействия мужское желание определяет женскую идентичность, а собственное желание реализуется, принося «моральное» удовлетворение. Словами Лакана, желание (женское), будучи фундаментально отсутствующим, функционирует как защита от наслаждения (удовольствия). По Лакану, «женщина не может знать и не может понять, что такое ее субъективность», она может только «интенсивно переживать собственную сексуальность» (Жеребкина, 2000а. С. 92).

Базовая гендерная идентичность женщины основывается на потребности быть объектом мужского желания (так или иначе фиксируемом во всех историях), которое (как и собственное отсутствующее желание) наделяются онтологическим статусом и воспринимаются как «естественные»<sup>8</sup>. Именно об этом рассказывают те истории, в которых сексуальность не служит репродуктивному процессу, не является основой любви и телесных удовольствий. В них «женщина сексуальная» — объект гетеросексуального желания<sup>9</sup>, «востребованность» составляет ядро идентичности, что описывается через категории «самооценки» и «самоутверждения». Удовольствие как категория оказывается связанным с категорией «востребованности». В данном случае гендерная идентичность женщины задана ее эксплицитным объектным позиционированием (восприятием себя как объекта сексуального желания и действия), одновременно невозможность достигнуть сексуального удовлетворения во взаимодействии рассматривается как индивидуальная характеристика, как специфическое свойство женщины с «подавленной» сексуальностью, которое должно быть скрыто во взаимодействии.

## 334

### Секс как телесное удовольствие; «желающая» женщина как субъект действия

Репрезентируя сексуальную жизнь как направленную на получение телесного удовольствия, женщина утверждает:

*«Секс — это величайшее наслаждение, которое человеку дала природа... Главное (в сексе) — это получить наслаждение и дать наслаждение другому человеку. Необходимо получить наслаждение и на уровне тела, и на уровне подсознания»* (31 год).

Биография (и) выстраивается как история преодоления «невоспитания» и «незнания» в ходе взаимодействия с партнерами. Такая история — это история обретения опыта и знаний, процесса обучения, в ходе которых происходит переоценка собственной сексуальности и секса, преодолевается чувство вины и отождествление секса с постыдностью, вследствие чего сексуальность становится освобожденной и естественной. Это история «натурализации» сексуальности:

*«Всю жизнь мысль о том, что мне много надо, что я легко возбуждаюсь и испытываю большое возбуждение в постели, входила в противоречие с моим воспитанием. Я была воспитана, что это ненормально. А потом я поняла, что если есть сексуальность, то зачем с ней нужно бороться. Значит,*

*хорошо, и слава Богу, что эта сексуальность есть. Я перестала бороться с сексуальностью... Наконец-то мне перестало быть необходимо сдерживать свою сексуальность\** (31 год).

Оценка сексуальности как «ненормальности» связывается с категорией «борьбы», т. е. подавления. Такая оценка интериоризована в родительской семье. Процесс ресоциализации приводит к переоценке сексуальности, наделению ее смыслом «естественности» и «нормальности». Сексуальность для женщины становится «раскрепощением природы», «техническими навыками», обретенными через телесное взаимодействие, и воспринимается как собственное индивидуальное качество.

Интерпретация изменений сексуальности как «раскрепощения», «воспитания» и «образования» на уровне опыта совпадает с компонентами либерального дискурса. Отличием является акцент на личном опыте, который становится основой образования и раскрепощения, компенсируя отсутствие знаний, аккумулируемых и передаваемых профессионалами, экспертами и агентами социализации. Переоценка сексуальности происходит под влиянием изменяющихся структурных и дискурсивных условий

335

постсоветского периода. Советское общество обвиняется в сексуальных запретах и репрессиях. Информантки, которые репрезентируют свою сексуальность как «свободную», единодушны в оценке секса в советское время.

