

Джеффри Александер



СМЫСЛЫ СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ: КУЛЬТУРСОЦИОЛОГИЯ



образ общества

 VOX
populi

THE MEANINGS OF SOCIAL LIFE

A Cultural Sociology

JEFFREY C. ALEXANDER

OXFORD
UNIVERSITY PRESS

ДЖЕФФРИ АЛЕКСАНДЕР

**СМЫСЛЫ
СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ:
КУЛЬТУРСОЦИОЛОГИЯ**

Перевод с английского ГРИГОРИЯ ОЛЬХОВИКОВА

Москва
Праксис 2013



УДК 316.4

ББК 60.5

А 46

Серия «Образ общества» выходит в свет при поддержке
Фонда содействия изучению общественного мнения «Vox Populi»

Редакционный совет серии:

В.С. Вахштайн, И.Е. Дискин, Т.А. Дмитриев, В.А. Куренной,
В.К. Левашов, В.В. Петухов, Д.М. Рогозин, А.М. Руткевич,
В.В. Федоров, А.Ф. Филиппов, И.А. Фомин, А.Ю. Ченуренко

Научный редактор, автор предисловия – кандидат социолог. наук,
старший научный сотрудник Центра фундаментальной социологии
НИУ-ВШЭ; ассоциированный сотрудник Центра культурсоциологии
Йельского университета Д. Ю. Куракин

Александр Дж.

А46 Смыслы социальной жизни: Культурсоциология [Текст]/пер. с англ.
Г.К. Ольховикова под ред. Д.Ю. Куракина. – М.: Изд. и консалтин-
говая группа «Праксис», 2013. – 640 с. – (Образ общества). – 2000 экз.
ISBN 978-5-901574-96-6 (в пер.)

В своей работе «Смыслы социальной жизни» один из крупнейших американских социологов Джеффри Александер предлагает нестандартный взгляд на место и значение культуры в современном мире, а также новую программу ее исследования, которой он дает название «культурсоциология». Оспаривая широко распространенный взгляд, согласно которому современность представляет собой мир, в котором безраздельно господствуют принципы инструментальной рациональности, экономической эффективности и технической пользы, он показывает, что за фасадом инструментально манипулируемого общества скрывается целый мир мифов, символов, кодов и ритуалов, которые не укладываются в общепринятые представления о «раскодывании мира». Результаты его исследований находят свое выражение в целом ряде конкретных разработок: о роли современной Интернет-культуры в кодификации религиозных практик, о месте и функциях интеллектуалов в современном обществе, о конструировании исторических и культурных травм при помощи соответствующих социальных практик.

УДК 316.4

ББК 60.5

Перевод выполнен по изданию: Meaning of Social Life, First Edition was originally published in English in 2003.

This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

Данный перевод опубликован по соглашению с Oxford University Press.

ISBN 978-5-901574-96-6 (рус.)

ISBN 978-0-19-530640-8 (англ.)

© 2003 Oxford University Press Inc.

© Г.К. Ольховиков, перевод, 2013

© Д.Ю. Куракин, вступительная статья, 2013

© Р. Кисурин, оформление обложки, 2013

© Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2013

© Фонд содействия изучению общественного мнения «Vox Populi», 2013

СОДЕРЖАНИЕ

Д.Ю. Куракин. Социологическая грамматика культурных смыслов	7
Благодарности	36
Предисловие	37
Введение: Смыслы социальной жизни: О происхождении культурсоциологии	42
1. Сильная программа в культурсоциологии: Элементы структурной герменевтики (совместно с Филиппом Смитом)	56
2. О социальном конструировании нравственных универсалий: «Холокост» от военных преступлений до драмы травмы	95
3. Культурная травма и коллективная идентичность	255
4. Культурсоциология зла	310
5. Дискурс американского гражданского общества (совместно с Филиппом Смитом)	342
6. «Уотергейт» как демократический ритуал	417
7. Сакральная и профанная информационная машина	472
8. Модерн, анти-, пост- и нео: Как интеллектуалы объясняют «наше время»	505
Библиография	601
Предметно-именной указатель	634

Фонд содействия изучению общественного мнения «Vox Populi» и издательство «Праксис» продолжают совместный проект «Образ общества». Вы держите в руках работу Джеффри Александра, выдающего социолога современности, создателя особого научного направления, названного им «культурсоциологией». В прошлом году вышла в свет работа Джона Урри «Мобильности», надеюсь, уже знакомая вам. В издательском портфеле - книга Майкла Буравого «Расширенный кейс метод: четыре страны, четыре десятилетия, четыре великие трансформации и одна теоретическая традиция». Мы искренне рады, что у наших коллег, студентов и аспирантов, широкой общественности есть возможность с нашей помощью обретать новые знания, знакомиться с работами столпов социологической науки.

*С уважением,
директор Фонда «Vox Populi»
Константин Абрамов*

СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ГРАММАТИКА КУЛЬТУРНЫХ СМЫСЛОВ

Что делает книгу «Смыслы социальной жизни» особенной среди десятков других монографий, посвященных стремительно развивающемуся проекту культурсоциологии? Книга вышла в 2003 году. Это был переломный момент развития направления, когда его центральный аргумент оказался окончательно прояснен на фоне предшествующих дискуссий и эмпирических проб. Это произошло благодаря тому, что исследовательские интуиции приняли форму научных постулатов. Так, понимание важности нормативного, не-инструментального аспекта любого человеческого действия, утверждение онтологической состоятельности порождений человеческого духа и напряженная попытка отстоять возможность свободного действия в мире материальной и структурной детерминации принимают форму тезиса «автономии культуры». Признание исключительной значимости эмоционального измерения смысловой жизни, того, что смысловые конструкции имеют неодинаковый «вес», и того, что этот «вес» формируется в особым образом структурированных социальных взаимодействиях, находит свое выражение на языке де-примитивизированной теории Дюркгейма. Серия понятий, таких как сакральное, профанное, бинарный код, текст, нарратив, ритуал и др., позволяет конкретизировать рассуждения о культуре и смысле с опорой на ресурсы структурализма, герменев-

ПРЕДИСЛОВИЕ

тики, антропологии, постструктурализма и некоторых других современных теорий и дисциплин.

Культурсоциология Александера – это проект общей социологической теории, т.е. такой теории, которая стремится объяснить природу социальной жизни в целом, а не какой-то отдельной категории ее феноменов. «Культура» культурсоциологии – это не обособленная сфера искусства и других высших достижений человеческого духа, а совокупность элементов внутренней среды человеческого действия – смыслов социальной жизни. Эта внутренняя среда, как стремится показать Александер, влияет на жизни людей куда сильнее, чем принято считать в социальных науках, и не является всего лишь проводником более «серьезных» сил, таких как экономика, власть, социальная структура и т.д. Поэтому неудивительно, что прежде всего Александер обращается к событиям, являющимся доминантами современного ему культурного ландшафта, определившим жизни поколений и мировую политическую ситуацию на десятилетия вперед. Среди них Холокост, компьютеризация мира, а также Уотергейтский скандал, ставший переломной точкой в жизни многих американцев, политиков и их избирателей, художников и зрителей, писателей и социальных ученых.

Америка шестидесятых и Уотергейт

«Уотергейт» действительно всколыхнул политическое воображение американцев. С точки зрения характера его воздействия на современников, весьма показательна биография самого Джеффри Александера. Он родился в семье еврейского

ПРЕДИСЛОВИЕ

происхождения среднего достатка и еще застал период идущей на убыль, но все еще ощутимой антисемитской дискриминации. Несмотря на происхождение из среднего класса, он еще в подростковом возрасте довольно близко познакомился с культурой рабочего класса, поскольку его отец считал, что мальчику необходимо работать и постигать «реальную жизнь». Поэтому на каникулах он, по собственному выражению, «был частью рабочего класса»¹, сменяя, одно за другим, целый ряд неквалифицированных и низко престижных рабочих мест. Это позволило ему ощутить всю глубину классовых, расовых и этнических различий и сформировало чувство солидарности с субкультурами гетто и рабочего класса. Все это, вместе с атмосферой 1960-х, способствовало чрезвычайно острой чувствительности к проблемам социальной справедливости и различных форм неравенства. Вдобавок ко всему, Александер поступил в Гарвард и переехал из Калифорнии в Новую Англию, стремительно погрузившись в непривычную для него консервативную атмосферу. Социальные корни и культурная среда – все способствовало тому, что он стал горячим поклонником марксизма, критической теории и движения «Новых левых», а также активистом протестных организаций, некоторые из которых носили весьма радикальный характер².

¹ См. *Интервью с профессором Джеффри Александером* // Журнал социологии и социальной антропологии. №3. 2011. С. 6.

² Более подробно об этом можно прочитать в небольшой статье: Alexander, J.C. *The Sixties and Me: From Cultural Revolution to Cultural Theory* // *The Disobedient Generation* / ed. by A. Sica and S. Turner. University of Chicago Press, 2005; а также в переведенном на русский язык интервью, опубликованном в «Журнале социологии и социальной антропологии» (№3 за 2001 г.).

ПРЕДИСЛОВИЕ

Уотергейтский скандал, развернувшийся в начале 1970-х, послужил для Александра, как и для многих других американских сторонников критической теории, точкой невозврата к радикальному марксизму и «решающим уроком демократии» и заставил его увидеть «то, чего Маркс не заметил»³. Этим слепым пятном оказалась мощь и действенность публичных ритуалов критики. Уотергейт продемонстрировал современникам торжество демократии как сферы коллективного действия и социального участия и возможность солидаризации даже в сильно разобщенном обществе. А наиболее пронизательным из них – еще и силу культурных кодов, структурирующих политическое воображение нации, и то, что культурные структуры способны преодолевать давление интересов доминирующих групп и сопутствующих материальных и политических факторов.

В работе, посвященной анализу Уотергейтского скандала, Александр подробно анализирует, как происходило превращение «третьеразрядного взлома» в «самый серьезный политический кризис мирного времени в истории Америки» и моральный символ, «который открыл длинный коридор сквозь сакральное время и пространство и вызвал болезненное противоречие между чистыми и нечистыми сакральными формами» (Наст. изд., с. 418). Но Уотергейт – удивительное явление не только в силу своего масштаба. Само по себе событие взлома штаб-квартиры Демократической партии в отеле «Уотергейт» в июне 1972 года не вызвало публичного резонанса, и президент Ричард Никсон даже

³ Интервью с профессором Джеффри Александром // Журнал социологии и социальной антропологии. №3. 2011. С. 11.

ПРЕДИСЛОВИЕ

выиграл после этого выборы. Лишь спустя многие месяцы событие превращается в скандал, изменивший политическую культуру Америки. Этому способствовали грандиозные публичные ритуалы, такие как транслирующиеся по телевидению слушания в Сенате (совсем как трансляция высадки на Луну, несколькими годами ранее ставшая коллективным воспоминанием и приметой времени для целого поколения), публикация расшифровки переговоров в Белом доме и др.

Исследовательский вопрос, который стоит перед Александром, относится к наиболее важным в современной социальной науке. Как объяснить динамику публичного протеста, то, что одни символы приобретают колоссальный эмоциональный заряд и способность воздействовать на людей, а другие так и не достигают порога мобилизации коллективного действия? Социология, политология и другие поведенческие науки по сей день испытывают острый дефицит аналитических средств, который становится особенно явным в свете новых революций и социальных потрясений.

В этом контексте аргументация, развернутая Александром, представляет собой ценный вклад в развитие социологического метода, особенно на фоне аналитических моделей, задающих мейнстрим. Так, инерция культурных стереотипов как правило провоцирует исследователей и простых граждан рассматривать публичный гнев в качестве особой, поддающейся количественному измерению, сущности. Этому способствуют и языковые метафоры, такие как «чаша терпения», «нарастающее напряжение» и подобные им, и концептуальные конструкторы вроде индексов протестного потенциала,

ПРЕДИСЛОВИЕ

приписывающие гневу, протесту и коллективным чувствам оскорбления квази-эссенциалистскую способность накапливаться и «переходить границы». Однако во многих случаях, если не в большинстве из них, характер трендов этих показателей выдает картину более сложную, нежели простое «накопление» потенциала протеста. Александер, вместо этого, предлагает внятную схему, которая позволяет, с опорой на конкретные культурные коды, структурирующие коллективное восприятие⁴, показать, какие именно условия должны быть выполнены, чтобы сформировался социальный консенсус, тематизирующий событие Уотергейта как грандиозное осквернение. Формула такого рода перформативного успеха, выведенная Александером, включает пять составляющих: осквернение; его соотнесение с символическим «центром» общества; силы институционального контроля, направленные на осквернение; политическая борьба и формирование контрцентров; ритуализация и очищение, ведущие к новой доминирующей интерпретации.

Эта объяснительная схема, однако, опирается не только на теорию, но и на детальную эмпирическую реконструкцию культурных кодов, нарративов и ритуалов, лежащих в основе американского политического воображения, которую Джеффри

⁴ Способность культурных кодов структурировать восприятие понимается Александером через призму дюркгеймовской теории сакрального. В этой теории Дюркгейм показал, что оппозиция сакральное-профанное является первичной по отношению ко всем прочим символическим классификациям, определяющим образом влияет на формирование коллективных и индивидуальных представлений и управляет эмоциональным измерением смысловых конструкций. Именно через символическое соотнесение с этой первичной оппозицией идеи и символы приобретают свою убедительность и способность мобилизовать коллективное и индивидуальное действие.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Александр и Филипп Смит осуществили в рамках исследования дискурса гражданского общества в Америке (см. Гл. 5). Эта фундаментальная работа выступает в роли аналитической базы для целого ряда других исследований, осуществляемых Александром и его коллегами и учениками на протяжении почти двадцати лет. Наиболее важным в этой работе является то, что авторам удалось не просто зафиксировать дискурс «as is» (задача, которая была бы обречена на провал), а проследить историческую логику и динамику формирования каждого из описываемых элементов символических процессов. Особую роль при этом сыграл детальный разбор политических скандалов и конфликтов, в которых часто выходят на поверхность глубинные и обычно скрытые культурные механизмы. Александр показывает, что динамика и исход даже экономических полемик, таких как «Банковская война» в 1830-е или скандал с месторождением Типот-Дом в 1920-е, в определяющей степени зависели от их отношения к культурным кодам, лежащим в основе американской демократии. Эти коды образуют такие оппозиции, как «закон/власть», «равенство/иерархия», «контроль/страсть», «доверие/подозрение», «критика/почтение», «включение/исключение», и именно в пространстве этих измерений формируются приверженности участников этих коллизий и групп наблюдателей.

Центральный месседж этой работы – каузальная автономия культуры⁵ и свобода воли. Речь идет о

⁵ Тезис об автономии культуры гласит, что культура, понимаемая широко, т.е. как сфера смысла, осмысленного действия и его результатов, должна рассматриваться как автономный, не детерминированный не-смысловыми факторами и силами источник, оказывающий влияние на течение социальной жизни. Этот тезис не подразумевает впадения в крайности «культурно-

ПРЕДИСЛОВИЕ

том, что культура имеет свою логику и символические коды воздействуют на социальную жизнь и политику в неменьшей степени, чем материальные и экономические факторы или интересы влиятельных игроков. Но не-западным и, в частности, российским читателям эта работа способна раскрыть глаза еще и на реальность и смысл политического ценностно-ориентированного действия в политике. Ведь именно такой род действий свойственная нашему политическому ландшафту культура познания чаще всего представляет как миф, придуманный из корыстных побуждений. Анализируя политические дебаты и скандалы, Александер показывает, как смысл сакральных кодов, структурирующих политическую жизнь, формируется и энергизируется в этих конфликтах и столкновениях и как образцы политического действия в контексте этих кодов оттачиваются в американской публичной культуре десятками и сотнями лет. По сути, в этом и состоит значение «двухсотлетнего опыта демократии», которым американцы так гордятся.

Холокост и теория травмы

В исследовании, посвященном анализу Уотергейта, отчетливо виден один из основных методологических приоритетов Александера. Это интерес к событию, меняющему культурный ландшафт, и наоборот – к глубокой, фундаментальной связи этого

го детерминизма» или «идеализма», а лишь предписывает, что, выстраивая социологическое объяснение, культуру следует рассматривать как независимую переменную, наряду с экономическими, материальными, пространственными, демографическими, политическими и другими важными факторами.

ПРЕДИСЛОВИЕ

ландшафта с конкретными событиями, в которых он только и может быть актуализирован. Этот интерес выходит на первый план в исследовании социологических механизмов, стоящих за фундаментальным по степени влияния на общественную жизнь западного мира феноменом Холокоста (см. Гл. 2). Имея дело со столь тематизированным и широко обсуждаемым событием⁶, любой исследователь оказывается в поле уже существующих убедительных и пользующихся авторитетом схем интерпретации, как научных, так и идеологических, публицистических и принадлежащих к области здравого смысла ("folk theories"). В композиционном плане именно с анализа и критики наиболее влиятельных из этих объяснительных конструкций Александер начинает развертывание аргумента, особо выделяя «просвещенческую» и «психоаналитическую» версии того, что он называет «популярными теориями травмы» («lay trauma theories»).

Теория травмы в данном случае выступает в качестве рабочей рамки для рассуждений о Холокосте и подобных ему явлениях, и ей посвящена отдельная глава книги (Гл. 3). Представленные в этой главе изыскания являются частью коллективной работы группы интеллектуалов-единомышленников, которым удалось распознать и всерьез пробле-

⁶ Дж. Александер приводит данные опросов, подтверждающие уникальную для современного мира степень тематизированности Холокоста: «К началу девяностых годов информированность о Холокосте среди американских граждан существенно превышала информированность о Второй мировой войне. Согласно опросам общественного мнения, в то время как о Холокосте знали девяносто семь процентов американцев, гораздо меньшая их часть была способна объяснить, что такое "Перл-Харбор", или была в курсе того, что Соединенные Штаты Америки сбросили атомную бомбу на Японию. Только сорок девять процентов опрошенных знали, что Советский Союз был союзником Америки в этой войне» (Наст. изд., с. ???).

ПРЕДИСЛОВИЕ

матизировать одну из наиболее примечательных особенностей современных западных обществ, а именно беспрецедентную по своей значимости роль, которую играет в формировании коллективных идентичностей символическая конструкция травмы. Как пишет об этом сам Александер: «На протяжении двадцатого столетия, сначала в западных обществах, а вскоре и по всему, миру люди постоянно говорили о том, что они были травмированы каким-либо опытом, событием, актом насилия или устрашения или даже просто резким и неожиданным и иногда даже не особенно враждебным переживанием социальной трансформации и перемен» (Наст. изд., с. 256). Что кроется за этой приметой времени и, до известной степени, характеристикой места?

Возможным ответом на этот вопрос является то, что двадцатый век объективно оказался крайне травматичным, причем не в последнюю очередь именно для западных обществ. Однако Александер объявляет эту и подобные ей трактовки социологически-близорукими, использует их как очередной объект критики «натурализма», наивного видения, не различающего в данном случае травмирующее событие-первопричину и травму как факт коллективной жизни. Более социологически-умудренный взгляд, по мысли Александера, должен фокусироваться на социологических механизмах создания мощных «энергизированных» символов, вызывающих интенсивное эмоциональное вовлечение, выделяя стадии и компоненты, условия и ингредиенты специфического смыслового комплекса, понимаемого как травма. Такой взгляд преодолевает привычку ума, провоцирующую усматривать в

ПРЕДИСЛОВИЕ

коллективной травме травму многих, сложение индивидуальных травм. Вместо этого объектом коллективной травмы становятся связи между людьми и их культурные смыслы, и именно они претерпевают изменения.

В случае с Холокостом масштаб претерпевших существенные изменения социальных связей оказался чрезвычайно велик, и это произошло потому, что характер изменений культурных кодов каждой из них был поистине радикальным. На первый план здесь выходят связи и отношения между социальной общностью и ее частью: американским обществом и американскими евреями, американскими евреями и евреями по всему миру (и в первую очередь в Европе) и даже человечеством в целом и США. Александер скрупулезно реконструирует культурные коды, структурирующие восприятие, и процесс их изменения. Он показывает, что ключевую роль в формировании драмы Холокоста сыграло напряжение между двумя системами кодирования – универсалистскими демократическими кодами, лежащими в основе американского политического воображения, и двойственным кодированием американских евреев как американцев и не вполне американцев в одно и то же время. Трагические события в Европе разрешили это напряжение и эту двойственность, что привело к торжеству «анти-антисемитизма»: к этому привело не что иное, как логика кодирования и «законы символического противоречия и символической ассоциации».

Радикальный сдвиг в отношениях между американскими евреями и американцами в целом стал основой для дальнейших сдвигов в кодировании, совокупное значение которых для западной куль-

ПРЕДИСЛОВИЕ

туры и мирового порядка оказалось огромным. В результате этих сдвигов американские евреи (а за ними и не-евреи) стали ощущать все большее родство с европейскими жертвами нацизма (идентификация, которая, по-видимому, была не столь сильна во время самих трагических событий). В политическом плане эти же самые сдвиги привели ни больше ни меньше к тому, что США на десятилетия вперед утвердили свой статус сакрального центра западного мира, главного морального авторитета эпохи.