Гендерная идентичность переопределяется — женщина наделяет себя качествами сексуальной компетентности и ответственности. Однако переопределить объектную позицию удается не сразу и не полностью. Женщина (46 лет), репрезентирующая себя как сексуально компетентную, желающую получения телесного удовольствия и способную к нему, оказывается зависимой от действий и качеств мужчин, от их интерпретации секса и сексуального взаимодействия. Приведу фрагмент из интервью, в котором сексуальность репрезентируется как автономная сфера жизни, связанная с получением удовольствия.

*Мужчины «совершенно не могут раскрыть женщину, они совершенно не могут ее довести до экстаза и сами войти в экстаз... Это невозможно им объяснить, они этого не понимают... Он ничего не знает об этой женщине. Это большинство мужчин. Редко встречаются такие мужчины, которые знают, что женщину можно довести до белого каленя и в ответ получить фантастическое удовольствие. Это очень редко встречается... Требуются совершенно простые вещи: любовь к телу той самой женщины, с которой он общается. Он из этого тела может извлечь фантастическую музыку».*

Мужчины в данном рассказе разделяются на две категории, большинство из которых характеризуются как сексуально неуспешные. Отношения с мужчинами, принадлежащими к большинству, наделяются негативным смыслом. Одновременно категории, которые связывают мужчину и женщину в сексуальных отношениях, ставят мужчину в позицию субъекта Мужчины *не могут, не понимают, не знают, неправильно оценивают* женщину, *им невозможно это объяснить*. Женщина — объект, который нужно понять, тело которой надо любить, которую *можно довести до белого каленя и извлечь из ее тела фантастическую музыку*.

Женщина, владеющая сексуальной техникой, знаниями, коммуникативными навыками, понимающая тело (свое и партнера), остается зависимой от партнеров, которые характеризуются как незнающие свои возможности, нечувствительные, неспособные к вербализации и к коммуникации. Однако в рассказе позиция женщины меняется — она осуществляет выбор, принимает на

336

себя ответственность за поддержание отношений и вербальную коммуникацию, позиционирует себя как «учителя».

*«И я их всех учу сексу. Потому что те мужчины, которых я выбираю, которые мне симпатичны, с которыми я продолжаю поддерживать отношения, как правило, сами очень любят поговорить со мной о сексе. Они сами задают вопросы, просят что-нибудь меня объяснить про женщин».*

Познавательные интенции исходят от мужчины, однако следствием реализации этих намерений, подрывающих онтологический статус сексуальности, становится разрушение коммуникации:

*«И тут я встречаю реакции, которые поражают меня. Человек безумно обижается, он считает, что он неполноценный, если с ним начинаешь разговаривать на такую тему».*

Позиция учителя делает женщину уязвимой, ее активность воспринимается как нарушение правил игры, как подрыв мужской компетенции:

*«А он считает, что я злая, коварная, противная, издевающаяся и, вообще, феминистка, и, вообще, дрянная баба, которая третировает мужиков, — дьявол в женской юбке. Он себя чувствует несостоятельным. И всякое мое замечание воспринимается им как оскорбление, у него даже на глазах появляются слезы от обиды... Мужчины невероятно обидчивы, ранимы фантастически, женщины не так, я так думаю, в этих делах».*

Автономная женская сексуальность становится опасной для обоих партнеров, коммуникация может быть нарушена, если партнеры не выполняют ожидаемые друг от друга действия, если женщина не занимает пассивную позицию и оказывается *феминисткой и дьяволом в женской юбке*. Сексуальные компетентность и ответственность женщины приходят в противоречие с ожиданиями исполнения пассивной роли. И в таком случае для женщины становится проблематичным выполнение требований либерального дискурса, ей — реципиенту в сексуальных отношениях — достаточно сложно увязывать в когерентное целое компетентность, ответственность и пассивность во взаимодействии.