Политические границы этой этической гегемонии Соединенных Штатов совпадают с границами понимания Холокоста как центрального символа «зла», и это не случайность. Когда Александер пишет о нарастающем доминировании фигуры травмы для политических и национальных идентичностей не только на Западе, но и во всем мире (см. приведенную выше цитату), в этом есть изрядная доля преувеличения. В частности, на Востоке Холокост не играет столь же существенную роль, как и на Западе (даже в среде интеллектуалов до недавнего времени значение Холокоста в западном восприятии событий Второй мировой войны было не вполне прояснено). А культура коллективной травмы и вообще занимает в лучшем случае периферийное место в политическом самосознании жителей большинства не-западных стран.

Теория Александера схватывает это отличие, различая два вида глобальных нарративов, в терминах которых формируется восприятие Второй мировой войны, нацизма и Холокоста, – это «прогрессивный» и «трагический» нарративы. Фундаментальное отличие западного политического

ПРЕДИСЛОВИЕ

воображения от восточного состоит в том, что на Западе, в отличие от Востока, произошел переход от «прогрессивного» нарратива к «трагическому». Эти нарративы задают принципиально разные перспективы и придают различный смысл одним и тем же событиям. Глубина и сила, с которой они структурируют восприятие, обуславливает их взаимную нетранзитивность и глубокое непонимание, пролегающее вдоль обозначенных культурных границ.

Прогрессивный нарратив, характерный для всего антифашистского мира после войны, исходил из исторической локализации нацизма и причиненного им зла и, как следствие, его преодолимости, иными словами – посюстороннего торжества добра над злом:

«Огромные человеческие жертвы, необходимые войне, измерялись и оценивались в терминах прогрессивного нарратива и обещанного им спасения. Пролитая на войне кровь освящала будущий мир и перечеркивала прошлое. Принесение в жертву миллионов людей можно было искупить, их священные души могли достичь социального спасения не за счет размазывания слезливых подробностей их смерти, но путем уничтожения нацизма, силы, которая вызвала эту смерть, и путем планирования будущего, где будет создан мир, в котором больше никогда не может быть нацизма» (Наст. изд., с. 127).

В этом описании легко узнается логика восприятия трагических событий Великой Отечественной войны в Советском Союзе и современной России. Трагизм и скорбь в этой картине мира неразрывно связаны с гордостью, надеждой и оптимизмом, жертвы были не напрасны, а напротив,

ПРЕДИСЛОВИЕ

исполнены великим смыслом, а те силы, которые в итоге устранили нацизм, только и могут претендовать на моральную справедливость и этическую чистоту.

Конструкция трагического нарратива – принципиально иная. В ней линейное время, характерное для идеологии «прогресса», сменяется циклическим сакральным временем, посюсторонние надежды и планы сменяются ощущением причащения к потустороннему миру.

«В этом трагическом нарративе сакрального-зла массовое уничтожение евреев становится не событием истории, а архетипом, событием-вне-времени. В качестве архетипа это зло вызывало травмирующий опыт, который превосходил все, что можно было определить в терминах религии, расы, класса, региона – по сути, в терминах любой воображимой социологической структуры или течения исторических обстоятельств. Его трансцендентный статус, его обособленность от конкретных обстоятельств какого бы то ни было времени и места обеспечили основу для психологического соотнесения с жертвой в беспрецедентных масштабах. <...> Трагические нарративы сосредоточивают внимание не на какой-либо попытке переиграть или улучшить ситуацию в будущем – на «прогрессе», в используемом здесь смысле, – а на природе преступления, на его непосредственных последствиях и на мотивах и отношениях, которые к нему привели» (Наст. изд., с. 165).

«Вместо искупления вины через развитие трагический нарратив предлагает то, что Ницше называл драмой вечного возвращения. Как стало теперь понятно, нельзя было «стать выше» истории Холоко-

ПРЕДИСЛОВИЕ

ста. Возможно было только вернуться к ней: не пре-восходство, но катарсис» (Наст. изд., с. 167).

Результатом этого разрыва с поскосторонней локализацией Холокоста стала его универсализация: собственно, это и раскрывает его конституирующее свойство – частное событие, приобретшее универсальную значимость. Последствия этого события для политического воображения очень велики. Холокост стал моделью и базовой метафорой политического воображения, он усилил «чуткость современности к социальному злу». Он расширил границы политической и моральной ответственности, и механизм этого расширения в точности соответствует одному из вскрытых Дюркгеймом механизмов формирования категорий мышления: факты жизни конкретных обществ приобретают общезначимость через устремление горизонта социальной жизни в бесконечность. Наконец, Холокост становится абсолютным событием⁷, т.е. событием, в отношении которого приостанавливается произвол наблюдателя. Именно драматическая форма трагического нарратива, по мысли Александера, в наибольшей степени соответствовала такой конструкции социального события: «Идея драмы травмы, как и любой трагедии, в том, что зло живет внутри каждого из нас, и в любом обществе. Если мы все – жертвы, и все мы – преступники, то не существует такого зрителя, который мог бы на законных основаниях отстраниться от коллективного страдания, будь то со стороны жертв или преступников» (Наст. изд., с. 173).

⁷ В терминах теории событий А.Ф. Филиппова см., например, Филиппов А.Ф. *Конструирование прошлого в процессе коммуникации: теоретическая логика социологического подхода*. WP6/2004/05. М.: ГУ ВШЭ, 2004.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Холокост и теория жертвоприношения

Часть аргументации, развернутой Александером, направлена на объяснение того, почему именно Холокост стал архетипической трагедией, метафорой и мерой абсолютного зла. Такого рода вопросы, заданные в отношении исторических событий, никогда не имеют единственного ответа, и рассуждения Александера строятся по модели реконструкции элементов и связей, лишь констелляция которых во всей полноте определяет специфику события. Однако один из ключевых элементов этой связи так и остается, на наш взгляд, недостаточно освещен. Речь идет о том, чтобы объяснить, как сакральный статус и катарсическая сила воздействия Холокоста связаны с символической конструкцией жертвы и как эти связи могут быть прояснены с опорой на теории жертвоприношения.

На уместность этой линии аргументации указывает уже этимология слова Холокост, отсылающая к библейским описаниям жертвоприношения. Еще важнее то, что эта связь проливает свет на важнейшую роль в формировании драмы Холокоста, которая в представленной Александером объяснительной схеме принадлежит Соединенным Штатам Америки, стране, которую от развернувшихся в Европе событий отделял океан. Действительно, не только формирование «этики после Холокоста», но и послевоенный мировой порядок в целом связаны с тем, что Америка в существенной степени стала культурным инкубатором восприятия Холокоста.

Символическая конструкция жертвоприношения основывается на двойственной связи между

ПРЕДИСЛОВИЕ

жертвой и объектом, на который направлен ритуал и который концентрирует на себе мощь благого сакрального. Источником этой мощи является насилие, осуществленное над жертвой: любое жертвоприношение основано на двух противоположно направленных процессах – осквернении и превращении скверного в благое. Классическая теория жертвоприношения Анри Юбера и Марселя Мосса раскрывает многообразие форм символической связи между жертвой, объектом жертвоприношения, жертвователем и аудиторией. И позволяет объяснить, как убийство жертвы может освятить социальный порядок. Если мы, однако, расширяем применимость модели жертвоприношения с протекающих по сценарию религиозных ритуалов до контингентных культурных процессов, чрезвычайно продуктивным оказывается расширение и развитие этой теории, принятое Рене Жиаром.

Теория Жирара вычленяет конкретные свойства, которые делают людей и социальные группы наиболее вероятными жертвами символической конструкции «козла отпущения»⁸. Так, «успешное» (в терминах перформативного эффекта) жертвоприношение нуждается в такой фигуре жертвы, которая характеризуется двойственностью по отношению к аудитории. С одной стороны, жертва ассоциирована с более широкой социальной группой, а с другой – имеет отчетливые и символически значимые отличия, иными словами, находится в маргинальном положении. Общество как объект

⁸ Более подробно см. Жирар, Р. *Козел отпущения*/Пер. с фр. Г. Дашевского, предисл. А. Эткнда. – Санкт-Петербург: Издательство Ивана Лимбаха, 2010.

ПРЕДИСЛОВИЕ

жертвоприношения должно иметь все основания для ассоциации себя с жертвой, иначе ее гибель не будет символически значимой. Но должны быть и значимые отличия, иначе в роли жертвы может оказаться любой.

Это состояние двойственности в высшей степени характерно для подробно описываемых Александером отношений между американцами и американскими евреями в период тридцатых годов и Второй мировой войны. Преодоление исходной неопределенности и обращение скверны в чистоту – неотъемлемое свойство конструкции ритуала. В данном случае в существенной мере преодоленной оказалась двойственность, с которой американцы продолжали относиться к своим соотечественникам еврейского происхождения. Анти-антисемитизм и запущенная им цепочка изменений культурных кодов стали возможны потому, что погибшие в Европе и дискриминируемые в США евреи позволили Америке, а затем и всему миру, причаститься к очистительной мощи большой европейской трагедии.

Если эта гипотетическая конструкция верна, многие из более современных попыток построить или укрепить национальную идентичность опираясь на коллективную травму заведомо обречены на неудачу. В конструкции жертвоприношения принципиальную роль играет то, что объект жертвоприношения и жертва не совпадают. В современном мире это должно означать, что не совпадают также жертва и нарратор. Жертва должна быть другим. Это обстоятельство действительно выделяет Холокост из числа большинства трагедий двадцатого века: уникальным оказалось не только

ПРЕДИСЛОВИЕ

стечение исторических обстоятельств, но и конфигурация жертва-нарратор-аудитория – благодаря исходной двойственности положения евреев в США и связи между американскими и европейскими евреями.

Теория травмы и проблема амбивалентности сакрального

Теория жертвоприношения сочетается с аргументацией Александра во многом, но не во всем. Принципиальное расхождение связано с конструкцией негативного сакрального, и оно восходит к проблеме амбивалентности сакрального – его парадоксальной двойственности, – соединяющего в себе благую и губительную стороны, которые находятся в сложной диалектической связи. Теории жертвоприношения (как и теории сакрального в целом) по-разному объясняют это диалектическое единство. Однако свойство амбивалентности сакрального, открытое Уильямом Робертсоном Смитом и быстро ставшее общим местом самых разных теорий сакрального, подразумевает единую природу сакрального, находящую выражение в двух противоположных ипостасях. Александр же исходит из обратного: сакральное-скверное, которое, как правило, фигурирует в его рассуждениях в форме «зла», он полагает независимой и равнозначальной по отношению к «добру» сущностью. Попытке обосновать свою позицию он посвящает четвертую главу книги. При этом он критикует целый ряд философских традиций, от учений античности до прагматизма и даже иудео-христианскую религиозную культуру, поскольку все эти системы мысли

ПРЕДИСЛОВИЕ

исходят из того, что зло происходит из отклонения от добра и потому имеет по отношению к нему вторичный характер.

Разница может показаться несущественной и относящейся к сфере спекулятивных рассуждений. Но это не так, поскольку она влечет за собой важные теоретические последствия. Не вдаваясь в детали, попробуем лишь кратко уточнить содержание этого различия. Необходимо разделить два не следующих друг из друга напрямую утверждения. Первое связано с «энергетическим потенциалом» сакрального-скверного и его способностью оказывать воздействие на социальную жизнь (как пишет Александер, «зло может цениться с такой же силой и энергетикой, что и добро» (Наст. изд., с. 325)). Второе утверждение состоит в том, что «зло» (или сакральное-скверное) является автономной культурной конструкцией, механизм формирования которой необходимо в каждом конкретном случае изучать как автономный символический процесс, не связанный напрямую с конструкцией «добра» (или сакрального-чистого). Первый тезис не противоречит ни утверждению об амбивалентной природе сакрального, ни критикуемой Александером позиции «зло как отклонение от добра». Противоречие коренится лишь во втором тезисе. Провозглашенная Александером «культурализация зла» (т.е. фактически утверждение о существовании культурного порядка, соответствующего «злу») противоречит важной для теорий сакрального идее, возводящей осквернение и связанную с ним интенсификацию коллективных эмоций к разрушению культурного и социального порядка⁹.

⁹ Более подробный анализ происхождения и последствий этого расхождения см. в работе: Куракин Д.Ю. *Ускользающее са-*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Как бы ни были важны эти расхождения, интенция работы «Культурсоциология зла» очень важна для культурсоциологии. Модельные для теории сакрального ритуальные процессы первобытных обществ более ориентированы на консенсус, нежели на конфликт, и на сакральное-чистое, нежели на сакральное-скверное. Следствием этого стал недостаток внимания к культурно-ориентированному описанию конфликтов, который стал предметом критики в адрес предшественников культурсоциологии – неодюркгеймианцев старшего поколения, таких как Роберт Белла и Эдвард Шиллз. Идея привлечь внимание культурсоциологии к «темной стороне» сакрального крайне перспективна для социологического осмысления современного мира.

Культура, сакральное и инструментальный разум

К моменту подготовки «Смыслов социальной жизни» были сформированы наиболее значимые образцы конкретных культурсоциологических исследований. Кроме уже перечисленных к ним следует отнести анализ «проникновения компьютера в поры современной жизни» (см. Гл. 7), изучение дискурса популярных изданий в период с сороковых по восьмидесятые годы XX в. Эта работа стала эмпирической платформой для теоретической атаки на ряд наиболее влиятельных социологических подходов к объяснению феномена техники. Это

кральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. №3. С. 41-70.

ПРЕДИСЛОВИЕ

одно из самых ранних культурсоциологических исследований, его результаты были впервые опубликованы в начале 1990-х. Александер выбирает в качестве мишени именно социологию техники, с тем чтобы радикализовать вызов, бросаемый новой исследовательской программой устоявшимся и авторитетным образцам социологического рассуждения, подчиняющим культуру более «жестким» переменным.

Демонстрируя на эмпирических данных, сколь сильно восприятие компьютера и осмысление его роли в изменяющемся мире зависело от упорядочивающей силы сакральных и профанных кодов, нарративов спасения и апокалипсиса, от опоры на влиятельные литературные жанры и действия символических механизмов создания семантической неопределенности, Александер выстраивает мощную оппозицию целому ряду теорий инструментального разума. Среди них концепции samozаконности техники и технического детерминизма, «самоовеществление людей в терминах целерационального действия и адаптивного поведения» и «всеохватная рациональность», «железная клетка рациональности» и рационализация всех сфер социальной жизни, колонизация жизненного мира системой и техника как идеология.

Культурная расшифровка техники, осуществленная Александером, становится образцовым сценарием для культурсоциологической контрасти на самые тонкие формы подрыва автономии культуры. Этот сценарий позже реализуется в других знаковых для программы исследованиях, в частности, в исследовании Филиппа Смита, посвященном культурсоциологической расшифровке

ПРЕДИСЛОВИЕ

гильотины¹⁰, которая рассматривается как ключ к социологическому осмыслению событий Французской революции. В последнем случае объектом атаки становится уже Мишель Фуко и мейнстрим социологии наказания, находящийся под его определяющим влиянием. В обоих этих и во многих других случаях культура видится как совокупность смысловых структур, порядок которых задается символами, имеющими особую эмоциональную притягательность, – сакральными символами. Задачи эмпирических исследований при этом сфокусированы на том, чтобы продемонстрировать, что структура этих эмоциональных аттракторов объясняет наблюдаемые события лучше и точнее, нежели законы развития инструментального разума, нарастающая роль административного контроля и другие широко распространенные в социологии объяснительные принципы. Контринтуитивное изыскание, демонстрирующее неудачи традиционных способов объяснения в приложении к традиционным же объектам описания, становится фирменным стилем для лучших работ в культурсоциологии.

«Сильная программа» культурсоциологии

Благодаря всем этим рассуждениям и исследовательским образцам к началу двухтысячных программный текст «сильной программы» культурсоциологии, ее первый «манифест», обретает законченный вид, после нескольких лет работы и предварительных публикаций (см. Гл. 1). Исследо-

¹⁰ Русский перевод этой работы опубликован в журнале «Социологическое обозрение» (№2 за 2008 г.). Примечательно, что этот принципиальный для культурсоциологии текст опубликован тоже в 2003 году.

ПРЕДИСЛОВИЕ

вательские интуиции о культурно-ориентированном теоретизировании в социологии, о которых Джеффри Александер с энтузиазмом пишет в предисловии к книге, наконец получают последовательную теоретическую разработку. В институциональном плане этот интеллектуальный рывок увенчался открытием в 2002 году Центра культурсоциологии в Йельском университете, который возглавил, совместно с Роном Айерманом и Филиппом Смитом, перебравшийся на Восточное побережье из Калифорнии Дж. Александер. Этот центр стал флагманом развития культурсоциологии и основным ориентиром для нескольких центров и исследовательских групп, существующих в Северной Америке и Европе, включая московскую группу, работающую в Высшей школе экономики. В качестве ассоциированных сотрудников Центр объединяет несколько десятков исследователей в области культурсоциологии по всему миру, а также ряд почетных членов, среди которых такие знаковые фигуры, как Клиффорд Гирц, Мэри Дуглас, Роберт Белла, Маршалл Салинз, Зигмунт Бауман, Шмуэль Эйзенштадт, Хейден Уайт и др.

Успеху исследовательской программы в немалой степени способствовало и то, что ее постулаты были не просто сформулированы в явном виде, но и помещены в контекст классической и современной социологической теории. Конечно, «сильная программа» в культурсоциологии, как и любая другая зарождающаяся теория, заявляет о себе обвиняя и уличая, однако деструктивный порыв, необходимый для апроприации дисциплинарной территории, здесь уравнивается последовательным встраиванием в классические постановки вопросов и их современные интерпретации. В программном

ПРЕДИСЛОВИЕ

тексте развивающегося направления этот баланс удалось выдержать благодаря композиционной формуле «плана», в чем-то подобного «Плану» Ордена Тамплиеров из романа Умберто Эко «Маятник Фуко», т.е. такого плана, который, будучи реконструирован (или создан заново) в настоящем, структурирует прошлое и определяет будущее.

Это был план развертывания культурно-ориентированного теоретизирования в социологии, такого способа построения понятий и работы с эмпирическими данными, который бы удерживал тезис об автономии культуры и соответствовал другим приоритетам «сильной программы» (см. Гл. 1). Согласно Джеффри Александеру и Филиппу Смиту – авторам манифеста «сильной программы» в культурсоциологии – этот «план» зародился существенно раньше появления самой исследовательской программы в ее нынешнем виде и уходит корнями в работы Макса Вебера, Эмilia Дюркгейма, Вильгельма Дильтея и Фердинанда де Соссюра. В дальнейшем развитии социологии и смежных дисциплин Александер и Смит усматривают последовательное приближение к идеалу культурсоциологии, на фоне многочисленных версий «слабой программы» социологии культуры. Таким образом, собственный проект авторы позиционируют лишь как наиболее точное на данный момент приближение к идеалу культурно-ориентированной социологии, а понятия «сильной» и «слабой» программ, заимствованные в исследованиях науки (science studies), используются ими как маркер того, удерживается ли всерьез тезис автономии культуры¹¹.

¹¹ Подробному разбору теоретических, методологических и историко-социологических аспектов «сильной программы» культурсоциологии посвящены работы: Куракин Д.Ю. *«Сильная программа» в культурсоциологии: историко-социологические,*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Наука, культура и история: Дж. Александер как интеллеktуал «нашего времени»

Для понимания науки, как и культуры в целом, прежде всего, важна детальная реконструкция «внутренней среды» действия и суждения. Для тех, кого Джеффри Александер называет интеллеktуалами «нашего времени», центральными элементами этой среды стали дискуссии о теории модернизации и связанных с нею через почти все возможные предикаты концепциях. Анализируя эти теории, Александер остается верен тем же методологическим решениям, что и в случае анализа публичной жизни гражданского общества или исторических событий, и его внимание сосредоточивается на до-теоретических основаниях науки. Эти основания, согласно Александеру, управляются поддающимися изучению культурными кодами, нарративами, жанрами и режимами убедительности. Чтобы разобраться в теории, нужно хорошо понимать ее истоки, в том числе скрытые. А это, как подчеркивает Александер, позволяет разобраться уже не только в современной теории, но и в современной истории. Название статьи содержит игру слов и, подобно эпиграфу, в сжатом виде передает ее основные выводы. Образы «нашего времени» являются конструкциями соответствующих теорий и от них же получают свои имена. А теория модернизации, которая казалась преодоленной концепциями, добавляющими к имени «модерна» предикаты «анти» или «пост»,

теоретические и методологические комментарии. Последователи редактора спецвыпуска // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. №2. С. 155-178; и Куракин Д.Ю. Символические классификации и «Железная клетка»: две перспективы теоретической социологии // Социологическое обозрение. 2005. Т. 4. №1. С. 63-81.

ПРЕДИСЛОВИЕ

неожиданно возвращается в качестве рядоположенной им, с приставкой «нео».

Текст Александра об интеллектуалах и смысле «нашего времени», завершающий книгу, можно назвать автобиографическим для целого поколения американских социальных ученых, поскольку речь в нем идет об обширных баталиях, в которых проходила и проходит их научная жизнь. Как и сюжеты других статей, вошедших в «Смыслы социальной жизни», это отражает тот факт, что не в последнюю очередь это книга об Америке. Книга, написанная американцем, глубоко небезразличным к ее жизни и имеющим вкус, талант и метод к ее глубокой реконструкции и интерпретации.