«Раскрепощенная» женская сексуальность оказывается неустойчивой, ибо действия женщины-субъекта и ее желания не имеют достаточного морального подкрепления. При тяготении либерального дискурса к натурализации пола (т. е. восприятию его как «естественного», «природного») позиция женщины — равного партнера или учителя — воспринимается как нарушение

естественного порядка общественного устройства. Либеральный дискурс оказывается оторванным от базовой гендерной идентичности, его «гендерная нейтральность» имплицитно предполагает мужскую сексуальность и обращение к субъекту мужского рода. Таким образом, оказывается неустойчивой новая ценность сексуальности, которая озвучивается либеральным дискурсом (а также либерально-ориентированным социологическим исследовательским дизайном). Автономная сексуальность остается нелегитимной для женщины, вместе с тем дискурс раскрепощения требует от нее получение удовольствия (которое, может быть, замещается имитацией).

Итак, женщине не удастся занять субъектную позицию в интерпретации собственных практик сексуальности ни в одном из дискурсов без ущерба для гендерной идентичности. Однако существуют и альтернативы.

### Сексуальное взаимодействие как «партнерство»: рефлексивность и/или свобода? Идентичность «женщины-подруги»

Если сексуальная жизнь описывается женщиной в рамках «эксклюзивных» отношений, то *«сексуальные предпочтения [ее] складываются в зависимости от... общих интересов, это дополнение другим языком того, что (и так) существует»* (32 года).

Секс описывается через категории общения, это рассказ о совместных интересах, *«духовной близости», «взаимопонимании» и «дружбе». «Для меня основополагающим моментом является... возможность дружеских отношений между мужчиной и женщиной»* (44 года). Категория дружбы тесно связана с категориями любовных (сексуальных) отношений: *«Я любовь и дружбу не отличаю практически... дружеские отношения с мужчиной или переходят в какую-то любовную связь, либо из любовной связи непременно переходят в дружеские»* (22 года). Дружба — это *«огромный совместный опыт»*, а секс — это продолжение личной коммуникации и приложение к ней. В рассказе появляется новый «субъект», обозначаемый категорией «мы», осуществляющих совместные действия. «Мы», пара, партнеры связаны интимностью, коммуникацией, обретением совместного социального и сексуального опыта: *«Мы прекрасно общались, мы прекрасно вместе что-то делали... Мы очень много говорим обо всем, очень много говорим, очень откровенно»* (22 года).

338

Сексуальный опыт может накапливаться (нерефлексивным) «естественным» образом (у старшего и среднего поколения), а может быть предметом рефлексии партнеров (пары) по поводу сексуальных взаимодействий.

Телесное удовольствие становится стадией развития отношений, оно возникает в процессе реципрокной интимной коммуникации. Удовольствие достигается в партнерских сексуальных отношениях: оно зависит от способности к взаимодействию, качества данного взаимодействия, обоюдного понимания и учета потребностей друг друга. Взаимный (партнерский) опыт включает понимание тела и развитие его способностей. *«Мне безумное удовольствие доставляло доставлять ему удовольствие. Никогда такого не было ощущения! Не просто морального такого, что классно, что человеку классно. А ощущения ужасного возбуждения тоже совместного»* (22 года).

Женская идентичность выходит за пределы пассивного позиционирования, преодоление которого происходит не за счет индивидуальной активности, а за счет помещения себя в качестве активного субъекта в категорию «мы». Сексуальное взаимодействие становится составляющей *«человеческих»* взаимоотношений пары.

Телесное удовольствие женщины младшей возрастной группы связывают с вербализуемым совместным обучением, с *«познанием»* своих индивидуальных особенностей и особенностей партнера. *«Показатель — мы можем так откровенно говорить на эти темы»,* при этом партнерской рефлексивности тоже обучаются *«понять со словами — училась как азбуке»* (22 года).

Сексуальная социализация данной группы приходится на период либерализации, когда появляются возможности для усвоения «теоретического (до- и внеопытного) знания»: *«Я читала книжки. И вот как раз попала в ту волну и струю, когда все, что не запрещено... то хорошо... в 90-х годах, может быть, пик всяких порнушек, сексуальных передач»* (22 года). Агенты сексуального взаимодействия становятся рефлексивными субъектами и через рефлексивность обретают свою сексуальную идентичность.