Дмитрий Куракин¹²

¹² Дмитрий Юрьевич Куракин, к. социол. н., старший научный сотрудник Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ; ассоциированный сотрудник Центра культурсоциологии Йельского университета. E-mail: kourakine@yandex.ru

Членам
«КУЛЬТУРНОГО КЛУБА»
Бывшим, Настоящим и Будущим

БЛАГОДАРНОСТИ

Я благодарен следующим коллегам и изданиям за то, что они позволили мне повторно опубликовать очерки, которые впервые появились на страницах их книг и журналов. Для настоящей книги большинство очерков было переработано.

"Cultural Sociology or Sociology of Culture: Towards a Strong Program for Sociology's Second Wind", with Philip Smith, in Sociologie et Sociétés 30 (1) 1998.

"Modern, Ante, Post and Neo: How Intellectuals Have Tried to Understand the 'Crisis of Our Time', in Zeitschrift für Soziologie 23 (3) 1994.

"The Discours of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies", with Philip Smith, in Theory and Society 22 (2) 1993.

"The Promise of Cultural Sociology: Technical Discourse and the Sacred and Profane Information Machine", N. Smelser and R. Münch, eds. In Theory of Culture, University of California Press, 1993.

"Towards a Sociology of Evil: Getting Beyond Modernist Common Sense About the Alternative to the Good", in M. P. Lara, ed., Rethinking Evil: Contemporary Perspectives. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2001.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Развернутая в этой книге перспектива произрастает из зерен, которые заронил Роберт Белла во время моей учебы в аспирантуре в Калифорнийском университете в Беркли в начале семидесятых годов. Концепция «символического реализма» Беллы на годы предвосхитила культурный поворот. Очерки, из которых составлены главы настоящей книги, выросли из тех самых зерен, но уже после поворота в моем социологическом мировоззрении, который начался в середине восьмидесятых годов и продолжался до тех пор, пока я не уехал из Лос-Анджелеса в 2001 году, после двадцати пяти лет преподавания в Калифорнийском университете.

Данный отрезок моей жизни четко связан с двумя периодами интенсивного и непрерывного обучения, сначала в Институте высших исследований в Принстоне в 1985–1986 годах, а затем в CADIS – Центре высших исследований в области поведенческих наук в Пало-Альто в 1998–1999 годах. Я хотел бы выразить свою признательность принимавшим меня коллегам, Майклу Уолцеру из Принстона и Нейлу Смелзеру из Пало-Альто; своим интеллектуальным примером и исключительными личными качествами оба они оказали глубокое влияние на мою интеллектуальную жизнь. Указанный период рассекается надвое годовым творческим отпуском в 1993–1994 годах в Париже, где меня принимали в Школе научных исследований в области социальных наук. Я хотел бы

ПРЕДИСЛОВИЕ

поблагодарить Алена Турена, Мишеля Вевёрку и Франсуа Дюбе, равно как и других членов Школы, за их дружбу и поддержку в течение этого, полного вдохновения, года. В девяностые годы мне также довелось провести две длительные стажировки в Упсале (Швеция) в качестве стипендиата в Шведском центре высших исследований в области социальных наук (SCASSS) под руководством моего друга и коллеги Бьорна Уитрока.

На мои размышления и на развитие моих взглядов в течение этого времени оказало решающее влияние тесное общение с выдающейся группой аспирантов в Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе. Чтобы иметь возможность исследовать потенциал нового типа социологии – культурсоциологии, в 1984 году я сформировал дискуссионную группу из аспирантов, которые захотели совершить со мной это интеллектуальное путешествие. Мы встречались раз в месяц на протяжении следующих десяти с половиной лет, иногда в их квартирах, иногда у меня дома. Мы читали тексты друг друга критически, но дружелюбно, и вступали в свободные дискуссии о том, что необходимо для создания социологической версии культурного поворота. Члены группы, которая со временем стала называться «Культурный клуб», менялись с течением лет, но интеллектуальный дух клуба остался прежним, как и блестящий уровень студентов-участников. Многие из идей, которые развиваются в нижеследующих главах, возникли в ходе наших ритуализированных встреч. Многие выпускники «Культурного клуба» теперь стали профессорами, а некоторые даже моими коллегами. Их преемники сейчас являются членами «Культурного клуба II», действующего на восточном побережье Со-

ПРЕДИСЛОВИЕ

единенных Штатов Америки, где я проживаю в настоящее время.

В этот же промежуток времени в моей жизни сформировалась тесная сеть дружеских связей, также подпитывавших развитие идей, изложенных в данной книге. С Роджером Фридландом, Николасом Энтрикином, Стивеном Сейдманом, Кеннетом Томпсоном, Бернардом Гизеном и Роном Айерманом меня объединяет не только крепчайшая дружба, но и продолжающиеся до сих пор обсуждения смыслов социальной жизни и социальной жизни смыслов. Мои друзья дарили мне уверенность и давали критическую оценку, и каждый из них в разное время и при разных обстоятельствах подтолкнул меня к решающим открытиям, которые я никогда не сделал бы в одиночку.

Мое развитие в этот период времени подпитывалось и тремя связями личного характера. Я хотел бы отметить свою благодарность Рут Блок и Марии Пии Ларе за интеллектуальную мотивацию и веру в меня и мою работу.

Я хотел бы выразить свою благодарность моей жене, Морел Мортон, — за все. Ее любовь и доброта поддерживали меня в последние годы работы над книгой, и я знаю, что это лишь малая часть той поддержки, которая ждет меня в будущем.

*Смыслы
социальной жизни*

ВВЕДЕНИЕ

Смыслы социальной жизни

О происхождении культурсоциологии

Современные мужчины и женщины проживают свою жизнь, не зная по-настоящему, почему они живут именно так, а не иначе. Почему каждый день мы так долго работаем? Почему мы заканчиваем одну войну, лишь чтобы начать другую? Почему мы так сильно помешаны на технологиях? Почему мы живем в век скандала? Почему мы чувствуем, что необходимо чтить тех, кто, подобно жертвам Холокоста, был несправедливо убит?

Если бы нам пришлось объяснять все эти вещи, мы сказали бы: «Это кажется разумным», или «Это необходимо», или «Так поступают хорошие люди». Но во всем этом нет ничего естественного. Люди не делают ничего из вышеперечисленного естественным образом. На самом деле мы вынуждены вести себя так.

Мы и наполовину не настолько разумны, рациональны или рассудительны, как нам хотелось бы. Наш образ жизни до сих пор продиктован скорее бессознательными, чем сознательными соображениями. Нами все еще руководят порывы сердца и внушающие ужас инстинкты, которыми наполнено наше нутро.

Сегодня Америка и ее союзники объявили войну терроризму. Утверждается, что это необходимо и

разумно, что война есть средство достичь цели – безопасности. Но является ли борьба с терроризмом лишь средством достижения безопасности или хотя бы преимущественно таким средством? Нет, поскольку она в той же мере основана на фантазиях, что и на фактах. Усилия, предпринимаемые, чтобы защитить граждан Соединенных Штатов Америки и Европы, окутаны риториками рассуждений о добре и зле, друзьях и врагах, чести, совести, верности, Боге и стране, цивилизации и первобытном хаосе. Это не просто идеи. Это чувства, и чувства огромного масштаба. Лидеры наших стран пускаются в эти риторики торжественным тоном, и мы чтим память жертв терроризма самым красноречивым славословием.

Эти риторики суть культурные структуры. Они накладывают жесткие ограничения, но в то же время предоставляют большие возможности. Проблема в том, что мы их не понимаем. В этом и состоит задача культурсоциологии. Она в том, чтобы вывести бессознательные культурные структуры, регулирующие общество, на свет разума. Понимание может изменить, но не разрушить эти структуры, потому что без них общество не может выжить. Если мы хотим преодолеть банальность физического существования, нам необходимы мифы. Если мы хотим двигаться вперед и переживать трагедии, нам необходимы нарративы. Если мы хотим стремиться к добру и защитить себя от зла, нам необходимо отделить сакральное от профанного.

Разумеется, социальные науки всегда исходили из того, что люди действуют без полного понимания ситуации. Социологи приписывали это силе социальных структур, «большим» и более «мощным», чем просто отдельные человеческие существа. Ины-

ВВЕДЕНИЕ

ми словами, они подчеркивали принудительные аспекты социальной жизни.

Но что меня по-настоящему завораживает и тревожит, так это коллективные силы, которые не являются принудительными, коллективные силы, на которые мы откликаемся добровольно и с энтузиазмом. Если мы уступаем этим силам, не зная даже почему, это происходит из-за содержащегося в них смысла. Материализм не навязан нам извне. Скорее, он отражает наши романтические представления о священной природе вещей. Ведь технологии – это не просто средство, но и цель, желание, вождение, вера в возможность спасения. Люди не злы, но вынуждены такими становиться. Скандалы не рождаются из фактов, а конструируются из них, чтобы мы могли очиститься. Мы не скорбим о массовых убийствах, если только не успели представить себя на месте жертв, а это случается далеко не каждый раз, а только тогда, когда все символы выстроены правильным образом.

Секрет принудительной силы социальных структур заключается в том, что у них есть «внутренняя сторона». Эти силы являются не только внешними, но и внутренними по отношению к акторам. Они исполнены смыслов. И эти смыслы порождены обществом и упорядочены, даже когда они незаметны. Нам необходимо научиться делать их видимыми. Для Фрейда цель психоанализа состояла в замещении бессознательного сознательным: «Где было Id, будет Ego». Культурсоциология являет собой род социального психоанализа. Ее цель – вывести на свет социальное бессознательное, открыть людям мыслящие через них мифы, чтобы они смогли в свою очередь создать мифы новые.

ВВЕДЕНИЕ

В середине восьмидесятых, стоя в очереди во время обеда в Преподавательском центре Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе, я вовлек троих коллег-социологов в бурную дискуссию. Некий доцент претендовал на постоянную позицию в университете, и преподаватели обсуждали все «за» и «против». Скептически относившиеся к кандидату коллеги утверждали, что его работу нельзя даже назвать социологией. Почему же нет, поинтересовался я. Они отвечали, что он не социолог, потому что уделяет больше внимания субъективному оформлению и интерпретации социальных структур, чем собственно природе этих социальных структур. Поскольку он отошел от принципа социально-структурной причинности, он отказался и от необходимости объяснять и, следовательно, от самой социологии. Я не согласился: хотя его труды действительно отличались от других, они, несомненно, оставались социологическими. Я предположил, что такой подход, возможно, может рассматриваться как род «культур»-социологии.

Мое замечание не произвело задуманного эффекта, наоборот, оно породило своеобразный скептицизм – сначала беззлобные смешки, затем громкий смех, а под конец безудержный хохот. «Культур-социология?» – фыркали мои коллеги. Они отвергли эту мысль не только как оскорбительную для их понимания научных дисциплин, но и как абсурдную с интеллектуальной точки зрения. Само выражение «культурсоциология» казалось оксюмороном. «Культуру» и «социологию» нельзя соединить в одном словосочетании. Если и существует социологический подход к культуре, то это социология

культуры. Несомненно, не может быть никакого культурного подхода к социологии.

Мои коллеги были правы относительно прошлого и настоящего состояния нашей дисциплины, но дальнейшие события показали, что они не смогли предвидеть ее будущее. За последние пятнадцать лет сформировался новый, специфически культурный подход к социологии. Такого подхода не было никогда ранее за все сто пятьдесят лет существования этой дисциплины. Более того, такого подхода с позиции культуры не было и в других социальных науках, которые занимаются современной или сегодняшней жизнью.

В истории социальных наук всегда существовала социология культуры (*sociology of culture*). Называлась ли она социологией знания, социологией искусства, социологией религии или социологией идеологии, многие социологи обращали внимание на существенные эффекты воздействия коллективных смыслов. Однако эти социологи-исследователи культуры не ставили во главу угла интерпретацию коллективных смыслов, а еще меньше занимались выявлением моральных структур (*moral textures*) и тонких эмоциональных связей, посредством которых отдельные лица и группы испытывают воздействие этих смыслов. Вместо этого подход в рамках социологии культуры (*sociology-of approach*) стремился объяснить, что создает смыслы; его целью было показать, как идеальные культурные структуры формируются другими структурами — более материального и менее эфемерного свойства.

К середине восьмидесятых годов все еще немногочисленная, но постоянно увеличивающаяся часть социологов отказалась от подхода социологии

ВВЕДЕНИЕ

культуры. Будучи восторженным участником этого движения, я тоже обвинял социологию в отсутствии базового понимания, сдерживающем развитие большей части социологических исследований культуры в наше время. Признание огромной роли идеалов, верований и эмоций не означает уступку (несоциологическому) волюнтаризму. Оно не влечет мнения о том, что люди свободны поступать так, как хотят. Оно не ведет к скатыванию ни в идеализм, которого социологии действительно следует опасаться, ни в выдающий желаемое за действительное морализм, которому социология составляет достойное противоядие. Культурсоциология может быть столь же жесткой и критичной, как и материалистическая социология. Культурсоциология помещает коллективные чувства и идеи в центр своих методов и теорий именно потому, что, по-видимому, именно эти столь субъективные и глубоко скрытые чувства так часто представляются истинными правителями мира. Социально сконструированная субъективность формирует волю коллективов; создает правила в организациях; определяет нравственную сущность закона и обеспечивает смысл и мотивацию для технологий, экономик и военных машин.

Необходимо избегать идеализма, но не игнорировать факты коллективной идеализации. В нашем мире постмодерна изложение фактов и рассказ о вымышленных событиях тесно переплетены между собой. Бинарные оппозиции символических кодов и утверждения, значением которых может быть либо «истина», либо «ложь» (true/false statements), укоренены друг в друге. Фантазия и реальность перемешаны настолько безнадежно, что разделить их

ВВЕДЕНИЕ

можно только *post hoc*. То же самое было и в обществе модерна. В этом отношении со времен традиционного жизненного уклада мало что изменилось. Представители классической и современной социологии отказывались признавать такое положение дел в качестве истинного. Они рассматривали разрыв с «иррациональностью» традиционного общества как радикальный и дихотомический. Необходима разработка альтернативной, более ориентированной на культурные смыслы социологии, так как реальность далека от той прозрачности и рациональности, которую полагали обнаружить в ней отцы-основатели социологии.

Мои восприимчивость к этой реальности и способность понимать ее были опосредованы рядом интеллектуальных событий, имеющих решающее значение: лингвистическим поворотом в философии, повторным открытием герменевтики, структуралистской революцией в гуманитарных науках, символической революцией, в антропологии, и культурным поворотом в американской историографии. Все эти современные достижения подпитываются неугасающей жизненной силой психоаналитической мысли, проявляющейся как в интеллектуальной, так и в повседневной жизни. Именно в ответ на данные значительные сдвиги в нашем интеллектуальном окружении развилось медленное, неравномерное, но тем не менее уверенно набирающее силу движение подлинной культурсоциологии.

Настоящие очерки не имеют своей целью создать новую модель культуры. В них нет попыток построить обобщающую и имеющую дедуктивный характер теорию. В этом отношении мои тексты относятся к эпохе, в которую озабоченность поисками осно-

ВВЕДЕНИЕ

ваний знания сходит на нет. Скорее я рассматриваю их, по выражению Мориса Мерло-Понти, как приключения диалектики мышления о культуре. Мои очерки курсируют между теоретизированием и исследованием, интерпретацией и объяснением, культурной логикой и культурной прагматикой. Они вступают в полемику с некоторыми эталонными образцами классической, современной и постмодернистской мысли с целью интерпретации этих образцов.

Мои очерки, даже когда в них предлагаются модели и присутствуют претензии на обобщение – с ориентацией на науку в герменевтическом смысле слова, – все равно укоренены в прагматических, нормативных, в широком понимании этого термина, интересах. Будучи усмирённым, но все еще полным надежд радикалом постшестидесятником, я как замороженный наблюдал за «Уотергейтским делом», которое начало расплывать американское общество в 1972 году. Скандал показал, что демократия все еще жива, а критическая мысль – все еще возможна, даже в зачастую коррумпированном, постмодернистском и все еще капиталистическом мире. Еще более захватывающим было то, как эта столь важная надежда раскрылась в ходе ритуализированной демонстрации мифа и величия демократии – парадокс, который я пытаюсь объяснить в Главе 6.

В течение десяти лет, последовавших за этим политическим расследованием, мои интересы обратились ко вновь ожившей концепции гражданского общества. В этот же период, по мере того как мое понимание мифологических оснований демократии получало более тщательную разработку в семиоти-

ВВЕДЕНИЕ

ческом отношении, я обнаружил, что в основании борьбы за справедливость в демократических обществах лежит глубокая и глубоко неопределенная структура. Когда мы с Филиппом Смитом обсуждаем бинарный дискурс американского гражданского общества в Главе 5, мы показываем, что сочетание теорий Эмиля Дюркгейма и Фердинанда де Соссюра демонстрирует, как добро в современных обществах связано со злыми началами, как демократическое освобождение слишком часто соединено с демократическим подавлением. В соответствии с моими предположениями, высказанными в Главе 4, эти соображения приводят нас к социологии зла. Как и любая другая попытка осуществления нормативных идеалов, современность находится во власти определенного видения социальной и культурной скверны и нацелена на ее уничтожение.

В Главе 2 я пытаюсь рассмотреть событие, которое определяют как величайшее зло нашего времени – Холокост. Это зло является сконструированным, поскольку оно не есть факт, отражающий современную действительность, а конституирующее ее коллективное представление. Превращение массового истребления евреев в «преисполненное» («engorged») зло играет основополагающую роль в распространении морального универсализма, который является признаком многообещающих возможностей, открываемых нашей эпохой, и представляет образец, посредством которого культурные травмы, будь то к добру или к худу, формируют коллективную идентичность.

В самом деле, само понятие «наше время» может быть истолковано как нечто порожденное постоянно сдвигающимися рамками нарратива. Именно с

ВВЕДЕНИЕ

этой мыслью я предлагаю в Главе 8 культурсоциологический подход к освященной временем теме идеологии интеллектуалов. Сравнивая интеллектуалов со жрецами и пророками, я рассматриваю притязания на действительность, заявленные каждой из указанных групп интеллектуалов послевоенных лет.

Сходная необходимость показать относительность притязаний на действительность интеллектуально-политических авторитетов вдохновила меня на создание Главы 7. Придя к власти, президент Рональд Рейган ввязался в серию неудачных попыток создания непреступного щита противоракетной обороны для Соединенных Штатов Америки. В погоне за этой целью были истрачены десятки миллиардов долларов, что создало фон для предложений советского президента Михаила Горбачева по завершению «холодной войны». Хотя персонально я остался невосприимчивым к утверждениям президента Рейгана, как социолог я был заморожен ими. Чтобы понять их мифологические корни, я попытался реконструировать проблематику техники принципиально культурсоциологическим образом.

Однако подходы к темам, затрагиваемым в данной книге, были обусловлены не только прагматически-политическими и научно-эмпирическими интересами. Моей целью также всегда была теория. Применяя культурсоциологический подход к широкому диапазону тем, я хочу показать, что культура — не вещь, но измерение, не объект, который следует изучать как зависимую переменную, но нить, которая проходит сквозь любую мыслимую социальную форму и которую можно из этой формы вытянуть. Данные очерки представляют собой опыт

ВВЕДЕНИЕ

плотного описания. Они вытягивают объединяющие нити больших нарративов. Они создают карты сложных символических кодов. Они показывают, как судьбы отдельных лиц, групп людей и наций зачастую определяются невидимыми, но часто обладающими гигантской властью и четкой структурой идеациональными лучами.

Однако в то же время эти исследования уделяют пристальное внимание и «материальному фактору» (совершенно ошибочный термин) в различных его видах: интересам групп, объединенных по расовому, национальному, классовому, религиозному или партийному признаку; требованиям капиталистической экономики; опустошающему давлению демографии, централизующим силам бюрократии и геополитическим ограничениям государств. Такие «жесткие» структурные факторы ни в коем случае не игнорируются, напротив, им отводится надлежащее место. Повторю еще раз: заниматься культурсоциологией не значит полагать, что в мире торжествует добро или что им управляют идеалистические мотивы. Напротив, только тогда, когда культурные структуры поняты во всей их сложности и всех нюансах, может быть реалистически понята истинная сила и устойчивость насилия, господства, изгнания и деградации.

За исключением программной первой главы, также написанной совместно с Филиппом Смитом, я старался не перегружать данные очерки теоретическими изысканиями. Несомненно, наличие некоторого количества абстракций, служащих ориентирами, необходимо. Тем не менее при отборе и редактировании очерков для этой книги моя цель состояла в том, чтобы вдохнуть жизнь в теоретичес-

кие идеи, служащие источником вдохновения для культурсоциологии, посредством эмпирических дискуссий, социальных нарративов и рассмотрения конкретных ситуаций. Я, собственно, удалил из некоторых глав большие фрагменты теоретических рассуждений, которые присутствовали в них в том виде, в котором они изначально были опубликованы. Большая часть моей научной жизни была занята написанием работ, посвященных «чистой теории». Эта книга не такая. Ее цель – изложение исследовательской программы культурсоциологии и демонстрация того, как эта программа может быть конкретно применена к некоторым из основных проблем современной жизни.

Рождение социологии отмечено великим парадоксом – великим, таинственным и необъяснимым разрывом. Разрыв этот связан с отношениями между религией и рациональностью, традицией и современностью. Выдающийся немецкий основатель социологии Макс Вебер посвятил значительную часть своей зрелой жизни сравнительно-историческому изучению мировых религий. Он показал, что человеческое стремление к спасению оказывается упорядочено различными способами, что каждое из этих различий подразумевало некоторую разновидность практической этики и что эти различные этические принципы, несомые на крыльях идеи спасения, имели огромное влияние на социальную организацию повседневной жизни. В другой период своей весьма деятельной зрелости Вебер, однако, посвятил себя разработке концепций гораздо более материалистичной экономической и политической социологии, придававшей особое значение инструментальным мотивам и проблеме господства, а не

идеям о спасении и нравственной этике. Вебер так и не объяснил, как можно примирить между собой эти две части его трудов. Вместо этого он ловко обошел проблему, выдвинув, посредством своего тезиса о рационализации, предположение о том, что вера имеет отношение только к созданию современности, а не к проекту ее продолжающейся институционализации.

Необходимо выйти за пределы этого разрыва, который попросту воспроизводился в более близких к современности теориях социальной жизни. Если мы хотим понять, как пронизательные суждения religion-soziologie Вебера можно применить к нерелигиозным сферам светского общества, нам нужна культурсоциология. Только осознав природу общественного нарратива, мы сможем увидеть, как практические смыслы продолжают упорядочиваться поиском спасения. Вопрос о том, как обрести спасение – как перепрыгнуть в настоящее из прошлого и затем в будущее, – все еще представляет собой насущную социальную и экзистенциальную проблему. Неотложный характер этой проблемы порождает мифы и фантазии и вдохновляет на титанические усилия по практическому переустройству. Нам следует со всем уважением отклонить утверждение Вебера о том, что современность роковым и необратимым образом привела к перерождению харизмы в рутину.

Поразительно, что французский основатель современной социологии Эмиль Дюркгейм страдал тем же теоретическим недугом. Существует огромный разрыв между его исследованиями структуры общества раннего и среднего периода, с одной стороны, и исследованиями символов и ритуалов, ко-

ВВЕДЕНИЕ

торым посвящены его более поздние труды, с другой стороны. Дюркгейм называл эти позднейшие исследования своей «религиозной социологией» и обещал, что его исследование туземных обществ «Элементарные формы религиозной жизни» станет началом, а не окончанием изучения символических измерений общества. Преждевременная ли смерть Дюркгейма или более основополагающее идеологическое или теоретическое препятствие помешали ему выполнить свое обещание, показать преемственность между религией ранних и культурной жизнью позднейших, более сложных обществ? Если тяга к сакральному, страх осквернения и необходимость очищения остаются характерными для современного образа жизни в той же мере, что и для традиционного, мы можем выяснить, как и почему это происходит, только следуя по пути культурсоциологии.

В истории социальной науки «друзья культуры» часто проявляют склонность к консерватизму. Они не могут скрыть тоски по органическому характеру и целостности традиционного образа жизни. Эта тоска, это представление о том, что мифы, нарративы и коды играют основополагающую роль только в простых, религиозно упорядоченных, недемократических или старомодных обществах, и стали отправной точкой для идеи культурсоциологии. Настоящие очерки демонстрируют обратное. Рефлексия и критика произрастают из мифов, относительно которых человеческим существам не доступна в полной мере ни рефлексия, ни критическое их осмысление. Если мы поймем это, мы сможем отделить знание от власти, не становясь простыми его прислужниками.

**СИЛЬНАЯ ПРОГРАММА
В КУЛЬТУРСОЦИОЛОГИИ:
ЭЛЕМЕНТЫ СТРУКТУРНОЙ
ГЕРМЕНЕВТИКИ
(совместно с Филиппом Смитом)**

Во всем мире культура решительно выдвигается в центр дебатов не только в социологических теории и исследованиях, но и в гуманитарных науках в целом. Как и в случае с любым коренным сдвигом в интеллектуальной сфере, этот процесс протекает с неодинаковой скоростью. В Великобритании, например, культура выдвинулась на первый план еще с начала семидесятых годов. В Соединенных Штатах Америки перелом наметился лишь к середине восьмидесятых. Что касается континентальной Европы, то можно утверждать, что там культура никогда и не сходила со сцены. Тем не менее, несмотря на продолжающееся возрождение интереса к культуре, среди социологов, специализирующихся в этой области, наблюдается что угодно, но только не согласие по поводу того, что же означает это понятие и как оно соотносится с социологией в традиционном ее понимании. Подобные расхождения во мнениях лишь отчасти могут быть с пользой для дела объяснены как эмпирические отражения географических, социально-политических или национальных традиций. Более существенно то, что они являются проявлением глубоких противоречий, относящихся к аксиоматике и фундаментальной логике теории культуры. Стержнем всех указанных спо-

ров является проблема «культурной автономии» (Alexander, 1990; Smith, 1998a). В настоящей главе мы используем понятие культурной автономии, чтобы исследовать и оценить соперничающие между собой трактовки культуры, существующие в социальной теории на данный момент. Мы полагаем, что большинство рассматриваемых моделей обладает существенными недостатками, и предлагаем альтернативный подход, который в широком смысле можно трактовать как род структурной герменевтики.

Клоду Леви-Стросу (1974) принадлежит знаменитое высказывание о том, что исследование культуры должно походить на геологическое исследование. Согласно этому суждению, анализ должен объяснять различия на поверхности с точки зрения более глубоких порождающих принципов, так же как геоморфология объясняет ареалы произрастания растений, форму холмов и контур естественной дренажной сети рек с точки зрения данных о геологическом строении местности. В данной главе мы намерены применить этот принцип к современным социологическим подходам к исследованию культуры рефлексивным и, в то же время, диагностическим образом. Наша цель – не столько сделать обзор существующих направлений и подтвердить их разнообразие, хотя мы действительно приведем такой обзор, сколько создать сейсмограмму, которая обозначит линию геологического разлома, проходящую сквозь всю совокупность этих направлений. Если мы осознаем и существование этой линии разлома, и ее теоретические следствия, мы сможем не только редуцировать комплекс-

ность, но и выйти за пределы чисто таксономического дискурса, который так часто безнадежно портит программные тексты. Сейсмографический принцип оказывается мощным инструментом проникновения в суть текущих разногласий и понимания отступлений и колебаний, ослабляющих значительную часть исследований культуры. Тем не менее, в противоположность Леви-Стросу, мы не рассматриваем свое структурное исследование как незаинтересованное научное изыскание. Наше обсуждение носит открыто полемический характер, а язык не вполне нейтрален. Вместо попыток имитировать нейтральную исследовательскую установку мы намерены предложить вполне определенный способ построения теории, открывающий культурсоциологии наилучшие перспективы развития.

Линия разлома и ее последствия

Линия разлома в сердцевине современных споров пролегает между «культурсоциологией» и «социологией культуры»¹. Допускать возможность существования культурсоциологии означает принимать мысль о том, что всякое действие, каким бы инструментальным, рефлексивным или вынужденным по отношению к внешней среде (Alexander, 1988) оно ни было, в некоторой степени встроено в горизонт аффекта и смысла. Именно по отношению к этой внутренней среде актор никогда не может быть полностью инструментальным или рефлексивным.

¹ Эта дихотомия предложена в: Alexander (1996a). Настоящая глава основана на данном более раннем исследовании.

Скорее она представляет собой идеальный ресурс, который частично способствует действию, а частично ограничивает его, составляя основу как для рутины, так и для творческого начала, и предоставляя возможность для воспроизводства и трансформации структуры (Sewell, 1992). Сходным образом вера в возможность существования культурсоциологии предполагает, что институты, какими бы обезличенными и технократическими они ни были, обладают идеальным основанием, которое фундаментальным образом формирует их организацию и цели и обеспечивает структурированный контекст для споров по поводу их легитимности². Прибегая к языку позитивизма, можно сказать, что более традиционный подход социологии культуры рассматривает культуру как зависимую переменную, в то время как в культурсоциологии она является «независимой переменной», которая относительно автономна в своем влиянии на действия и институты и вносит в них столь же важный вклад, как и более материальные и инструментальные силы.

Для стороннего наблюдателя социология культуры являет тот же пейзаж, что и культурсоциология. У обоих подходов общий понятийный набор, состоящий из таких терминов, как «ценности», «коды» и «дискурсы». В обеих традициях утверждается, что культура – нечто

² В этом заключается фундаментальное различие между культурсоциологией и более инструментальным и прагматическим подходом к культуре, представленным новым институционализмом, сосредоточенность которого на институциональном изоморфизме и легитимации в противном случае, по-видимому, решительно поместила бы его в традицию культурно-ориентированного подхода. См. убедительную критическую оценку данного взгляда «изнутри» (Friedland and Alford (1991).

важное для общества и что она заслуживает тщательного социологического изучения. В обеих традициях недавний «культурный поворот» понимается как ключевой момент развития социальной теории. Но это сходство поверхностно. На структурном уровне обнаруживаются глубокие противоречия. Говорить о социологии культуры значит заявлять, что культура есть нечто, требующее объяснения, причем объяснения посредством чего-то, полностью отделенного от области смысла как такового. Говорить о социологии культуры значит заявлять, что источник любых объяснений кроется в изучении «жестких» переменных социальной структуры, так что упорядоченные смысловые комплексы превращаются в надстройки и идеологии, приводимые в движение этими более «реальными» и осязаемыми социальными силами. В рамках этого подхода культура определяется как «мягкая», на самом деле не вполне независимая переменная: ее роль более или менее сводится к участию в воспроизводстве социальных отношений.

Понятие, возникшее в совершенно новой области исследований науки (science studies), – социологически инспирированная идея «сильной программы» (“strong program”) (например, Bloor, 1976; Latour & Woolgar, 1986). Основная идея состоит в том, что научные идеи суть в той же мере культурные и языковые конвенции, в какой и результат других, более «объективных» действий и процедур. Наука понимается не как одни лишь «открытия», в зеркале которых отражается природа (Rorty, 1979), а скорее как коллективное представление, как языковая игра,

ГЛАВА 1

отражающая основную схему смыслообразующей деятельности. Иными словами, в контексте социологии науки понятие сильной программы предполагает радикальное отделение когнитивного содержания от естественной детерминации. Наше предложение состоит в том, чтобы сильная программа возникла и в социологических исследованиях культуры. Это подразумевает строгое аналитическое отделение культуры от социальной структуры, что мы и подразумеваем под культурной автономией (Alexander, 1988; Kane, 1992). В отличие от социологии культуры культурсоциология нуждается в установлении данной автономии, и только посредством сильной программы социологи могут распознать важнейшую роль культуры в формировании социальной жизни. Социология культуры, напротив, предлагает «слабую программу» (“weak program”), где культура являет собой ничтожную по своему значению переменную, статус которой неясен. Используя выражение Бэзила Бернштейна (1971), мы могли бы сказать, что сильная программа приводится в действие посредством сложного теоретического кода (elaborated theoretical code), в то время как слабая программа не выходит за пределы ограниченного кода (restricted code), отражающего как «тупики» традиционной, институционально ориентированной социальной науки, так и ее общий облик (habitus).

Принадлежность к культурсоциологической теории, признающей культурную автономию, есть основное, наиболее важное свойство сильной программы. Однако у нее есть еще два определяющих признака, которые должны стоять

за любым подходом такого рода и которые являются методологическими. Один из них — это приверженность принципу полной и убедительной герменевтической реконструкции социальных текстов. Здесь необходимо предложенное Клиффордом Гирцем «плотное описание» (“thick description”) кодов, нарративов и символов, которые создают упорядоченные сплетения социального смысла. В противоположность этому «неплотное описание» (“thin description”) обычно свойственно исследованиям, вдохновленным слабой программой, где смысл либо просто считывается с социальной структуры, либо сводится к отвлеченным описаниям реифицированных ценностей, норм, идеологий или фетишизма. Слабой программе не удастся наполнить эти пустые сосуды богатым вином символической значимости. Философские принципы данной герменевтической позиции были сформулированы Вильгельмом Дильтеем (1962), и нам представляется, что его строгое методологическое предписание рассматривать «внутренний смысл» социальных структур остается непревзойденным. Вместо того, чтобы изобретать новый подход, мы будем исходить из того, что пользующиеся заслуженным влиянием исследования культуры Клиффорда Гирца дают самое значимое из современных приложений идей Дильтея.³

В методологическом плане, чтобы добиться плотного описания, требуется «заклЮчить в

³ Печально, что связь между взглядами Гирца и Дильтея никогда не осознавалась, так как из-за этого стало казаться, что Гирц «бездомен» в философской традиции, — позиция, которую, по-видимому, приветствует его нежелание вписываться в какую-либо теорию (см. Alexander, 1987, 316–29).

скобки» более широкие, несимволические социальные отношения. Это «заключение в скобки», аналогичное феноменологической редукции Эдмунда Гуссерля, позволяет реконструировать чистый культурный текст. Теоретическое и философское обоснование такой реконструкции предложил Поль Рикёр (1971), утверждавший существование необходимой связи между герменевтикой и семиотикой. Эту реконструкцию можно рассматривать как создание, или картографирование, «культурных структур» (culture structures) (Rambo & Chan, 1990), которые формируют одно из измерений социальной жизни. Именно понятие культурной структуры как социального текста позволяет привлечь в социальную науку хорошо разработанные понятийные средства литературоведческих исследований – от Аристотеля до таких современных фигур, как Фрай (1971, [1957]) и Брукс (1985). Только после того, как произойдет аналитическое «заключение в скобки», предписываемое герменевтикой, после того, как будет реконструирована внутренняя структура смысла, только тогда социальная наука сможет перейти от аналитической к реальной автономии культуры (Kane, 1992). Только после создания аналитически автономного объекта культуры можно будет выяснить, каким образом культура пересекается с другими социальными силами, такими как власть и инструментальный разум, в реальном социальном мире.

Таким образом, мы подошли к третьему признаку сильной программы. Не ограничиваясь туманными и двойственными выяснениями того, как культура порождает различия, и отказыва-

ясь рассуждать в духе абстрактных системных логик как причиняющих процессов (à la Леви-Строс), мы утверждаем, что сильная программа пытается укоренить причинность в непосредственных акторах и способах действия (*agencies*) и детально устанавливает, как именно культура влияет на то, что реально происходит. Напротив, слабые программы, как показал Эдвард Томпсон (1978), обычно уклоняются от обсуждения этой темы и чувствуют себя в ней неуверенно. У слабых программ есть склонность разрабатывать сложные и отвлеченные терминологические (у)крепления ((*de*)*fenses*), которые обеспечивают иллюзию выявления реальных механизмов, а также иллюзию разрешения дилеммы свободы и детерминации. Тем не менее, как говорят в мире моды, качество скрывается в деталях. Мы полагаем, что только показав в деталях – кто говорит, что говорится, почему и с какими последствиями, культурный анализ может стать приемлемым с точки зрения критериев социальной науки. Иными словами, мы не считаем, что жесткие и скептические требования ясности каузальных связей должны составлять прерогативу сторонников эмпиризма или тех, кто до одержимости сосредоточен на проблемах власти и социальных структур.⁴ Эти критерии распространяются и на культурсоциологию.

Идея сильной программы подразумевает предложения о плане дальнейших действий. Этот план мы обсуждаем ниже. Сначала мы рассма-

⁴ Смит (1998а) настойчиво подчеркивает эту мысль, проводя различие между американской и европейской версиями культурсоциологии.

триваем историю социальной теории и показываем, почему данный план не смог появиться ранее шестидесятих годов. Далее мы рассматриваем несколько современных традиций исследования культуры с позиций социальной науки. Мы полагаем, что, вопреки производимому ими впечатлению, каждая из этих традиций заключает в себе слабую программу, которая в том или ином отношении не удовлетворяет выдвинутым нами определяющим критериям. В заключение мы указываем на развивающуюся традицию культурсоциологии, главным образом американскую, которая, по нашему мнению, задает параметры сильной программы.

Культура в социальной теории от классического периода до шестидесятих годов

Большую часть своей истории социология, и как теория, и как методология, страдала определенной нечувствительностью по отношению к проблематике смысла. Лишенные культурного слуха (*culturally unmusical*)⁵ ученые описывали человеческую деятельность как безразлично или жестко инструментальную, как если бы она осуществлялась безотносительно к внутренним средам действия, определяемым моральными структурами «сакральное-благое» и «профанное-злое» (Brooks, 1985), а также нарративными телеологиями, которые создают хронологию (White, 1987) и задают драматический смысл

⁵ Аллюзия к выражению Макса Вебера о «религиозной немusicalности». – *Примеч. ред.*

(Frye (1971, [1957])). Будучи захвачены чередой непрекращающихся кризисов современности, отцы-основатели дисциплины полагали, что эпохальные исторические трансформации лишили мир всякого смысла. Капитализм, индустриализация, секуляризация, рационализация, нарастание аномии и эгоизма – считалось, что все эти коренные процессы породили запутавшихся и безвольных индивидуумов, разрушили возможность существования осмысленного целеполагания, устранили упорядочивающую силу сакрального и профанного. В этот классический период лишь изредка появляется проблеск сильной программы. Социология религии Макса Вебера (1958), и в особенности его очерк «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира» (См. Alexander, 1988), подразумевали, что поиск спасения – это универсальная культурная потребность, различные способы удовлетворения которой существенно повлияли на формирование организационной и мотивационной динамики мировых цивилизаций. Поздняя социология Эмиля Дюркгейма, в том виде, в каком она изложена в важнейших отрывках «Элементарных форм религиозной жизни» (1968) и восстановленных посмертно лекционных курсах (Alexander, 1982), подразумевала, что даже современная социальная жизнь включает в себя неизбежный духовно-символический компонент. Хотя ранние труды Карла Маркса (1963b) о родовом существовании и испорчены таким симптомом слабой программы, как причинная амбивалентность, они столь же решительно показывают, как нема-

териальные силы соединяют отдельных людей вместе в общих проектах и судьбах. Это высказанное в ранних работах предположение о том, что отчуждение не сводится к отражению материальных отношений, послужило прообразом важнейшей главы в «Капитале», «Товарный фетишизм и его тайна» (Marx, 1963a [1867], 71–83), которая так часто служит неустойчивым мостиком от структурного марксизма к культурмарксизму в наши дни.

Коммунистическому и фашистскому революционным потрясениям, которые характеризовали первую половину нашего столетия, предшествовал все тот же широко распространенный страх того, что современность уничтожила возможность существования наделенной смыслом социальности. Коммунистические и фашистские мыслители пытались превратить то, что они считали бесплодными кодами буржуазного гражданского общества, в новые, ресакрализованные формы, которые смогли бы дать технике и разуму подобающее им место в рамках более широких и объемных областей смысла (Smith, 1998c). Во время затишья, наступившего в послевоенный период, Толкотт Парсонс и его коллеги, ведомые совершенно другими идеологическими амбициями, также стали думать, что современность не следует трактовать исключительно как разрушительную силу. Отталкиваясь от аналитических, а не эсхатологических предпосылок, Парсонс высказал теоретическое предположение о том, что «ценности» должны иметь центральное значение для действий и институтов, если общество намерено сохранить способность к действиям в каче-

стве согласованного целого (coherent enterprise). В результате появилась теория, которая показалась многим современникам Парсонса отмеченной идеализирующим культуралистским уклоном (Lockwood, 1992). Сами же мы полагаем иначе.

С точки зрения сильной программы, функционализм Парсонса может считаться недостаточно сфокусированным на культуре, лишенным культурного слуха. Поскольку труды Парсонса лишены такой музыкальной чувствительности к культуре, благодаря которой социальный текст реконструируется в своей чистой форме, им недостает важного герменевтического измерения. Хотя Парсонс утверждал важность ценностей, он не объяснял их природу. Вместо того чтобы напрямую иметь дело с социальным воображением, погружаться в лихорадящие коды и нарративы, образующие социальный текст, он и его коллеги-функционалисты наблюдали за действием извне и выводили существование оценок, направляющих действие, используя категориальный аппарат, предположительно порожденный функциональной необходимостью. Без противовеса в виде плотного описания мы остаемся в положении, где культура автономна только в отвлеченном и аналитическом смысле. Обращаясь к эмпирическому миру, мы обнаруживаем, что функционалистская логика связывает культурную форму с социальной функцией и институциональной динамикой настолько сильно, что трудно представить, в каких конкретных обстоятельствах может проявиться автономия культуры. Результатом стало появление ори-

гинальной системной теории, которая остается слишком слабой в герменевтическом отношении и слишком нечувствительной к проблеме автономии, чтобы предложить сильной программе что-то существенное.

Какими бы недостатками ни обладал проект функционалистов, альтернативы ему были намного хуже. В шестидесятых годах мир представлял собой арену конфликта и беспорядка. Когда «холодная война» стала разгораться, макросоциальная теория сдвинулась по направлению к анализу власти с односторонней и антикультурной позиции. Мыслители, проявлявшие интерес к макроисторическому процессу, если и занимались проблемой смысла, подходили к ней через его контексты, рассматривая смысл как продукт некоей предположительно более «реальной» социальной силы, если об этом вообще заходила речь. С точки зрения таких ученых, как Баррингтон Мур и Ч. Райт Миллс, и их позднейших последователей, таких как Чарльз Тилли, Рэндалл Коллинз и Майкл Манн, культуру необходимо понимать в терминах идеологий личной выгоды, групповых процессов и сетей, а не в терминах текстов. Между тем в тот же период микросоциология подчеркивала радикальную рефлексивность акторов. С точки зрения таких авторов, как Герберт Блумер, Ирвинг Гофман и Гарольд Гарфинкель, культура формирует внешнюю среду, по отношению к которой акторы формируют линии действий, которые являются «объяснимыми» или производят «хорошее» впечатление. В рамках этой традиции мы находим некоторое указание на способность символичес-

кого к формированию взаимодействий изнутри, в качестве нормативных предписаний или нарративов, которые несут в себе интернализованную моральную силу.