В современных исследованиях сексуальности существуют разные оценки вербализации сексуальности, которые определяются парадигмальными основаниями. Один подход, следующий за Гидденсом, утверждает необходимость такой вербализации, связывая развитие интимности, рефлексивности, формирование

339

идентичности и самовыражения со способностью говорить о сексе (Plummer, 1995; Byers, Demmons, 1999; West, 1999). В другом подходе, следующим за Фуко, полагается, что «говорение» о сексе является выражением регуляции и репрессивной власти. Гидденсовская риторика «чистых отношений» и демократизации сексуальных отношений рассматривается как терапевтический дискурс, сводящий многообразие интимности к эксплицитной вербализации и взаимной рефлексии. Интимность, полагает, например, Л.Джеймисон (Jamieson, 1999), включая невербализуемую заботу и «практическую любовь», необязательно требует постоянного самораскрытия в отношениях, в которых гораздо более важными являются совместная история, разделяемые репертуары рассказов и табу.

Оценки в жизненных историях совпадают с этой дихотомией. Сексуально-дружеское партнерство в младших группах включает рефлексивную интимность. Сексуальное партнерство в старших группах сопротивляется рефлексивности (о поколенческих особенностях вербализации сексуального см. также:

Герасимова, 1997), и возникает ностальгия по *свободе* сексуального поведения, связанной с ее запретностью, т. е. отсутствием публичных дискурсов:

*«У нас (имеется в виду советское время) был секс в любых условиях: хоть в лифте, хоть в садишке, хоть еще где... Конечно он был, естественно, всюду, и разговоры о нем были... ну, не было, может быть, такого кинотеатренного и там порнографического... Сейчас его не стало больше, наоборот, стало все скучнее как-то, потому что менее запретно»* (42 года).

В постсоветской действительности снятие всевозможных барьеров может интерпретироваться как «снижение эмоциональной наполненности опыта, его интенсивности и напряженности» (Ионин, 2000. С. 339—340). Утраченная запретная сексуальность советского времени репрезентируется как свободная и особо привлекательная. Спротивление публичному дискурсу о сексуальности становится опытом тех женщин, кто был «особо посвященным» в советский период и оценивает свою сексуальную жизнь как связанную с удовольствием, включающим интимную коммуникацию в категорию «мы». В период «запретов» и «умолчаний» свободный секс означал приобщение к сфере тайного, запретного, неозвученного — к сфере свободы. Сексуальное удовольствие и интимная коммуникация были редким свойством, ограниченным

340

и потому особо ценным «ресурсом». Поскольку «запретная» сфера сексуального не принуждала женщину к обязательности исполнения себя как *человека сексуального*, женская идентичность формировалась в отношениях, не интерпретируемых в терминах «сексуальности»<sup>10</sup>. Сексуальность — это «*другой язык*» (32 года), публичное эксплицирование которого воспринимается как принуждение.

Партнерство, как рефлексивное, так и не рефлексивное, особым образом влияет на женскую идентичность — в первом случае связывая ее с взаимодействием в паре (с категорией «мы»), а во втором — с преодолением запретного («мы» в этом случае часто противопоставляется «они» — т. е. советскому официозу). И в первом и во втором случае собственное поведение оценивается как свободное. Сексуальная свобода, таким образом, получает различные интерпретации на уровне индивидуального опыта. Ностальгическая интерпретация *свободы* противопоставит «финализированной», «технизированной», «профессионализированной» сексуальности (Бежен, 1997). Рефлексивная интерпретация свободы включает «финализацию» и «технизацию», хотя этим не исчерпывается.

В ситуации сексуального партнерства гендерная идентичность женщины становится менее отчетливой. Рефлексивное партнерство распространяется на обоих партнеров, запретная сексуальность также не дифференцирует людей на полярные категории по признаку пола.