Однако в этот же период шестидесятых годов, в тот самый момент, когда частично культурный подход внутри функционализма постепенно исчезал из американской социологии, теории, решительно проводившие мысль о социальном тексте, начинали приобретать огромное влияние во Франции. Такие мыслители, как Клод Леви-Строс, Ролан Барт и ранний Мишель Фуко, опираясь на неправильно, но творчески истолкованную структурную лингвистику Фердинанда де Соссюра и Романа Якобсона и под (тщательно скрываемым) влиянием позднего Дюркгейма и Марселя Мосса, произвели революцию в гуманитарных науках, настаивая на текстуальности институтов и дискурсивной природе человеческой деятельности. С точки зрения современной сильной программы, такие подходы остаются слишком абстрактными; кроме того, в них обычно подробно не указываются способы действия и каузальная динамика. Этими недостатками данные подходы напоминают функционализм Парсонса. Тем не менее, обеспечив герменевтические и теоретические ресурсы, необходимые для установления автономии культуры, они знаменовали собой поворотную точку в создании сильной программы. В следующем разделе мы поговорим о том, как этот проект был разрушен последовавшим рядом слабых программ, которые продолжают главенствовать в исследованиях культуры и общества и сегодня.

Слабые программы в современной теории культуры

Одной из первых исследовательских традиций, применивших теории французской *nouvelle vague*⁶ за пределами ее питомника – парижской среды, был Центр современных культурных исследований, широко известный как Бирмингемская школа. Фирменным приемом школы стало соединение идей о культурных текстах с установленным Антонио Грамши неомарксистским пониманием роли, которую культурная гегемония играет в поддержании социальных отношений. Это позволило применять захваты-вающие новые идеи о том, как работает культура, к разнообразным контекстам и в то же время не отказываться от утешительных старых идей о классовом господстве. В результате появилась такая «социология культуры», которая связывала культурные формы с социальной структурой в качестве проявлений «гегемонии» (если исследователю не нравилось то, что он наблюдал) или «сопротивления» (если нравилось). В своих лучших проявлениях этот вид социологии иногда служил источником блестящих наблюдений. В этнографическом исследовании Пола Уиллиса (1977) о школьниках, детях представителей рабочего класса, замечательно передан дух времени, присущий «ребятам», или «лэдам» (“*lads*”). Классическое исследование «Усмирение кризиса» (*Policing the Crisis*) Стюарта Холла, Чеза Критчера, Тони Джефферсона, Джона Кларка и Брайана Робертса (1978), посвященное мораль-

⁶ Новой волны (фр.)

ной панике по поводу хулиганства в Британии семидесятых годов, представляет собой расшифровку дискурса городского упадка и расизма, который подвел фундамент под авторитарную политику крутых мер. В этом труды Бирмингемской школы приблизились к «сильной программе» за счет своей способности реконструировать социальные тексты и значимые смыслы. В чем они, однако, терпят неудачу, так это в области культурной автономии (Sherwood, Smith, & Alexander, 1993). Невзирая на попытки выйти за рамки классического марксизма, неограмшианская теория демонстрирует показательную двусмысленность в отношении роли культуры, что характерно для слабой программы, чем отличаются и сами блестящие «Тюремные тетради» (Gramsci, 1971). Такие термины, как «артикуляция» (“articulation”) и «укорененность» (“anchoring”) предполагают контингентность в игре культуры. Но эта контингентность часто сводится к инструментальному разуму (в том случае, когда элиты «артикулируют» дискурс в целях гегемонии) или к какому-либо виду неопределенной системной или структурной причинности (в случае, если дискурсы «укоренены» в отношениях власти).

Неспособность решительно взяться за проблему культурной автономии и уйти от проекта социологии культуры «западного марксизма» (Anderson, 1979) сыграла свою роль в фатальной неопределенности представлений по поводу механизмов, посредством которых культура связывается с социальной структурой и действием. Нет более понятной иллюстрации этого послед-

него процесса, чем собственно «Усмирение кризиса» (Hall, Jefferson, Clarke, & Roberts, 1978). Представив читателю подробную картину паники, связанной с уличными ограблениями, и ее символического резонанса, авторы сбиваются на ряд решительных заявлений о том, что моральная паника связана с экономической логикой капитализма и его скорым крахом, а также о том, что она оправдывает политику борьбы с уличной преступностью, являющей собой прибежище латентных революционных тенденций. Однако конкретные механизмы, посредством которых зарождающийся кризис капитализма (он все еще не наступил?) преобразовывается в конкретные решения судей, парламентариев, редакторов газет и исполняющих свои обязанности полицейских, так и не были раскрыты. В результате появляется теория, которая, несмотря на критическую остроту и герменевтические возможности, превосходящие классический функционализм, любопытным образом напоминает Парсонса своей склонностью приводить абстрактные влияния и процессы в качестве адекватного объяснения эмпирических социальных действий.

В этом отношении труды Пьера Бурдьё, в противоположность Бирмингемской школе, обладают подлинными достоинствами. В то время как многим выполненным в традициях Бирмингемской школы исследованиям, как кажется, недостает методологической строгости, сочинения Бурдьё опираются на надежный фундамент как качественных, так и количественных эмпирических исследований среднего уровня. Его выводы

и утверждения более осторожны и не столь демонстративно тенденциозны. Более того, в лучших произведениях Бурдьё, таких как описание кабийского дома или французского крестьянского танца (Bourdieu, 1962, 1977), его способности к плотному описанию доказывают, что его музыкальная чуткость к распознаванию и декодированию культурных текстов ничуть не уступает той, которой обладают этнографы Бирмингемской школы. Несмотря на эти его свойства, исследования Бурдьё также следует отнести к слабой программе – к социологии культуры, а не к культурсоциологии. Как только исследователям удалось справиться с терминологической неопределенностью, которая всегда отличала слабую программу, им стало ясно, что в системе Бурдьё роль культуры заключается главным образом в том, чтобы обеспечивать воспроизводство неравенства, нежели чем допускать новшества (Alexander, 1995a; Honneth, 1986; Sewell, 1992). В результате культура, действующая через габитус, выступает скорее как зависимая, а не как независимая переменная. Она представляет собой коробку передач, а не мотор. Когда нужно четко указать, как именно происходит процесс воспроизводства, Бурдьё не дает ясного ответа. Габитус порождает чувство стиля, легкости и вкуса. Однако чтобы понять, как именно все это влияет на стратификацию, нужно нечто большее, а именно подробное исследование конкретных социальных ситуаций, в которых принимаются решения и обеспечивается социальное воспроизводство (см. Lamont, 1992). Нам нужно больше узнать о мышлении людей, принимающих решения на

собеседованиях о приеме на работу и в издательствах, о влиянии динамики аудитории на учебный процесс или о логике, управляющей процессом цитирования. Без этого «связующего звена» у нас останется только теория, которая указывает на гомологию обстоятельств, но не может привести явных доказательств.

Трактовка Бурдье связи культуры с властью также не соответствует идеалам сильной программы. В его понимании системы стратификации используют соревнующиеся друг с другом в разных областях статусные культуры. Семантическое содержание этих культур имеет малое отношение к тому, как организовано общество. Смысл не имеет широкого влияния. Если Вебер, например, утверждал, что формы эсхатологии оказывают важное воздействие на способы организации социальной жизни, то для Бурдье культурное содержание произвольно и несущественно. В его формулировке всегда будут системы стратификации, определяемые классом, и все, что имеет значение для господствующих групп, — это обладать собственным легитимным культурным кодом. В итоге можно сделать вывод, что здесь мы имеем дело с анализом в духе Веблена, где культура предоставляет актерам стратегический ресурс, внешнюю среду действия, а не Текст, формирующий мир имманентным образом. Люди пользуются культурой, но, как кажется, не проявляют к ней слишком большого интереса.

Труды Мишеля Фуко, а также постструктуралистская и постмодернистская теоретическая программа, которой они положили начало, пред-

ставляют собой третью слабую программу, которую следует обсудить. Хотя это блестящие труды, в них также можно обнаружить множество противоречий, которые не позволяют им соответствовать сильной программе. С одной стороны, главные теоретические тексты Фуко (1970, 1972), «Археология знания» и «Слова и вещи», предоставляют важную основу для сильной программы благодаря утверждению, что дискурсы произвольным образом классифицируют мир и влияют на формирование знания. Эмпирические применения данной теории также заслуживают похвалы за то, что в них обширные исторические данные собраны способом, приближающимся к реконструированию социального текста. Пока что одни плюсы. К сожалению, есть и другая сторона. Главное затруднение заключается в генеалогическом методе Фуко; в его утверждении, что власть и знание слиты во власть/знание. В результате появляется редукционистская линия рассуждений, похожая на функционализм (Brenner, 1994), где дискурсы гомологичны институтам, потокам власти и технологиям. Контингентность обозначена на уровне «истории», на уровне не поддающихся теоретическому осмыслению коллизий и нарушений, а не на уровне диспозитива. Поэтому здесь остается мало места для синхронически организованной контингентности, которая могла бы соединить разрывы между культурой и институтами, между властью и ее символическими или текстовыми основаниями, между текстами и интерпретациями этих текстов акторами. Иными словами, такая привязка дискурса к социальной структуре не дает возможно-

сти понять, как автономная сфера культуры мешает или помогает актерам выносить суждения, делать критические оценки или полагать трансцендентные цели, создающие текстуру социальной жизни. В мире Фуко «тюрьма языка» Ницше находит такое прочное материальное выражение, что не остается места для культурной автономии и, следовательно, автономии действия. В ответ на критику такого рода в своих позднейших трудах Фуко пытался теоретически разработать проблемы «себя» (self) и сопротивления. Но он делал это ad hoc, рассматривая акты сопротивления как случайные расстройства функции (Brenner, 1994: 698) или необъяснимые случаи самоутверждения. Эти поздние тексты не учитывают способы, посредством которых культурные фреймы могут позволять «изгоям» создавать и поддерживать противостояние власти.

В самом влиятельном на данный момент направлении, вскормленном школой Фуко, можно наблюдать, что скрытое напряжение между Фуко (1972) периода «Археологии» и Фуко в его генеалогическом воплощении было решительно разрешено в пользу теории антикультурного типа. Продолжающее расти собрание трудов по «правительственности» (“governmentality”) фокусируется на контроле над населением (Miller & Rose, 1990; Rose, 1993), но делает это через рассмотрение роли административных техник и экспертных систем. Разумеется, признается важность «языка», как и то, что управление носит «дискурсивный характер». Это звучит обнадеживающе, но при более пристальном рассмотрении оказывается, что «язык» и «дискурс» сводятся

к сухим разновидностям технического общения (графики, статистические данные, отчеты и так далее), действующим в качестве технологий, которые позволяют институтам и бюрократиям «оценивать, делать расчеты и вмешиваться» на расстоянии (Miller & Rose, 1990: 7). Совсем немного сделано для того, чтобы реконструировать текстуальную природу политического и административного дискурсов. Не предпринимаются попытки выйти за пределы «неплотного описания» (thin description) и установить более широкие символические схемы, страстные, аффективные критерии, посредством которых политика контроля и координации оценивается как гражданами, так и элитами. В этом пункте проект по исследованию правительственности не соответствует стандарту, заданному книгой Холла и его соавторов (1978), которая по крайней мере сумела передать эмоциональный дух популизма Великобритании эпохи Хита⁷.

Исследования, посвященные «производству и восприятию культуры», знаменуют собой четвертую слабую программу, которая будет здесь рассматриваться. В отличие от программ, которые обсуждались выше, этому направлению не свойственна теоретическая бравурность, и оно не возглавляется харизматическим лидером. По большей части его отличают невоспеты добродетели интеллектуальной скромности, прилежания, ясности и усердного внимания к вопросам метода. Многочисленные сторонники этого направления создают здравые эмпирические ис-

⁷ Сэр Эдвард Хит (Edward Heat, 1916–2005) – британский премьер-министр с 1970 г. по 1974 г. – *Примеч. ред.*

следования среднего уровня, где рассматриваются обстоятельства, при которых производится и потребляется «культура» (для ознакомления с обзором см. Crane, 1992). Вот почему данный тип исследований приобрел особое влияние в Соединенных Штатах Америки, где такие свойства лучше всего соответствуют профессиональным нормам в социологии. Большое преимущество данного подхода состоит в том, что он устанавливает ясные причинные связи между культурой и социальной структурой и таким образом избегает ловушек неопределенности и двусмысленности, которыми характеризуются более амбициозные в теоретическом отношении подходы. К несчастью, эта интеллектуальная честность обычно используется только для того, чтобы передать редуccionистский импульс, остающийся скрытым в рассмотренных выше подходах. Складывается впечатление, что главная цель этого потока исследований (например, Blau, 1989; Peterson, 1985) заключается в том, чтобы отделаться объяснением культуры как продукта поддерживающих ее спонсорских институтов, элит или интересов. В центре процесса производства культуры находится стремление к доходу, власти, престижу. В то же время восприятие культуры неумолимо определяется социальным положением. Так, этнографические исследования зрительской аудитории предпринимаются, чтобы укрепить решающее влияние класса, расы и гендера на понимание телевизионных программ. Это уже «социология культуры» в чистом виде. Цель анализа состоит не столько в том, чтобы раскрыть воздействие смысла на формирование социаль-

ной жизни и идентичностей, сколько в том, чтобы рассмотреть, как социальные жизнь и идентичности ограничивают потенциальные смыслы.

Хотя социологические обоснования такого исследования достойны одобрения, для признания автономии культуры нужно нечто большее, а именно твердое понимание кодов, которые задействованы в рассматриваемых культурных объектах. Только учитывая эти коды, можно увидеть, что у культурных продуктов есть внутреннее культурные воздействия и ограничения. Однако в перспективе производства культуры (*production of culture approach*) такие попытки герменевтического понимания редки. Слишком часто смысл остается чем-то вроде черного ящика, а аналитическое внимание фокусируется на обстоятельствах производства и восприятия культуры. Если смыслы и дискурсы и исследуются, то это обычно делается с целью поговорить о какой-либо связи между культурным содержанием и социальными потребностями и действиями конкретных производящих и воспринимающих групп. Например, Вэнди Гризвольд (1983) показывает, как типаж плута (*trickster*) меняется с появлением драмы эпохи Реставрации. В средневековом моралите персонаж, воплощавший аллегорию «Порока», олицетворял собою зло. Позднее он превратился в привлекательного, сообразительного «кавалера». Новый персонаж мог понравиться аудитории, состоящей из молодых мужчин без наследства, которые переехали в город и в плане социального продвижения должны были полагаться на собственный ум. Сходным образом Роберт Вутноу (1988) ут-

верждает, что идеология Реформации возникла и утвердилась в качестве подходящего ответа на определенный набор социальных обстоятельств. Он убедительно показывает, что в теологическом дискурсе возникли новые бинарные оппозиции, например, между развращенным католицизмом и чистым протестантизмом. В этих оппозициях преломлялись политические коллизии и социальные беспорядки, лежавшие в основе религиозной и светской борьбы в Европе шестнадцатого века.

Мы заинтересованы в отборе такого рода работ для критики, поскольку они принадлежат к лучшим образцам своего жанра и приближаются к тому виду плотного описания, за которое мы выступаем. Не приходится сомневаться, что Гризвольд и Вутноу правильно понимают необходимость изучать смысл в ходе исследования культуры. Однако им не удастся систематически соединять изучение смысла с проблематикой культурной автономии. При всем внимании авторов к сообщениям культуры (*cultural messages*) и к историческим преемственностям (*historical continuities*), нам не удастся избавиться от опасения, что в основе такого анализа лежит редукционизм. Общее впечатление такое, что смыслы трактуются как бесконечно податливые воздействию социальных ситуаций. Скорее Гризвольду следовало бы признать, что драматические нарративы неизбежно упорядочиваются ограничивающими культурными кодами, связанными с сюжетом и персонажем, поскольку именно сочетание сюжета и персонажа и делает возможным любой род драмы. Сходным образом и Вутноу

следовало бы с большим вниманием отнестись к трактовке бинарной оппозиции, предложенной Соссюром: это скорее предварительное условие дискурса, нежели простое описание его исторически специфической формы⁸. Таким образом, в нашем прочтении такие попытки анализа, как те, которые предпринимают Гризвольд и Вутноу, являют собой упущенные возможности убедительно представить культурную автономию как продукт культур-структуры (*culture-structure*). В последнем разделе мы займемся исследованием признаков структуралистской герменевтики, которая, возможно, в большей степени может способствовать достижению этой теоретической цели.

Шаги по направлению к сильной программе

С учетом всех этих обстоятельств становится ясно, что в социологических исследованиях культуры по-прежнему преобладают слабые программы, которые характеризуются своего рода комбинацией герменевтической недостаточности, противоречивого отношения к понятию культурной автономии и плохо определенных, абстрактных механизмов, с помощью которых культура могла бы быть укоренена в конкретном социальном процессе. В данном итоговом разделе мы намерены обсудить новые тенденции в культурсоциологии, свидетельствующие о том, что

⁸ Есть некая ирония в том, что в статье, опубликованной за год до данного исследования (*Communities of Discourse* (1998)), Вутноу начал разрабатывать именно эту мысль, утверждая, что различия между фундаменталистскими и либеральными религиозными дискурсами следует понимать как выражения расходящихся структурных логик, а не как определенные идеологии.

подлинной сильной программе наконец-то суждено появиться.

Первый шаг в построении сильной программы – это собственно герменевтический проект «плотного описания», о котором мы уже отзывались положительно. Клиффорд Гирц (1973, [1964]), опиравшийся на труды Поля Рикёра и Кеннета Бёрка, приложил больше усилий, чем кто-либо, чтобы показать, что культура представляет собой насыщенный и сложный текст, оказывающий тонкое упорядочивающее воздействие на социальную жизнь. В результате появилось притягательное видение культуры как сетей значимости (*webs of significance*), направляющих действие. Тем не менее, хотя эта позиция превосходит другие рассмотренные нами подходы, у нее тоже есть свои недостатки. Нельзя обвинить Гирца в герменевтической несостоятельности или в пренебрежении культурной автономией, однако при более тщательном рассмотрении его невероятно влиятельное понятие плотного описания кажется довольно неясным. Конкретные механизмы, через которые сети смысла влияют на действие в определенной ситуации, редко описываются достаточно ясно. Складывается впечатление, что культура принимает свойства трансцендентального актора (Alexander, 1987). Так что с точки зрения третьего критерия сильной программы, который мы обозначили, – каузальной определенности (*causal specificity*) – предложенная Гирцем программа оказывается ущербной. Одна из причин этого – нежелание позднего Гирца соединить свой интерпретационный анализ с какой-либо общей теорией. Постоянно подчеркивается, что

локальное объясняет локальное. Исследователь настаивает, что общества, как тексты, содержат в себе свои собственные объяснения. Вследствие этого описание локального заменяет построение теории. В центре здесь находится беллетристическое описание подробностей, а цель анализа – это собрать их и смоделировать образец культурного текста в конкретной ситуации. При таком риторическом повороте трудно провести границу между антропологией и литературой или даже путевыми заметками, а это, в свою очередь, делает проект Гирца уязвимым в плане поглощения другими направлениями. Самый известный случай произошел в восьмидесятих годах, когда идея о том, что общество следует читать как текст, была захвачена постструктуралистами, которые утверждали, что культура – не более чем противоборствующие тексты, или «репрезентации» (Clifford, 1988), а этнография – это либо аллегория, либо фантастика, либо биография. Цель анализа теперь сместилась к изложению профессиональных репрезентаций и стоящих за ними техник и отношений власти. Результатом явилась программа, способная много что поведать о научных трудах, экспозициях этнографических музеев и т. д. Она помогает нам понять дискурсивные условия производства культуры, но при этом практически отказывается от задачи объяснить обычную социальную жизнь, равно как и от возможности понимания как такового. Неудивительно, что Гирц с энтузиазмом обратился к новому предмету и написал выразительный текст о тропах, посредством которых антропологи создают себе этнографический научный авторитет

(Geertz, 1988). По мере того как текст замещает племя в качестве объекта исследования, теория культуры начинает все больше и больше походить на критический нарциссизм и все меньше — на объяснительную дисциплину, которую так живо представлял себе Дильтей.

Несмотря на свои недостатки, исследования Гирца обеспечивают трамплин для сильной программы в исследовании культуры. Они указывают на необходимость поместить объяснение смысла в центр интеллектуальной программы и предлагают мощное подтверждение культурной автономии. Однако чего в них нет, так это теории культуры, которая обладает автономией, встроенной в самую ткань смысла, равно как и более отчетливого понимания социальной структуры и институциональной динамики. Вслед за Соссюром мы полагаем, что структуралистский подход к культуре помогает решить первую проблему. Кроме того, такой подход обеспечивает движение по направлению к общей теории, которого избегает Гирц. Одним словом, такой подход может признать автономию и центральное значение смысла, но не развивает герменевтику частного, которая бы проистекала из герменевтики общего.