## Либерализация сексуальности и женская идентичность. Заключение

Гедонистический дискурс акцентировал место удовольствия в сфере сексуальности и открыл пространство для его вербализации в публичной сфере и во взаимодействиях. Удовольствие стало ожидаемым, желаемым и принудительным. Телесное удовольствие выступает в качестве той референции, относительно которой на уровне индивидуального опыта меряется нормальность/ненормальность, удачность/неудачность сексуальной жизни. Желаемой и ожидаемой становится и вербализация сексуальности, «говорение» о сексе. Интерпретация сексуальности включает данные системы референций, по отношению к которым происходит переоценка индивидуального опыта.

341

На уровне индивидуального опыта публичные дискурсы о сексуальности, возможности образования и рефлексивной коммуникации в одних случаях воспринимаются как способы преодоления репрессированной в советское время сексуальности, в других — как принуждение, обесценивающее личный уникальный опыт. Одновременно формируются средства новых репрезентаций, новых интерпретаций женского сексуального опыта.

Интерпретация сексуальности и удовольствий, получаемых женщиной в сексуальной жизни, зависит от способа репрезентации гендерной идентичности. Идентичности «асексуальной матери» и «влюбленной женщины» строятся в сексуальной сфере через объектную позицию, в которой удовольствие либо отсутствует, либо связывается с действиями мужчины (партнера).

При идентификации женщины как «сексуально востребованной» категория «(морального) удовлетворения» непосредственно связывается с категорией «мужского желания». Изменения сексуальности в направлении либерализации в таких случаях остаются либо неосуществимыми, либо зависимыми от мужского «взгляда» и действия. Женщина, которая оценивает свою сексуальность как репрессированную, может следовать рекомендациям дискурса либерализации (образования, воспитания, раскрепощения) только при наличии «посредника» (мужчины).

Идентичность «желающей женщины» строится, балансируя между объектной и субъектной позицией. Это позволяет сексуальности «раскрепощаться», однако идентичность теряет устойчивость. В позиции объекта женщина не может проявлять активность и репрезентировать автономную сексуальность, в позиции субъекта для нее возникает угроза коммуникации и целостности гендерной идентичности.

Идентичность «женщины-подруги» в сексуальной сфере также может включать раскрепощение сексуальности на уровне индивидуального опыта, однако это происходит не в репрезентации собственной сексуальности, а посредством установления связи между категорией «удовольствия» и контекстом, в котором определяется положение «пары» (категории «мы»).

Итак, либерализация сексуальности на уровне индивидуального опыта, так же как и в теоретических дискурсах, воспринимается, с одной стороны, как необходимая для раскрепощения женской сексуальности, которая сопряжена с особыми женскими

депривациями. С другой стороны, «принудительность» раскрепощения для женщины — *иная* по сравнению с мужской, так как она либо связывается с действием и желанием посредника, либо несет в себе потенциальную угрозу для женской идентичности.

Либеральный дискурс заявляет о себе как гендерно-нейтральный, разрешая женщине раскрепощать сексуальность и, говоря словами Фуко, принуждая их к этому<sup>11</sup>. Однако в таком случае дискурс обращается к абстрактной женщине, поскольку ни одна из реконструированных гендерных идентичностей не является его прямым адресатом.

Анализ сексуальности на уровне индивидуального опыта показывает, что женская идентичность остается когерентной только при наличии в ней качеств объектности — описываемых в терминах пассивности, зависимости, безответственности, некомпетентности и пр. Средства сексуальной идентификации женщины формируются в зависимости от «взгляда» и оценки значимого Другого (мужчины). Таким образом, возникает конгруэнтность либерального дискурса, по существу, обращающегося к мужчине как субъекту желания, а к женщине — как объекту, и интерпретации базовой идентичности «сексуально востребованной (желаемой) женщины» на уровне индивидуального опыта.

Гендерная нейтральность оборачивается вполне традиционной интерпретацией женской идентичности<sup>12</sup>, что одновременно, по мнению некоторых феминистских исследователей, позволяет женщине «ускользнуть» от тотального дискурсивного контроля над сексуальностью.

## Примечания

<sup>1</sup> 6 биографий женщин 57—63 лет, 1934—1940 гг. рожд.; 10 биографий женщин 32—48 лет, 1949—1965 гг. рожд.; 9 биографий женщин в возрасте 22—31 год, 1966—1975 гг. рожд.