Когда восьмидесятые годы перешли в девяностые, мы увидели возрождение «культуры» в американской социологии и падение престижа антикультурных форм макро- и микромысли. Это направление отвечает стандартам сильной программы, а также позволяет надеяться на то, что подлинная культурсоциология наконец займет место главной исследовательской

традиции. Разумеется, ряд слабых программ, сгруппированных вокруг социологии культуры, сохраняет свое влияние и, вероятно, господствует в США. На ум приходят, в особенности, исследования, посвященные производству, потреблению и распределению культуры, которые (как было показано) фокусируются на организационных и институциональных контекстах, а не на содержании и смыслах (например, Blau, 1989; Peterson, 1985). На ум приходят также труды, вдохновленные западной марксистской традицией, где предпринимаются попытки привязать изменения в культуре к функционированию капитала, особенно в контексте городских форм (например, Davis, 1992; Gottdiener, 1995). Неоинституционалисты (см. DiMaggio & Powell, 1991) признают значимость культуры, но только в качестве легитимирующего ограничения, только в качестве внешней среды действия, а не в качестве прожитого текста, как ее мог бы признавать Гирц (см. Friedland & Alford, 1991). Конечно, в США есть множество ученых, проповедующих британский подход к исследованию культуры (например, Fiske, 1987; Grossberg, Nelson & Treichler, 1991), которые сочетают виртуозное герменевтическое прочтение с «неплотными», стратификационно ориентированными формами квазиматериалистической редукции. Однако не менее важно признать, что появился и поток исследований, где наполненным смыслами и автономным текстам отводится гораздо более важное место (для ознакомления с образом см. Smith, 1998b). Эти современные социологи – «дети» более раннего поколения исследо-

вателей культуры, в первую очередь Клиффорда Гирца, Роберта Беллы (1970; см. Alexander & Sherwood, 2002), Виктора Тёрнера (1974) и Маршалла Салинза (1976), исследования которых шли наперекор проявлениям редукционизма шестидесятых и семидесятых годов и пытались показать текстуальность социальной жизни и необходимость автономии культурных форм. В современной исследовательской традиции мы наблюдаем попытки соединить эти две аксиомы сильной программы с третьим императивом, требующим выявления конкретных механизмов функционирования культуры.

Ответы на вопрос о передаточных механизмах были в решающей степени сформулированы американскими традициями прагматизма и эмпиризма. Влияние структурной лингвистики на европейские гуманитарные науки способствовало утверждению такого типа теории культуры, который обращал мало внимания на отношение между культурой и действием (только если он не смягчался влиянием опасно «гуманистических» дискурсов экзистенциализма или феноменологии). Одновременно с этим философское становление таких авторов, как Луи Альтюссер и Мишель Фуко, вызвало к жизни плотный и запутанный род письма, где понятия причинности и автономии кружились в бесконечных, неясных спиралях слов. В противоположность этому американский прагматизм подготовил почву для дискурса, в котором поощряется ясность, где считается, что сложные языковые игры могут быть сведены к более простым утверждениям, и утверждается, что акторы должны играть опре-

деленную роль в преобразовании культурных структур в конкретные действия и институты. Хотя влияние прагматизма на культурсоциологов было рассеянным, наиболее очевидное его наследие можно обнаружить в исследованиях Энн Свидлер (1986), Уильяма Сьюэлла (1992), Мустафы Эмирбайера и его соавторов (например, Emirbayer & Goodwin, 1996; Emirbayer & Mische, 1998) и Гэри Алана Файна (1987), где делаются попытки соотнести культуру с действием, не прибегая к материалистическому редукционизму теории праксиса Бурдьё.

На формирование зарождающейся сильной программы в американской культурсоциологии оказали влияние и иные силы. Поскольку исследования такого рода более тесно, чем традиция прагматизма, связаны с нашим утверждением о том, что структуралистская герменевтика является наилучшим направлением развития, мы рассмотрим их более подробно. Основопологающим стержнем всех трудов такого рода является попытка понять культуру не просто как текст (*à la* Гирц), но как текст, основанный на знаках и символах, находящихся в упорядоченных отношениях друг с другом. Дюркгейм и его ученики, такие как Герц и Мосс, писали свои сочинения в первые десятилетия двадцатого века и понимали, что культура представляет собой классификационную систему, состоящую из бинарных оппозиций. В это же время Соссюр разрабатывал свою структурную лингвистику и утверждал, что смыслы порождаются посредством упорядоченных отношений между понятиями и звуками. Несколько десятилетий спустя Леви-Строс свел эти

лингвистические и социологические подходы к классификации воедино в своих новаторских исследованиях мифа, родства и тотемизма. Огромным достоинством такого синтеза было то, что он предоставлял большие возможности для осознания автономии культуры. Поскольку смыслы произвольны и порождаются внутри знаковой системы, они в известной степени автономны по отношению к социальной детерминации; так же нельзя заранее предсказать язык какой-либо страны на основании знания, что это страна капиталистическая или социалистическая, индустриальная или аграрная. Культура становится структурой столь же объективной, что и любой более материальный социальный факт.

Когда тематика «автономии культуры» вышла на первый план в восьмидесятые годы, стали высоко цениться поздние труды Дюркгейма, в которых он провозглашал, помимо «функциональных», и культурные основания солидарности (для ознакомления с обзором такой литературы см. Emirbayer, 1996; Smith & Alexander, 1996). Счастливая, но не совсем случайная согласованность предложенной Дюркгеймом оппозиции «сакральное и профанное» и структуралистских теорий знаковых систем позволила перенести открытия французской теории в отчетливо социологический дискурс и традицию, по большей части занятую проблемой влияния культурных кодов и кодирования. Например, многочисленные исследования, посвященные поддержанию границ (*boundary maintenance*), отражают эту тенденцию (для ознакомления с образцом см. Lamont & Fournier, 1993), и их полез-

но противопоставить более редукционистским альтернативам слабых программ, исследующим процесс «полагания другого» (“othering”). Из этой традиции рождается пристальное внимание к бинарной оппозиции как к ключевому инструменту утверждения автономии культурных норм (см. Alexander & Smith, 1993; Edles, 1998; Magnuson, 1997; Smith, 1991).

Еще одним важным источником вдохновения для структурной герменевтики в рамках сильной программы теории культуры послужила антропология. Новое поколение антропологов, стоящих на позиции символизма, – помимо Гирца, к ним можно отнести Мэри Дуглас (1996), Виктора Тёрнера (1974) и Маршалла Салинза (1976, 1981) – восприняло принципы структурализма, но попыталось продвинуться в новых направлениях. Постмодернисты и постструктуралисты также сыграли свою роль, причем сделали это в собственном им оптимистическом духе. Узел, который связывал власть и знание и тормозил развитие европейских слабых программ, был развязан американскими теоретиками постмодерна, такими как Стивен Сейдман (1988). Постмодернистские философы-прагматисты, такие как Ричард Рорти (например, 1989), склонны рассматривать язык как творческую силу социального воображения, а не как «тюрьму» в духе Ницше. В результате дискурсам и акторам в становлении их идентичности предоставляется большая автономия по отношению к власти в том, что касается конструирования идентичностей.

Все эти тенденции хорошо известны, но есть еще одна междисциплинарная «темная лошад-

ка», к которой мы хотели бы привлечь внимание. Философские и литературоведческие исследования проявляют все больше интереса к нарративу и теории жанра. Такие культурсоциологи, как Робин Вагнер-Пацифиси (1986, 1994, 2000; Wagner-Pacifizi & Schwartz, 1991), Маргарет Сомерс (1995), Вэнди Гризвольд (1983), Рональд Джейкобс (1996, 2000), Агнес Ку (1999), Уильям Гибсон (1994), и авторы настоящей статьи сейчас читают таких литературоведов, как Нортроп Фрай, Питер Брукс и Фредрик Джеймисон, таких историков, как Хейден Уайт, и таких философов аристотелевской традиции, как Рикёр и Макинтайр (см. Lara, 1998). Привлекательность их теории частично заключается в ее близости к текстуальной трактовке социальной жизни. Акцент на целеполагании привносит с собой некоторую степень интерпретативной силы классической герменевтической модели. Движение в направлении прочтения культуры как текста дополняется в таких исследованиях нарратива интересом к разработке формальных моделей, которые можно применять к разным сравнительным и историческим контекстам. Иными словами, формы нарратива, такие как моралите или мелодрама, трагедия и комедия, могут пониматься как «типы», подразумевающие определенные последствия для социальной жизни. Например, моралите, по-видимому, не предполагает компромисса (Wagner-Pacifizi, 1986, 1994). Трагедия может породить фатализм (Jacobs, 1996) и отказ от гражданской вовлеченности (civic engagement), но также может поощрять моральную ответственность (Alexander, 1995b;

Eyerman, 2001). Комедия и любовный роман, напротив, порождают оптимизм и социальную включенность (*social inclusion*) (Jacobs & Smith, 1997; Smith, 1994). Ирония представляет собой мощный инструмент критики авторитетов и размышлений о господствующих культурных кодах, открывающий пространство для различий и для культурных нововведений (Jacobs & Smith, 1997; Smith, 1996).

Дополнительное преимущество такого нарративного подхода заключается в том, что он обеспечивает культурную автономию (например, в аналитическом смысле, см. Кане, 1992). Если подойти к нарративу со структуралистских позиций (Barthes, 1977), текстовые формы рассматриваются как взаимно переплетенные наборы персонажей, сюжетных линий и этических оценок, отношения между которыми можно прояснить в терминах формальных моделей. Таким образом, теория нарратива, как и семиотика, служит связующим звеном между тем видом герменевтического исследования, за которое выступал Гирц, и движением в направлении общей теории культуры. Как признавал Нортроп Фрай, нарратив, если подойти к нему со структуралистских позиций, позволяет создавать модели, которые можно применять к любым случаям и контекстам, но в то же время являет собой инструмент исследования частностей.

Важно подчеркнуть, что, хотя осмысленные тексты занимают центральное место в этой американской ветви сильной программы, более широкие социальные контексты ни в коем случае не игнорируются. Напротив, объективные структу-

ры и внутренняя борьба, характерная для реального социального мира, здесь так же важны, как и в исследованиях, относящихся к слабой программе. Значительный вклад был сделан в исследование таких тем, как цензура и исключение (exclusion) (Beisel, 1993), расовая принадлежность (Jacobs, 1996), сексуальность (Seidman, 1988), насилие (Gibson, 1994; Smith, 1991, 1996; Wagner-Pacifci, 1994) и провалившиеся социально-исторические проекты радикального переустройства (Alexander, 1995b). Однако данные контексты рассматриваются не как замкнутые на себя силы, которые в конечном счете определяют содержание и значимость культурных текстов; скорее они считаются институтами и процессами, отражающими культурные тексты исполненным смысла образом. Они представляют собой арены, на которых культурные силы сочетаются или сталкиваются с материальными условиями и рациональными интересами и приводят к тем или иным результатам (Ku, 1999; Smith, 1996). Помимо этого они также трактуются как и сами представляющие собой культурный метатекст, как конкретное воплощение более широких идеальных потоков.

Выводы

Мы предположили, что структурализм и герменевтика могут неплохо уживаться друг с другом. Первый предоставляет возможности для построения общей теории, предсказаний и утверждения автономии культуры. Герменевтика позволяет исследовать текстуру и характер со-

циальной жизни. Если дополнить это вниманием к институтам и акторам как к каузальным посредникам, мы получим основания для сильной культурсоциологической традиции. Аргументы в пользу формирующейся сильной программы, приведенные нами, звучали несколько полемично, однако это не означает, что мы с пренебрежением относимся к попыткам посмотреть на культуру с других точек зрения. Если социология хочет остаться жизнеспособной дисциплиной, она должна быть в состоянии поддерживать теоретический плюрализм и оживленную дискуссию. Существуют важные вопросы для исследования в самых разных областях, начиная с демографии и стратификации и заканчивая экономической и политической жизнью, в которые исследования, осуществленные на основе слабых программ, могли бы внести значительный вклад. Но не менее важно оставить место и для настоящей культурсоциологии. Первый шаг в этом направлении – выступить против ложных кумиров, избежать ошибки смешивания сбивающих с толку редукционистских подходов социологии культуры с настоящей сильной программой. Только так перспективы культурсоциологии смогут в полной мере осуществиться в грядущем столетии.

О СОЦИАЛЬНОМ КОНСТРУИРОВАНИИ ПРАВСТВЕННЫХ УНИВЕРСАЛИЙ:

«Холокост» от военных преступлений до драмы травмы

«Если после стольких мук евреи не исчезли, то из изгоев они должны стать героями. Кто знает, может, наша вера и есть истинная вера, направляющая людей на праведный путь, и за это мы страдаем»¹.

Анна Франк, 1944 г.

««Холокост» стал столь универсальным ориентиром, что даже современные китайские писатели, живущие на расстоянии тысяч миль от места, где происходили зверства нацистов, и обладающие лишь скудным знанием о подробностях Холокоста, стали называть свой ужасный опыт Культурной революции «десятилетним холокостом».

Шенг Мей Ма, 1987 г.

«Слово «история» означает в нашем языке как объективную, так и субъективную сторону ... им обозначается как то, что совершалось, так и историческое повествование. Мы должны считать это соединение обоих вышеупомянутых значений более важным, чем чисто внешнюю случайность; следует признать, что историография возникает одновременно с историческими в собственном смысле этого слова деяниями и событиями»².

Г.В.Ф. Гегель, «Философия истории»

Как конкретное и привязанное к определенному месту историческое событие, событие, отмеченное этнической и расовой ненавистью, насилием и

¹ Перевод Ю. Могилевской.

² Перевод А.М. Водена.

войной, трансформировалось в обобщенный символ человеческого страдания и морального зла, в универсализированный символ, самое существование которого создало исторически беспрецедентные возможности для этнического, расового и религиозного правосудия, для взаимного признания и для более цивилизованного урегулирования мировых конфликтов?³ Эта культурная трансфор-

³ Во время конференции, посвященной открытию Института исследований Холокоста Соединенных Штатов Америки, историк из Израиля Иегуда Бауэр сделал критическое замечание и предложил основополагающий вопрос присутствовавшим на церемонии открытия.

«Примерно двадцать лет назад профессор Роберт Альтер из Калифорнии опубликовал статью в «Комментэри», где утверждалось, что у нас уже было достаточно Холокоста, что концентрация интеллектуальных и эмоциональных усилий евреев вокруг этого события стала производить обратный эффект, что о Холокосте следует помнить всегда, но что на повестке дня есть и другие вопросы, с которыми надо разбираться. ... Эли Визель высказал мнение о том, что с уходом поколения выживших в событиях Холокоста Холокост может забыться. ... Но память о нем не уходит; напротив, Холокост стал культурным кодом, символом зла в западной цивилизации. Почему это так? Есть и другие примеры геноцида: хуту и тутси в Руанде, возможно, ибо в Нигерии, бихары в Бангладеш, Камбоджа и, конечно же, многие миллионы жертв маоистских чисток в Китае, ГУЛАГ и так далее. Однако именно история истребления евреев порождает растущую лавину фильмов, спектаклей, художественной литературы, поэзии, телевизионных сериалов, скульптур, картин, а также исторических, социологических, психологических и других исследований». (Berenbaum & Peck, 1998: 12)

К тем же присутствовавшим на церемонии открытия обратился и Рауль Хильберг. Как предполагают редакторы цитируемой книги, авторитетный труд Хильберга, «Истребление европейских евреев», который был «написан в буквальной изоляции и в ситуации противостояния академическому истреблению почти сорок лет назад», с тех пор «стал определять саму сферу» исследований Холокоста (Berenbaum & Peck, 1998: 1). Хильберг начал свое обращение так: Когда задается вопрос, где мы, ученые-исследователи Холокоста, находимся сейчас, простой ответ звучит так: в центре всеобщего внимания. Никогда ранее общественность не уделяла так щедро свое внимание предмету нашего изучения, ни в Северной Америке, ни в Западной Европе. ... Интерес к нашей теме ясно виден в курсах для высших учебных заведений, которые разрабатываются в том или другом институте практически каждый семестр; в конференциях, которые проходят почти каждый месяц; в новых книгах, которые выходят практически каждую неделю. Спрос на этот продукт кажется неисчерпаемым. Средства массовой информации вос-

мация осуществилась потому, что изначальное историческое событие, крайне травмирующее для конкретной ограниченной группы лиц, за последние пятьдесят лет было переопределено как травмирующее событие для всего человечества⁴. Теперь, когда это травмирующее событие находится в свободном плавании, а не привязано к определенному месту, когда оно стало универсальным, а не частным, оно ярко «живет» в памяти наших современников, чьи родители, бабушки и дедушки никогда сами не ощущали себя даже отдаленно связанными с ним.

Ниже я исследую социальное сотворение культурного факта и воздействия этого культурного факта на социальную и моральную жизнь.

В самом начале, в апреле, 1945 года, Холокост не был «Холокостом». В потоке историй в газетах, на радио и в журналах, где рассказывалось об обнаружении американскими пехотинцами нацистских концентрационных лагерей, вещественные остатки того, что там происходило, описывались как «зверства». Очевидная кошмарность обнару-

певают наши открытия, а когда некое событие в какой-либо части света напоминает кому-либо Холокост, наших исследователей часто просят сразу же объяснить или установить связь между двумя событиями». (Begenbaum & Resch, 1998: 5)
 Данный очерк можно рассматривать как попытку объяснить, откуда взялся «центр всеобщего внимания», который упоминает Хильберг, и ответить на вопрос Бауэра «Почему это так?»

⁴ Как будет показано, если событие определяется как травмирующее для всего человечества, это не означает, что событие в буквальном смысле переживается или даже репрезентируется как переживаемое всем человечеством. По сути, как я утверждаю в заключительной части очерка, только у части современного человечества наличествует хотя бы нормативное стремление пережить первоначальное событие как травму – у «западной» в противовес «восточной» части человечества – и сегодня это культурно-географическое различие само по себе может иметь судьбоносные последствия для международных отношений, определения юридически-моральной ответственности и проекта глобального взаимопонимания.

женного и, по сути, его необычность вынуждали наблюдателей-современников помещать его на границе того типа поведения, который известен как «бесчеловечность человека по отношению к человеку». Тем не менее в качестве зверств эти открытия были поставлены – и метонимически, и семантически – в один ряд с целым перечнем других жестокостей, которые считались естественным результатом дурного влияния этой второй, очень неестественной и до крайности бесчеловечной, мировой войны.

В первых американских отчетах о «зверствах», происходивших во время этой второй мировой войны, на самом деле даже не упоминались действия немецких нацистов, не говоря уже об их жертвах-евреях, а вместо этого рассказывалось о жестоком обращении японской армии с военнопленными из Америки и ее союзников после потери Коррехидора в 1943 году. 27 января 1944 года США опубликовали подтвержденные под присягой заявления офицеров вооруженных сил, сбежавших в ходе так называемого Батаанского марша смерти. По выражению научных и популярных журналов, эти офицеры рассказывали «истории о зверствах», раскрывавшие «бесчеловечное обращение с американскими и филиппинскими солдатами, взятыми в плен на полуострове Батаан и в Коррехидоре, и их истребление». В ответ на эти отчеты Государственный департамент США подал протесты в адрес японского правительства по поводу несоблюдения положений Женевской конвенции о военнопленных (*Current History*, March 1944: 249). «Зверства», иными словами, были означавшим, непосредственно привязанным к войне. Это сло-

во относилось к порожденным войной событиям, которые нарушали правила относительно того, как обычно осуществляется истребление народов⁵. В ответ на этот же случай газета «Ньюсуик» сообщала в разделе, озаглавленном «Враг», и под заголовком «Нация свирепой яростью отвечает на жестокость японцев к пленным», что «первой же реакцией на эту новость стало то, что люди были потрясены историей дикого зверства по отношению к военнопленным из войск союзников со стороны японцев» (February 7, 1944: 19. Курсив мой. — Дж. А.)⁶.

В таком случае едва ли удивительно, что именно этот имеющий национальную привязку и специфически связанный с войной термин стал исполь-

⁵ Термин «зверство» («atrocity») когда-то означал кровавые деяния, направленные против гражданских лиц, но это определение исчезло в ходе Второй мировой войны.

⁶ Отчет продолжался в манере, которая раскрывает связь между такими узкими, завязанными на понятия войны и народа определениями злодейства и оправданиями националистического развертывания военной жестокости в ответ на них: «Несмотря на то, что правда о родовой порочности Японии рассыпана на страницах истории, уходящих в глубину столетий, и в очередной раз проявилась в недавней резне в Нанкине и Гонконге, новость об этом новом преступлении стала шоком ... Государственный секретарь Корделл Халл, говоривший с горьким самообладанием [sic], подверг суровой критике «демонов» и «дьявольскую жестокость» Японии. Сенатор Альбен В. Баркли воскликнул: «[Необходимо] назначить меру возмездия этим варварам — этим бестиям и тварям в человеческом обличье». Листер Хилл из Алабамы высказался практически односложно: «Сжечь центр Японии огнем!» ("Gut the heart of Japan with fire!") Связь между установлением виновных в военных злодействах с обещаниями будущего военного возмездия объясняет отсутствие возмущения, которым позднее были встречены ядерные бомбардировки Хиросимы и Нагасаки. От такого рода привязанного к конкретным эпизодам осмысления массового истребления гражданского населения отказались лишь десятки лет спустя — после того, как массовое истребление евреев само приобрело обобщенный характер в качестве преступления, выходящего за пределы оправданий в рамках одной страны или оправданий, связанных с ведением войны. Эту тему я обсуждаю ниже.