<sup>2</sup> Дискурсы о сексуальности, разумеется, не исчерпываются двумя вышеперечисленными. Однако они настолько мало исследованы, что говорить о какой-либо исчерпывающей картине в настоящее время не приходится. Мне известно только одно исследование — Е. Омельченко (Омельченко, 1999), показывающее различия дискурсов о сексуальности трех молодежных журналов, в том числе репрезентирующих «новые» интерпре-

343

тации сексуальности (гомосексуальность, бисексуальность). В данном исследовании они не обсуждаются, поскольку не являются базовыми компонентами идентичности, реконструируемой на основании биографического материала.

<sup>3</sup> Данный дискурс выступает преемником советского в отношении семьи как базовой формы идеологии гендерных отношений (см., например: Тартаковская, 2000).

<sup>4</sup> Дифференциация данных оценок наиболее отчетливо проявилась при ответе на вопрос «Как Вы относитесь к высказыванию о том, что в СССР не было секса», который был включен в путеводитель интервью.

<sup>5</sup> В рассказах о сексуальном дебюте — дефлорации — сексуальное желание у женщин презентуется крайне редко, телесное удовольствие всегда отсутствует, в ситуации взаимодействия женщина всегда пассивна (Яргомская, 2000).

<sup>6</sup> Как показала в своем исследовании Ю. Зеликова, отчуждение тела производится и воспроизводится в родительской и супружеской семьях, когда главным референтным образом становится образ хорошо воспитанной, скромной женщины, хорошей хозяйки, несовместимый со свободным проявлением сексуальности (Зеликова, 2000). Удовольствие оказывается противоречащим правильному «исполнению» женской роли.

<sup>7</sup> Сравним данную ситуацию со следующим высказыванием: «Женщины притворяются, что переживают оргазм, даже во время оргазма. В рамках исторического понимания женщин как неспособных к оргазму, Ницше утверждает, что притворство является единственным сексуальным удовольствием женщин» (Г. Спивак, — цит. по: Лауретис, 2000. С. 369). Имитация может интерпретироваться как удовольствие.

<sup>8</sup> В антропологическом исследовании обмена женщинами Г. Рубин пишет: «С точки зрения системы, нужна такая женская сексуальность, которая бы отвечала на желания других, а не такая, которая бы активно желала и искала ответа» (Рубин, 2000 С. 111).

<sup>9</sup> Гомосексуальная идентичность является специальным предметом анализа. В корпусе данных текстов одна гомосексуальная биография и несколько гомосексуальных эпизодов показывают, однако, что базовые компоненты идентичности могут быть сохранены и при изменении «ориентации».

<sup>10</sup> Фактор «запретности» повышает эротизм и в том случае, когда «запрет» наложен на конкретные отношения: *«А вот эти*

344

*редкие очень как бы сексуальные связи с ним, они были настолько сильные... из-за запретности этих отношений»* (22 года).

<sup>11</sup> Морально-охранительный дискурс воспроизводит традиционные гендерные идентичности, в результате чего он оказывается адекватным опыту «женщины-матери» и «влюбленной женщины». Основными оппонентами в этом дискурсе становятся традиционные гендерные репрезентации: позитивная репрезентация женщины-матери и негативная женщины-сексуального объекта.

<sup>12</sup> Е. Омельченко в исследовании российских медиа-дискурсов подростковой сексуальности показывает, что создаваемая в молодежном журнале «Ровесник» модель сексуальности, которая имеет образовательную

направленность, воспроизводит традиционно-патриархальные конструкции мужественности и женственности (Омельченко, 1999).

## Литература

*Баллаева Е.* Гендерная экспертиза законодательства РФ: репродуктивные права женщин в России. М.: МЦГИ, 1998.

*Бежен А.* Рационализация и демократизация сексуальности // Социология сексуальности (Антология) / Науч. ред. С. Голод. СПб.: ФИС РАН, 1997. *Бовуар С., де.* Второй пол. М: Прогресс; СПб.: Алетейя, 1997.

*Герасимова К.* Вербализация сексуальности: разговоры о сексе с партнерами // Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ / Под ред. В. Воронкова, Е. Здравомысловой. СПб.: ЦНСИ, 1997. Вып. 5. С. 104-110.

*Голод С.* Сексуальная эмансипация женщин и проблема Другого // Журн. социологии и социальн. антропологии. 1999. № 2. С. 105-114.

*Голод С.* Российские сексуальные стандарты и их трансформации (вторая половина XX столетия) // Там же. 2000. № 2. С. 105-114.

*Жеребкина И.* Страсть: женское тело и женская сексуальность в России // Гендерн. исслед. 1998. № 1. С. 155-210.

*Жеребкина И.* Лиля Брик: женская сексуальность в эпоху сталинского террора // Там же. 1999. № 3. С. 187-213.

345

*Жеребкина И.* «Прочти мое желание...» Постмодернизм. Психоанализ. Феминизм. М.: Идея-Пресс, 2000а.

*Жеребкина И.* Против западного феминизма: русская эмансипированная женщина Аполинария Сулова // Гендерн. исслед. 2000б. № 4. С. 189-108.

*Зеликова Ю.* Женское тело: отчуждение и запрет на удовольствие // Исследования сексуальности в современной России / Европ. ун-т в Санкт-Петербурге. СПб., 2001. (В печати).

*Ионин Л.* Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М.: Логос, 2000.

*Иригарэй Л.* Пол, который не единичен // Гендерн. исслед. 1999. № 3. С. 64-70.

*Кон И.* Введение в сексологию. М: Медицина, 1988.

*Кон И.* Сексуальная культура в России: клубничка на березке. М: ОГИ, 1997.

*Лауретис Т.* Риторика насилия. Рассмотрение репрезентации и тендера // Антология гендерных исследований / Сост. Е. Гапова, А. Усманова. Минск: Прописи, 2000. С. 347—372.

*Омельченко Е.* От пола к тендеру? Опыт анализа секс-дискурсов молодежных российских журналов // Женщина не существует: современные исследования полового различия. Сыктывкар: Сыктывкар. ун-т, 1999. С. 77-115.

*Рубин Г.* Размышляя о поле: заметки о радикальной теории сексуальных политик // Гендерн. исслед. 1999. № 3. С. 5—63.

*Рубин Г.* Обмен женщинами. Заметки о «политической экономии» пола // Хрестоматия феминистских текстов / Пер.; Под ред. Е. Здравомысловой, А. Тёмкиной. СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. С. 89-139.

*Тартаковская И.* Мужчины и женщины в легитимном дискурсе // Гендерн. исслед. 2000. № 4. С. 246-265.

*Тёмкина А.* Динамика сценариев сексуальности в автобиографиях современных российских женщин: опыт конструктивистского исследования сексуального удовольствия // Гендерные тетради / Под ред. А. Клецина. 1999. Вып. 2. С. 20-54.

346

*Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996.

*Яргомская Н.* Сценарии сексуального дебюта женщин // Исследования сексуальности в современной России / Европ. ун-т в Санкт-Петербурге. СПб., 2001. (В печати).

*Byers E., Demmons S.* Sexual Satisfaction and Sexual Self-Disclosure Within Dating Relationship // J. Sex Res. 1999. Vol. 36, N 2. P. 180-189.

*Connell R.* Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics. Cambridge Univ. Press, 1987.

*Gessen M.* Sex in Media and the Birth of the Sex Media in Russia // Postcommunism and the Body Politics / Ed. by E. Berry. New York; London: New York Univ. Press, 1995. P. 197-228.

*Giddens A.* The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies. Stanford: Stanford Univ. Press, 1992.

*Gronow J., Haavio-Mannila E., Kivinen M., Lonkila M., Rotkirch A.* Cultural Inertia and Social Change in Russia. Distributions by Gender and Age Group. Univ. of Helsinki, 1997. Manuscript.