зоваться для обозначения жестоких массовых истреблений евреев, вскрытых американскими солдатами во время освобождения нацистских лагерей⁷. В течение апреля 1945 года, по мере того как лагеря обнаруживались один за другим, данная коллективная репрезентация применялась снова и снова⁸. Когда ближе к концу месяца известный протестантский священник стал рассуждать о нравственном значении этих открытий, он заявил, что, какими бы ужасающими и отвратительными они ни были, «важно, чтобы стала известна вся правда, чтобы у нас было четкое понимание сущности врага, с которым мы имеем дело, а также осознание жестокостей в чистом виде, которые стали атрибутом войны». «Нью-Йорк Таймс» опубликовала эту проповедь под заголовком «Боннел осуждает немецкие зверства» (April 23, 1945: 23. Курсив мой. — Дж. А.). Когда встревоженные американские конгрессмены посетили Бухенвальд, заголовок «Таймс» гласил, что они стали непосредственными свидетелями «Ужасов военных лагерей» (April 26, 1945: 12. Курсив мой. — Дж. А.). Когда несколько дней спустя армия США опубликовала отчет о масштабе истребления в Бухенвальде, в заголовке «Таймс» он назывался «Отчет о зверствах» (April 29, 1945: 20). Еще несколько дней спустя «Таймс» написала под заголовком «Вскрыты зверства врага во Франции» о том, что только что опубликованный

⁷ Для ознакомления с подробным «плотным описанием» этих первых открытий см. Robert Abzug, *Inside the Vicious Heart* (Abzug, 1985).

⁸ В течение апреля под пунктом «Немецкие лагеря» в «Нью-Йорк Таймс Индекс» (1945: 1184) это словосочетание использовалось восемь раз.

отчет показал, что «во Франции жестокость немцев не ограничивалась французским подпольным движением или даже тысячами заложников, которых немцы убили за беспорядки, к которым эти заложники не имели никакого отношения, но применялась почти систематически по отношению к абсолютно невинным французам» (May 4, 1945: 6).

Совершаемые нацистами массовые истребления, направленные против евреев, одно время были лишь предполагаемыми зверствами. С конца тридцатых годов отчеты о них встречались широко распространенными сомнениями общественности в их подлинности. По аналогии с заявлениями о злодействах, творимых немцами во время Первой мировой войны, которые позднее были основательно опровергнуты, эти отчеты отбрасывались как своего рода моральная паника евреев. Всего за три месяца до «открытия» солдатами лагерей журнал «Коллиерс» предварил публикацию отчета очевидца по поводу массового истребления евреев нацистами в освобожденном советскими войсками лагере в Польше следующим заявлением: «Многие американцы просто не верят в истории о массовых казнях евреев и лиц нееврейского происхождения – противников нацизма в Восточной Европе с помощью газовых камер, грузовых автомобилей, частично наполненных известью, и прочих ужасающих приспособлений. Эти истории настолько чужды опыту жизни в нашей стране большинства американцев, что кажутся неправдоподобными. К тому же ведь некоторые из историй о зверствах периода Первой мировой войны позднее оказались недостоверными» (January 6, 1945:

62)⁹. Тем не менее, начиная с 3 апреля 1945 года, дня начала освобождения концентрационных лагерей солдатами все предыдущие отчеты задним числом были приняты за установленный факт, за реалистические означающие Чарлза Сандерса Пирса, а не за «произвольные» символы Соссюра. Американская и мировая аудитория теперь не сомневалась, что систематические попытки массового истребления евреев действительно имели место и что многочисленные жертвы и немногочисленные выжившие были жестоко травмированы¹⁰. Однако хотя особенная и уникальная участь этих людей всеми признавалась как пример величайшей несправедливости, сама по себе она не стала травмирующим опытом для аудитории, которой сообщались коллективные репрезентации средств массовой информации, то есть для тех, кто только наблюдал за событиями, будь то вблизи или изда- лека. Я начну с объяснения того, почему этого не произошло.

Для того, чтобы аудитория была травмирована опытом, который люди непосредственно не пере-

⁹ Для ознакомления с пространным обсуждением роли, которую играли такие аналогии с предположительными злодеяниями немцев во время Первой мировой войны в создании первоначального недоверия к новостям см. Laqueur (1980). Конечно, понятие моральной паники предполагает воображаемый и искаженный объект или убеждение (Thompson, 1997). В этом смысле травма отличается от паники. Эти вопросы обсуждаются в моей книге о культурной драме, которая должна скоро выйти.

¹⁰ Это означает не то, что факт совершенных нацистами зверств, направленных против евреев, был признан сразу же, а то, что обнаружение силами союзников концентрационных лагерей, описанное журналистами и фотографами, действительно скоро положило конец сомнениям, которые и наполовину не так основательно были стерты разоблачениями относительно лагеря смерти в Майданеке, освобожденного советскими войсками за много месяцев до того. Для ознакомления с подробным описанием этого изменяющегося соотношения между принятием и сомнением см. Zelizer (1998: 49-140).

живали сами, необходимо символическое расширение (symbolic extension) и психологическое соотнесение себя с жертвой. В данном случае этого не произошло. Американским пехотинцам, которые первыми вступили в контакт с пленниками, высшим офицерам, которые руководили процессом реабилитации, репортерам, которые передавали описания ситуации, комиссиям, состоящим из конгрессменов и влиятельных лиц, которые сразу выехали в Германию, чтобы провести расследование на месте, умирающие от голода, истощенные, часто странно выглядящие и иногда странно себя ведущие выжившие обитатели еврейских лагерей казались представителями иной расы. Они с тем же успехом могли бы прибыть с Марса или из преисподней. Личности и черты характера этих переживших Холокост евреев редко раскрывались в интервью и не обретали индивидуальности в биографических очерках; не только сотрудниками газет, но и некоторыми самыми влиятельными высшими офицерами верховного командования сил союзников они скорее изображались как масса, а зачастую и как беспорядочная толпа, причем толпа заторможенная, деградирующая и дурно пахнущая. При таком обезличивании травме выживших было сложнее породить сочувственное соотнесение с жертвами со стороны наблюдателей.

Возможностям для универсализации травмы препятствовало не только обезличивание жертв, но и их исторические и социологические характеристики. Как уже указывалось, семантически массовые истребления были непосредственно связаны с другими «ужасами» в кровавой истории второй великой войны столетия и с имеющими истори-

ческую привязку национальными и этническими конфликтами, лежащими в ее основе. Прежде всего, все всегда помнили, что жертвы – евреи. При взгляде на тогдашние события сегодня тот факт, что сочувствие и соотнесение себя с жертвой со стороны американской аудитории гораздо легче изливались на переживших опыт лагерей людей нееврейского происхождения, будь то немцы или поляки, которые содержались в лучших условиях и выглядели более нормальными, более собранными, более похожими на людей, кажется исполненным горькой иронии, хотя и является при этом понятным с социологической точки зрения. Выжившие евреи неделями, а иногда и месяцами содержались в худших участках и в наихудших условиях в местах, ставших на время лагерями для перемещенных лиц. Американские и британские администраторы проявляли по отношению к выжившим евреям раздражительность и даже личную неприязнь и иногда прибегали к угрозам и даже наказаниям¹¹. Глубина этой первоначальной

¹¹ В начале октября 1945 года генерал Джордж Паттон, прославленный командующий Третьей армией США, оказался замешан в противоречивом деле по поводу того, что рассматривалось как антисемитские проявления в отношении выживших евреев в лагерях, которыми руководил Паттон. Генерал в уничижительном контексте противопоставил евреев немецким заключенным и другим узникам не немецкого происхождения и обращался с ними заметно хуже. В свете утверждения, которое я собираюсь выдвинуть далее, довольно показательно, что неприемлемым в этом явно дурном обращении с выжившими евреями представлялось не что иное, как напрашивающееся приравливание отношения к евреям американцев и нацистов. «Нью Репаблик» озаглавила свой отчет об этом деле «Такие же, как нацисты». «Только в последний день сентября народ наконец узнал о том, что в последний день августа президент Труман отправил резкое письмо генералу Эйзенхауэру относительно обращения с евреями в Германии. Президент прямо сказал генералу, что, согласно отчету, сделанному его специальным экспертом Эрлом Харрисоном, «мы, по-видимому, обращаемся с евреями так, как с ними обращались нацисты, за исключением того, что

неспособности соотнести себя с жертвой проявляется в том факте, что, когда американские граждане и их лидеры выражали мнения и принимали решения по поводу национальных квот для форс-мажорной послевоенной эмиграции, перемещенные лица немецкого происхождения рассматривались в первую очередь, а пережившие Холокост евреи в последнюю.

Как такое могло случиться? Разве не очевидно было любому наблюдателю-человеку, что это массовое истребление принципиально отличалось от прочих травмирующих и кровавых событий в и без того залитой кровью современной истории, что оно представляло собой не просто зло, но «радикальное зло» (“radical evil”), если воспользоваться замеча-

мы их не уничтожаем». Тысячи перемещенных евреев все еще в тесноте живут в плохо управляемых концентрационных лагерях, они плохо накормлены и одеты и размещены в плохих условиях, в то время как удобные дома поблизости заняты бывшими нацистами или сочувствующими им. Этим евреям до сих пор не разрешается покидать лагеря без пропусков, которые им выдаются исходя из совершенно непостижимой установки, что с ними следует обращаться, как с заключенными. ... Американцы будут глубоко обеспокоены тем, что антисемитизм, как и снисходительность к нацистам, процветает среди американских оккупационных сил» (October 8, 1945: 453).

Газета «Таймс» сообщала о событиях в том же духе:

«У обычных солдат тоже были проблемы. С тех самых пор, как они оказались в Германии, они спутались не только с *Fräulein*, но и с философией. Многие начали рассуждать о том, что немцы вообще-то нормальные ребята, что их вынудили вступить в войну, что истории о злодеяниях — фальшивка. Знакомство с очочими немецкими женщинами, со свободолюбивой немецкой молодежью привело к забвению Бельзена, Бухенвальда и Освенцима». (October 8, 1945: 31-2)

В статье, озаглавленной «Дело генерала Паттона», «Нью-Йорк Таймс» написала, что перевод Паттона с его поста в Баварии «может и должен означать только одно», а именно то, что правительство США «не потерпит среди высших чинов... никаких офицеров, какими бы храбрыми, какими бы честными они ни были, которые склонны снисходительно относиться к известным нацистам и проявлять безразличие и жестокость к выжившим жертвам нацистского террора» (October 3, 1945: 18). Для ознакомления с подробностями обращения Паттона с выжившими в лагерях евреями см. Abzug (1985).

тельной фразой Иммануила Канта (Kant, 1960)¹², что оно не имело аналогов? Чтобы понять, почему все это было совершенно неочевидно, понять, как и почему все эти первоначальные трактовки и модели поведения радикально изменились и как это превращение оказало огромное влияние на становление не только новых моральных стандартов социального и политического поведения, но и беспрецедентных, пусть и находящихся в зачаточном состоянии, механизмов регулятивного контроля, важно осознать несовершенство трактовок травмирующих событий с точки зрения здравого смысла.

Есть два подхода к осмыслению травмы с позиции здравого смысла, два вида мышления, составляющих то, что я называю «популярная теория травмы» (“lay trauma theory”)¹³. Эти формы

¹² Ричард Бернштейн (“Radical Evil: Kant at War with Himself” (Bernstein, 2001)) приводит познавательное обсуждение применения данного термина Кантом. Хотя намерением Канта было, чтобы этот термин обозначал необычное и почти нечеловеческое желание не выполнять императивы нравственного поведения, как показывает Бернштейн, Кант не внес большого вклада в возможность создания стандартов оценки того, что в соответствии с «этикой после Холокоста» называется радикальным злом сегодня. Тем не менее сам термин стал важным добавлением к философии морали. Здесь я хотел бы подчеркнуть, что я говорю о социальных репрезентациях Холокоста, а не о его действительной природе. Иными словами, я не собираюсь ни здесь, ни в каком-либо другом разделе данной главы вступать в спор об уникальности Холокоста в истории Запада. Как уже уместно заявляли Норман Наймарк (2001) и многие другие исследователи, были и другие ужасные, обусловленные этническими причинами кровопролития, о которых можно заявить, что они сопоставимы с Холокостом, например, истребление армян турками, «расстрельные поля» в Камбодже, унесшие жизни трех миллионов из семимиллионного населения страны, резня в Руанде. Я ставлю целью выдвигать утверждения не об объективной реальности того, что позднее стали называть «Холокостом», а о социологических процессах, которые позволили оценить реальность этого события смещаться с течением времени. Конкретное обсуждение дискурса уникальности см. в разделе «Дилемма уникальности».

¹³ Здесь я опираюсь на новый подход к коллективной драме, который был совместно разработан Бернардом Гизеном, Роном

рассуждения с позиции здравого смысла глубоко повлияли на размышления о последствиях Холокоста. Они выражены в следующих поразительно различных теоретических обобщениях того, что произошло после выявления факта массового истребления евреев.

Версия философии¹⁴ Просвещения. «Ужас» наблюдателей привел к концу антисемитизма в Соединенных Штатах Америки. Предположение, сделанное с позиции здравого смысла, здесь состоит в том, что, поскольку люди в основе своей имеют «нравственную» природу – в силу своей укорененности в традициях религии и Просвещения, – они воспримут зверства именно как то, чем они и являются, и будут реагировать на них, атакуя легитимирующие их системы убеждений.

Психоаналитическая версия. Столкнувшись с ужасом, как евреи, так и люди нееврейского происхожденияотреагировали на него не критикой и решительными действиями, а молчанием и пас-

Айерманом, Петром Штомпкой, Нейлом Дж. Смелсером и мной в Центре высших исследований в области поведенческих наук в Пало-Альто в 1998-1999 годах. Этот специальный проект частично финансировался Фондом Хьюлитта, которому я бы хотел выразить здесь свою признательность. Моя собственная трактовка в рамках данного совместного исследования, представленная ниже в Главе 3, выйдет в качестве вступительного очерка к нашей совместной публикации (*Cultural Trauma and Collective Identity* (Berkeley: University of California Press, в печати)). Очерк, раскрывающий основное содержание этой главы, также будет опубликован в данном совместном труде, а в сильно сокращенном виде еще в одном сборнике (Friedland, Roger, & John Mohr, eds., *The Cultural Turn* (Cambridge: Cambridge University Press, в печати)). Я хотел бы выразить свою признательность коллегам по этому совместному проекту за вклад в мои размышления не только по поводу культурной травмы в целом, но и по поводу Холокоста в частности.

¹⁴ Здесь и далее имеется в виду не какая-то конкретная философская программа, а, шире, Просвещенческое мышление, ассоциируемое с данной эпохой мировоззрение (ср. в оригинале: «Enlightenment thinking»). – *Примеч. ред.*

сивным ступором. Только после двух или даже трех десятилетий подавления и отрицания люди наконец сумели начать обсуждать произошедшее и принимать меры в ответ на это знание.

Формы популярного осмысления травмы с позиций философии Просвещения и психоанализа повсеместно проникли в исследовательские попытки осознать то, что произошло после разоблачений в лагерях смерти. Та или иная версия влияла не только на все основные обсуждения Холокоста, но и буквально на каждую современную попытку более общего исследования травмы. Эти попытки, по сути, в основном и были вдохновлены спорами вокруг Холокоста¹⁵.

¹⁵ Такая связь научных теорий с подходами с позиции здравого смысла обнаруживается снова и снова, иллюстрируя не эмпирическую реальность, но семантические потребности того, что я буду называть прогрессивным нарративом Холокоста. Например, Леонард Диннерштейн (1981-1982) в своей новаторской статье о послевоенной атаке на антисемитизм утверждает, что «возможно, осознание в конце концов того факта, что во время Холокоста погибли шесть миллионов евреев», стало решающим фактором в соотношении себя с жертвами для американских евреев. Похожий рационалистический подход представлен Эдвардом Шапиро (1992) в его книге — исследовании изменяющегося положения евреев в послевоенной Америке. Шапиро замечает, что «после Холокоста антисемитизм стал означать не просто исключение евреев из клубов [и т.д.], но массовое их истребление». Вопрос здесь в том, что означает слово «означать». Ответ неочевиден и не рационален, но сильно связан с контекстом, а этот контекст определяется культурой. Выдающийся специалист в области истории Америки Джон Хайэм представляет связанную с философией Просвещения версию популярной теории травмы, когда объясняет реакцией на Холокост спад соответствующих предубеждений в Соединенных Штатах Америки между серединой тридцатых и серединой пятидесятых годов, который он называет «самым широким, самым мощным движением за этническую демократию в истории Америки». Хайэм заявляет, что «в тридцатые и сороковые годы Холокост в Германии отбрасывал яркий отблеск на любое проявление нетерпимости», и этим объясняет «травматическое влияние гитлеризма на сознание западного мира» (Higham, 1984: 154). Движения в поддержку этнической и религиозной терпимости в США, добавляет Хайэм, появились лишь позже, «только когда война приблизилась к завершению и все ужасы нацистских концентрационных лагерей выплеснулись в ошеломленный мир».

Проблемой этой популярной теории травмы является то, что она «натуралистична», либо в наивно нравственном, либо в наивно психологическом смысле. Популярная теория травмы не способна распознать наличие интерпретативной разметки, посредством которой эмоционально, когнитивно и нравственно опосредуются все «факты», имеющие отношение к травме. Эта разметка имеет надындивидуальный, культурный статус; она символически упорядочена и социологически предопределена. Ни одна травма не интерпретирует саму себя. Переживанию травмы на коллективном (не на индивидуальном) уровне непременно должны предшествовать ответы на некоторые вопросы, а эти ответы со временем меняются.

Культурное конструирование травмы

Кодирование, придание смыслового веса, превращение в нарратив

В своем убедительном и влиятельном высказывании, сделанном в конце семидесятых годов, Эли Визель заявил, что Холокост представляет собой «онтологическое зло». Однако с точки зрения социологии зло есть категория познания, а не бытия. Приобретает ли травмирующее событие статус зла – это вопрос того, *становится* ли оно злом. Это вопрос того, как о травме узнают, как

(171). Такие связанные с философией Просвещения версии популярной теории травмы выглядят в высшей степени разумно, но они просто не передают контингентную, социологически нагруженную природу процесса травмы. Как я пытаюсь показать ниже, сложные символические процессы кодирования, придания смыслового веса и превращения в нарратив играли решающую роль в неожиданных послевоенных усилиях по искоренению антисемитизма в Соединенных Штатах Америки.

она кодируется¹⁶. Как отмечает Дэн Дайнер, «на первый взгляд это может показаться парадоксальным» (и так действительно кажется), но, рассматриваемый исключительно сам по себе, без связи с другими явлениями (*in and of itself*), «Освенцим действительно не имеет подходящего нарратива, только набор статистических данных» (Diner, 2000: 178). Превращение в зло есть прежде всего вопрос репрезентации. В зависимости от природы репрезентации травмирующее событие может считаться онтологически злым, либо же его дурнота (*badness*), его «злостность» (*“evilness”*) могут восприниматься как случайные и относительные, как нечто, что можно улучшить и преодолеть. Такое различие носит теоретический, но также и практический характер. На самом деле решение об онтологическом, в противоположность контингентному, статусе Холокоста имело принципиальное значение в изменении его репрезентации.

Если нам удастся деконструировать это онтологическое утверждение в еще большей степени, я бы предположил, что самое существование категории «зла» необходимо рассматривать не как нечто, что существует от природы, но как произвольную конструкцию, как продукт работы культуры и социологии. Эта напускная бинарная оппозиция, упрощающая сложную совокупность существующих форм до двух противоположных полюсов и

¹⁶ См. замечание, сделанное социологом-теоретиком Джерардом Деланти (2001: 43): «Я привлекаю внимание к необходимости постановки фундаментальных вопросов в отношении культурных ценностей, потому что насилие не всегда является опытно познаваемой объективной реальностью, а иногда представляет собой предмет культурного конструирования в контексте формируемых общественностью дискурсов и в целом определяется отсылкой к некой проблеме».

сводящая на нет любые промежуточные полутона, остается значимой чертой всех существующих обществ, но особенно важной для тех, которые Шмуэль Эйзенштадт (1982) назвал «цивилизациями осевого времени» (Axial Age civilizations). Эта жесткая оппозиция между сакральным и профанным, которая в западной философии обычно выстраивалась как конфликт между нормативностью и инструментальностью, не только определяет то, что люди ценят, но и устанавливает жизненно важную защиту вокруг общепринятого нормативного «добра». В то же время она создает мощные, часто агрессивные барьеры на пути всего, что считается угрозой добру, по отношению к силам, определяемым не просто как то, чего следует избегать, но как источники ужаса и осквернения (pollution), которые нужно сдерживать любой ценой.