*Jamieson L.* Intimacy Transformed? A Critical Look at the «Pure Relationship» // Sociology. 1999. Vol. 33, N 3. P. 477-494.

*Kontula O., Haavio-Mannila E.* Sexual Pleasure. Enchantment of Sex Life in Finland, 1971-1992. Dartmouth: Aldershot, 1995.

*Lapidus G.* Sexual Equality in Soviet Policy: A Developmental Perspective // Women in Russia / Ed. by D. Atkinson et al. Stanford: Stanford Univ. Press, 1977. P. 115-138.

*McNay L.* Foucault and Feminism? Power, Gender and the Self. Boston: Northeastern Univ. Press, 1992.

*Plummer K.* Telling Sexual Stories. Power, Change and Social Worlds. London: Routledge, 1995.

*West J.* (Not) talking about Sex: Youth, Identity and Sexuality // Soc. Rev. 1999. Vol. 47, N 3. P. 525-547.



## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие редактора.....	5
<b>раздел 1. ФУКО И ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ</b>	
<b>Робер Кастель.</b> «Проблематизация» как способ прочтения истории Пер. с англ. А. Маркова.....	10
<b>Робер Кастель.</b> Мишель Фуко и социология: к «истории настоящего» Пер. с фр. В. Каплуна.....	33
<b>Олег Хархордин.</b> Фуко и исследование фоновых практик.....	46
<b>Дидье Делёль.</b> Интеллектуальное наследие Фуко (беседа с Франческо Паоло Адорно) Пер. с фр. В. Каплуна.....	82
<b>раздел 2. ФУКО: РОССИЙСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ</b>	
<b>Виктор Визгин.</b> Генеалогический проект Мишеля Фуко: онтологические основания.....	96
<b>Александр Бикбов.</b> Пространственная схема аналитики Фуко: социальное объяснение как инструмент разрыва с горизонтом обыденной очевидности.....	111
<b>348</b>	
<b>Алексей Марков.</b> «Думать иначе»: этика и логика в «философской деятельности» Мишеля Фуко	138
<b>Виктор Каплун.</b> От Ницше к Ницше: об одном пересечении двух философских биографий (Семен Франк и Мишель Фуко).....	146
<b>раздел 3. РОССИЯ В ЗЕРКАЛЕ ФУКО: ПЕРСПЕКТИВЫ АНАЛИЗА</b>	
<b>Александр Эткинд.</b> Фуко и имперская Россия: дисциплинарные практики в условиях внутренней колонизации.....	166
<b>Лия Янгулова.</b> Юродивые и Умалишенные: генеалогия инкарцерации в России.....	192
<b>Доминик Кола.</b> Фуко и Советский Союз Пер. с фр. В. Каплуна.....	213
<b>Стивен Коткин.</b> Новые времена: Советский Союз в межвоенном цивилизационном контексте Пер. с англ. А. Маркова и Д. Калугина.....	239
<b>Анна Тёмкина.</b> К вопросу о женском удовольствии: сексуальность и идентичность.....	316
<b>349</b>	

### МИШЕЛЬ ФУКО И РОССИЯ Сборник статей

Утверждено к печати Ученым советом Европейского университета в Санкт-Петербурге  
Редактор - Е. И. Васьковская Техн. редактор - В. Г. Васильев Макет, вёрстка - В. Г. Васильев  
Европейский университет в Санкт-Петербурге 191187, Санкт-Петербург, ул. Гагаринская, 3  
Издательско-торговый дом «Летний сад» 121069, Москва, Большая Никитская, 46. Изд. лицензия ИД 03439 от 5.12.2000 г.  
Сдано в набор 12.12.2001. Подписано в печать 11.3.2002. Формат 84x108/32. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Гарнитура Петербург. Усл. печ. л. 18,48. Уч.-изд. л. 18. Тираж 1000 экз. Заказ № 1541  
Книга отпечатана в ПФ «Полиграфист» 160001, Вологда, ул. Челюскинцев, 3