Материальная «база»: контроль над средствами производства символов

И все же если эта разметка и есть род функциональной необходимости, то как именно она применяется, в большой степени зависит от того, кто рассказывает историю и как он ее рассказывает. В первую очередь это вопрос культурной власти в самом приземленном, материалистическом ее понимании: кто контролирует средства производства символов?¹⁷ Например, в осознании общественностью нацистской политики массового истребления евреев, разумеется, не было случайностью то, что в

¹⁷ Для ознакомления с понятием «средства производства ритуала» см. Collins (1992) и, в общем плане, труды Пьера Бурдьё, например, *Language and Symbolic Power* (1991).

течение длительного периода времени сами нацисты и контролировали физическую и культурную область своей деятельности. Из-за этого факта наличия грубой силы было намного труднее сформировать отчетливое отношение к массовому истреблению. Не случайно также и то, что после того, как уничтожение евреев было физически прервано армиями союзников в 1945 году, именно американская «имперская республика» – взгляд торжествующего, устремленного вперед, воинственно и в военном отношении демократического, нового мирового воина – направляла организационные и культурные реакции на массовое истребление и на тех, кто в нем выжил. Зависимость этого знания от исторического контекста настолько сильна, что вполне можно сказать, что, если бы союзники не выиграли войну, «Холокост» никогда бы не обнаружили¹⁸. Более того, если бы большую часть ла-

¹⁸ Чтобы размышлять о том, что могло бы произойти, необходимо провести контрфактический мысленный эксперимент. Самая удачная попытка такого эксперимента представлена в чрезвычайно популярном образце художественной литературы, рассчитанной на среднего читателя, книге «Фатерлянд» (*Fatherland*) Роберта Харриса, журналиста лондонской «Таймс» (Harris, 1992). История разворачивается в 1967 году в Берлине во время празднования семидесятилетнего юбилея Адольфа Гитлера. Бывшие Советский Союз и Соединенное Королевство были завоеваны в начале сороковых годов, главным образом потому, что офицеры генерального штаба Гитлера отклонили его решение начать вторжение в Россию до того, как он успеет покорить Великобританию. Сюжет истории сосредоточивается вокруг попыток главных героев раскрыть тайные события Холокоста. Ходили слухи о массовом уничтожении, но никакая объективная правдивая информация не была доступной. Что же до других спорных утверждений в данном абзаце, а именно того, что контроль Советского Союза над обнаружением лагерей тоже сделал бы невозможной историю Холокоста, то достаточно просто ознакомиться с советским описанием лагеря смерти Освенцим рядом с Краковом в Польше. Хотя факт смерти евреев и не отрицается, в центре внимания находится классовая борьба, польское национальное сопротивление и гибель поляков и коммунистов. Хорошо известно, в частности, то, что немцы Восточной Германии при советском режиме так и не

герей, причем не только в Восточной Европе, «освобождали» не союзники, а Советский Союз, то обнаруженное в этих лагерях, возможно, никогда бы не описывалось хоть сколько-нибудь сходным образом¹⁹. Иными словами, именно и только потому, что средства производства символов не контролировались победившим послевоенным нацистским или даже торжествующим коммунистическим режимом, стало возможно назвать массовое истребление Холокостом и закодировать его как зло.

Создание культурной структуры

Тем не менее, даже когда контроль над средствами производства символов оказался на «нашей стороне», даже когда ассоциативная связь между злом и тем, что вскоре стали называть травмой Холокоста, была обеспечена, это было только начало, а не конец. После того как какое-либо явление кодируется как зло, немедленно возникает следующий вопрос: насколько оно злое? В теоре-

признали ответственность за свое антисемитское прошлое и его основную роль в массовом уничтожении евреев, а вместо этого сосредоточивали внимание на нацистах как на внациональной, обусловленной классовой принадлежностью, реакционной социальной силе.

¹⁹ Детальная реконструкция процесса смещения баланса между сомнением и уверенностью применительно к общественному мнению в западных странах, данная Барби Зелизер, показывает, что обнаружение советскими войсками лагеря смерти Майданек в 1944 году не уничтожило сомнения вследствие весьма скептического отношения к русским журналистам, и в особенности из-за неприязни к литературному стилю изложения новостей в русскоязычных источниках и склонности к преувеличению: «Скептицизм привел к тому, что западная пресса смотрела на освобождение восточных лагерей как на историю, требующую дополнительного подтверждения. Такое недоверчивое отношение усугублялось еще и тем, что американским и британским войскам по большому счету не предоставляли доступа в лагеря на восточном фронте, [что] облегчало восприятие просачивающейся на Запад информации как пропаганды» (Zelizer, 1998: 51).

тическом осмыслении зла данный вопрос связан не с проблемой кодирования, а с проблемой придания смыслового веса. Ведь существуют степени зла, и эти степени имеют очень и очень разные последствия в плане ответственности, наказания, исправления недостатков и будущего поведения. Нормальное зло и радикальное зло не могут быть тождественны.

Наконец, наряду с проблемами кодирования и придания смыслового веса есть еще и проблема того, что смысл травмы нельзя определить, если мы не установим, что такое это «оно». Это вопрос превращения в нарратив: о каких именно злых и травмирующих событиях идет речь? Кто несет ответственность? Кто стал жертвой? Какими были непосредственные и долгосрочные последствия травмирующих действий? Что можно сделать, чтобы исправить или предотвратить эти события?

Данные теоретические соображения предполагают, что даже после триумфа физической силы союзников и физического обнаружения нацистских концентрационных лагерей природа увиденного и обнаруженного должна была быть закодирована, ей нужно было придать смысловой вес и превратить ее в нарратив. Более того, это сложное культурное конструирование должно было быть осуществлено немедленно. История не ждет; она требует создания репрезентаций, и они создаются. Является ли какое-либо недавно освещенное событие ошеломляющим, странным, ужасным или невыразимо жутким или нет, оно должно быть «типизировано» в смысле, подразумеваемом Эдмундом Гуссерлем и Альфредом Шюцем, то есть оно должно быть объяснено как типичный и даже

предсказуемый пример какого-то объекта или категории, о существовании которого было известно заранее²⁰. Даже очень незнакомое нужно каким-то образом превратить в знакомое. Иными словами, для культурного процесса кодирования, придания смыслового веса и превращения в нарратив важнейшее значение имеет то, что ему предшествует. Исторический фон играет решающую роль как для первого «взгляда» на травмирующее событие, так и (по мере изменения «истории») для всех последующих. Повторим еще раз, что на эти шаткие культурные конструкции судьбоносное влияние оказывают власть и личность управляющих ситуацией действующих лиц, соревнование за контроль над символами и обуславливающие его структуры власти и распределения ресурсов.

Фоновые конструкции

Нацизм как репрезентация абсолютного зла

Какова была историческая структура «добра и зла», в рамках которой 3 апреля 1945 года «новость» о нацистских концентрационных лагерях впервые была удостоверена для американской аудитории? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо сначала описать, что ей предшествовало. Ниже я отваживаюсь на некоторые наблюдения, которые едва ли можно счесть определяющими,

²⁰ В современной социологии важным практическим исследованием типизации является Гарольд Гарфинкель, который, с опорой на Гуссерля и Шюца, разработал ряд гибких операционализаций, таких как использование правил, предназначенных специально для данного случая (*ad-hocing*), индексальность (*indexicality*) и «поправка «и так далее»» (*“etc. clause”*), предназначенных для описания того, как типизация применяется на практике.

касательно того, как кодировалось социальное зло, какой смысловой вес ему придавался и как оно превращалось в нарратив в Европе и Соединенных Штатах Америки в период между двух войн.

После глубоко трагических событий Первой мировой войны среди рядовых и избранных членов западной «аудитории» царили чувство разочарования, цинизм и отстраненность от героев и злодеев войны, которая, как показал Пол Фассел, превратила иронию в главный стилистический прием в первую послевоенную эпоху²¹. Этот прием превратил «демонологию» – самый акт кодирования и придания смыслового веса понятию зла – в то, что множество как интеллектуалов, так и простых людей считали недобросовестным актом. Тем не менее после того, как кодирование и придание смыслового веса понятию зла утратили законный характер, добро и зло стали менее резко отличаться, а релятивизм стал господствующим мотивом в данный период. В таких условиях связанный нарратив, посвященный современным событиям, становится трудным, если не невозможным. Поэтому и получилось так, что не только многим интеллектуалам и людям искусства того периода, но и многим обычным людям нелегко было разобратся в поразительных переворотах этого промежутка между двумя войнами окончательным и приемлемым в интеллектуальном отношении образом.

На этом фоне краха репрезентации расизм и революция, расовая ли или коммунистическая, об-

²¹ Для ознакомления с непревзойденным описанием риторической деконструкции Романтизма и мелодрамы см. Fussell (1975).

рели статус привлекательных способов смотреть на вещи не только в Европе, но и в Соединенных Штатах Америки. В противовес революционному нарративу догматичного и авторитарного модернизма левых возник нарратив реакционного модернизма, столь же революционный, но яростно отвергавший рациональность и космополитизм²². На этом фоне многие демократы в Западной Европе и Соединенных Штатах Америки устарились из самой сферы репрезентации и превратились в запутавшихся и уклончивых защитников разоружения, ненасилия и мира «любой ценой». Это сформировало культурный фрейм для политической стратегии изоляционизма как в Великобритании, так и в Соединенных Штатах Америки.

Постепенно агрессивные военные амбиции нацизма устранили возможность сохранения такой уклончивой позиции. Хотя расизм, релятивизм и нарративная путаница сохранялись в Соединенных Штатах Америки и Великобритании до самого начала Второй мировой войны и даже довольно долгое время спустя, им противостояли все более сильные и уверенные репрезентации добра и зла, кодировавшие либеральную демократию и универсализм как беспримесное добро, а нацизм, расизм и предвзятость – как глубоко разрушительные репрезентации оскверняющего и профанного.

С конца тридцатых годов и далее в западных обществах развивался сильный, а позднее и преобладающий антифашистский нарратив. Нацизм кодировался, обретал смысловой вес и превра-

²² См. Herf (1984), а также исследования Филиппа Смита о кодировании нацизма и коммунизма как о вариантах модернистского дискурса гражданского общества (Smith, 1998b).

щался в нарратив в апокалипсических, ветхозаветных терминах, таких как «господствующее зло нашего времени». Поскольку это радикальное зло помещалось в один ряд с насилием и смертью в массовых масштабах, оно не просто оправдывало стремление рисковать жизнью ради того, чтобы ему противостоять, но принуждало к такому риску. Это принуждение мотивировало и оправдало огромные человеческие жертвы в ходе того, что позднее стали называть последней «правильной войной»²³. Тот факт, что нацизм был абсолютным, ничем не оправданным злом, радикальным злом, угрожавшим самому будущему человеческой цивилизации, сформировал предпосылки четырехлетнего участия Америки в мировой войне²⁴.

Репрезентация нацизма как абсолютного зла подчеркивала не только его связь с устойчивым принуждением и насилием, но также, а возможно, даже в особенности, то, как нацизм соединял насилие с этнической, расовой и религиозной ненавистью. Так, самый очевидный пример практического воплощения злодеяний нацистов – политика систематической дискриминации, принуждения, а позднее и масштабного насилия в отношении евреев – поначалу трактовался как «просто» еще один ужасающий пример бесчеловечности действий нацистов.

²³ Для ознакомления с описанием того, как кодирование противника в качестве радикального зла побуждает к принесению в жертву жизни в современной войне см. Alexander (1998).

²⁴ Точно так же провалившиеся ранее попытки таких стран, как Франция, энергично подготовиться к войне с немцами были отражением разногласий внутри страны в вопросе о том, является ли нацизм злом; эти разногласия подогревались давними антисемитскими и антиреспубликанскими настроениями, запущенными делом Дрейфуса. Для ознакомления с обсуждением данной темы см. классический труд Уильяма Ширера (*The Collapse of the Third Republic* (1969)).

*Интерпретация «Хрустальной ночи»:
злодеяния нацизма как антисемитизм*

Реакция американской публики на «Хрустальную ночь» (*Kristallnacht*) показывает, какое большое значение направленные против евреев действия нацистов имели для закрепления статуса нацизма в качестве скверны в глазах американцев. Она также являет собой классический пример того, как такого рода репрезентации зл антисемитизма вписывались в более широкий и охватывающий символизм нацизма. «Хрустальная ночь» означает, конечно же, риторически разное и физически жестокое распространение преследования евреев нацистами, случившееся в маленьких и больших городах Германии 9 и 10 ноября 1938 года. События широко освещались в средствах массовой информации. Согласно одному историку, описывавшему это роковое событие, «утренние выпуски большинства американских газет сообщали о «Хрустальной ночи» в огромных заголовках на всю полосу, и трансляции с выступлениями Х.В. Кальтенборна и Рэймонда Грэма Свинга держали радиослушателей в курсе последних происшествий в Германии» (Diamond, 1969: 198). Конкретные причины, по которым эти события приобрели такое решающее значение для продолжающихся попыток американской публики понять, «что представляет собой гитлеризм» (201), выходят за пределы того лишь факта, что насильственные и репрессивные действия, возможно, впервые, были открыто, даже нагло предъявлены к непосредственному рассмотрению мировой общественности. Столь же важной была и изменившаяся культурная па-

радика, в рамках которой наблюдались эти действия. Ведь «Хрустальная ночь» произошла всего шесть недель спустя после ныне печально известных Мюнхенских соглашений, которые являли собой акты умиротворения экспансионистских амбиций Гитлера и в то время понимались не только изоляционистами, но и многими противниками нацизма, и, по сути, подавляющим большинством американцев, как предположительно разумные уступки предположительно разумному человеку (197). Иными словами, происходившее представляло собой процесс осознания, подкреплявшийся символическим контрастом, а не просто наблюдение.

Объектом интерпретационного конструирования была культурная разница между очевидной ранее готовностью Германии сотрудничать и разумностью – репрезентациями добра в дискурсе американского гражданского общества – и последовавшей демонстрацией насилия и иррациональности, которые были восприняты как репрезентации направленного против гражданских ценностей зла. Центральную роль в обнаружении этого противоречия сыграла этническая и религиозная ненависть, которую немцы продемонстрировали в своем насилии в отношении евреев. Если посмотреть на реакции американской общественности, становится ясно, что именно насилие в отношении евреев воспринимается как репрезентация злодеяний нацистов. Так, именно в отношении этого насилия новостные статьи в «Нью-Йорк Таймс» говорили об осквернении, дополнительно кодируя злодеяния нацистов и придавая им смысловой вес: «Ни один иностранный пропагандист, задавший-

ся целью очернить имя Германии в глазах мира, не смог бы превзойти историю избиения, подлых нападений на беззащитных и невинных людей, которая опорочила эту страну вчера» (цит. по: Diamond, 1969: 198). Противоречивая колумнистка «Таймс» Энн О'Хэр Маккормик писала о том, что «страдания, которые [немцы] приносят другим теперь, когда они в силе, превосходят всякое понимание и сводят на нет всякое сочувствие к ним», а затем назвала «Хрустальную ночь» «самым мрачным днем, прожитым Германией за послевоенный период» (цит. по: Diamond, 1969: 199). «Вашингтон Пост» определил действия нацистов как «один из ужаснейших примеров регресса для человечества со времен Варфоломеевской ночи» (цит. по: Diamond, 1969: 198-9).

Укрепляющееся соотнесение нацизма со злом, одновременно и запущенное, и подкрепленное насилием в отношении евреев во время «Хрустальной ночи», побудило влиятельных политических деятелей заявить о неприятии американской демократией немецкого нацизма более определенно, чем раньше. Выступая на радио Эн-Би-Си, Эл Смит, бывший губернатор штата Нью-Йорк и кандидат в президенты от демократов, отметил, что события «Хрустальной ночи» подтвердили, что «немцы неспособны жить при демократическом правительстве» (цит. по: Diamond, 1969: 200). Выступавший в той же программе вслед за Смитом Томас. Э. Дьюи, которому вскоре предстояло стать губернатором штата Нью-Йорк и кандидатом в президенты, высказал мнение о том, что «цивилизованный мир потрясен кровавым погромом в отношении невинного народа... со стороны на-

ции, которой управляют сумасшедшие» (цит. по: Diamond, 1969: 201). Хотя поначалу президент Франклин Рузвельт представил не слишком энергичную официальную реакцию Америки на эти события, четыре дня спустя он воспользовался возмущением общественности, чтобы подчеркнуть чистоту американского народа и его удаленность от этой формирующейся репрезентации насилия и этнической ненависти: «Новости из Германии за последние несколько дней глубоко шокировали общественное мнение в Соединенных Штатах Америки. ... Я сам едва могу поверить, что такое может происходить в цивилизации двадцатого века» (цит. по: Diamond, 1969: 205).

Судя по реакции на насильственные действия нацистов во время «Хрустальной ночи», то, что, как выразился один историк, «большинство американских газет и журналов» больше «не могли... считать Гитлера гибким и разумным человеком, а только агрессивным и достойным презрения диктатором, [которого] необходимо усмирить» (цит. по: Diamond, 1969: 207), кажется совершенно логичным. Однако то, что почти ни в одном из заявлений американской публики об испытываемом ею ужасе нет ясно выраженного указания на то, что жертвами «Хрустальной ночи» были евреи, совершенно поразительно. Вместо этого их называли «беззащитными и невинными людьми», «другими» и «беззащитным народом» (цит. по: Diamond, 1969: 198, 199, 201). Действительно, в только что процитированном публичном заявлении президент Рузвельт делает все возможное, чтобы отделить свое нравственное негодование от какой бы то ни было ассоциации с конкретным бес-

покойством о судьбе евреев. «Такого рода новости из *любой части* света, — настаивает президент, — неизбежно вызвали бы схожую глубокую реакцию у *любой части* американского народа» (Diamond, 1969: 205. Курсив мой. — Дж. А.) Иными словами, несмотря на то, что направленные против евреев насильственные действия нацистов имели центральное значение для развивающегося процесса символизации американцами нацизма как зла, в тот исторический и культурный момент времени американцы нееврейского происхождения неохотно соотносили себя с еврейским народом как таковым. К евреям привлекалось внимание как к важнейшей репрезентации зол нацизма: их участь понималась только в связи с творимыми немцами ужасами, которые угрожали демократической цивилизации в Америке и Европе. Неспособность к соотносению себя с евреями семь лет спустя проявилась в том, что американские солдаты и оставшаяся дома публика отстранились от травмированных евреев, выживших в лагерях, и от их еще менее удачливых соотечественников, убитых нацистами.

Анти-антисемитизм: борьба со злодеяниями нацизма путем борьбы за евреев

В течение тридцатых годов, на фоне преследования немецких евреев нацистами, в Соединенных Штатах Америки также началась не имевшая исторических аналогов борьба с антисемитизмом. Дело было не в том, что христиане неожиданно начали испытывать искреннюю любовь по отношению к тем, кого они поносили на протяжении бесчисленных столетий как убийц Христа, или в том,

что они вдруг соотнесли себя с ними²⁵. Дело было в том, что резко и фатально изменилась логика символической ассоциации. Нацизм все больше воспринимался как порочный враг универсализма, а самыми ненавистными врагами нацизма были евреи. Таким образом, сработали законы символического противоречия и символической ассоциации. Если нацизм по-особому относится к евреям, то к евреям должны по-особому относиться демократы и противники нацизма. Антисемитизм, который терпели, с которым мирились на протяжении столетий в любой западной стране и который на протяжении предыдущих пятидесяти лет яростно поддерживали сторонники американского «нативизма», неожиданно и явно утратил популярность в прогрессивных кругах Соединенных Штатов Америки (Gleason, 1981; Higham, 1984)²⁶.

²⁵ Заявления и программы в поддержку лучшего обращения с евреями на самом деле часто намеренно или непреднамеренно сопровождалось антисемитскими стереотипами. В месяцы перед вступлением Америки в войну с Германией в «Тайм» сообщалось: «На прошлой неделе Американский еврейский конгресс и Всемирный еврейский конгресс запустили подобающую государственному мужам программу, направленную на создание лучших условий для евреев после войны, хотя президентом и председателем этих организаций, соответственно, является не всегда обладающий величием государственного мужа эмоциональный дилетант от политики раввин Стивен С. Уайз» (July 7, 1941: 44). Действительно, Чарльз Стембер показывает в своей статистической подборке изменяющихся данных опросов общественного мнения о личном настрое американцев в течение этого периода, что процент американцев, проявлявших антисемитские настроения, на самом деле вырос непосредственно перед началом войны против нацизма и в ее первые годы, хотя такие граждане все еще составляли меньшинство (Stember, 1966). Для ознакомления с одним из лучших недавних обсуждений антисемитизма в начале двадцатого столетия см. Hollinger (1996).

²⁶ Джон Хайзм показывает, как склоняющиеся к левым взглядам интеллектуалы, художники, ученые и журналисты принялись противостоят нативизму двадцатых годов и рассматривали подъем нацизма именно в этом контексте. Хотя в основном они уделяли внимание еврейскому вопросу, они также обсуждали и расовые проблемы.

Движение, которое я стану называть «анти-антисемитизмом»²⁷, набрало особенную силу после того, как Соединенные Штаты Америки объявили войну нацистской Германии. Сущность этого движения особенно ясно сформулирована одним ведущим историком – исследователем американских евреев: «Война соединила судьбы евреев и американцев. Нацистская Германия была главным врагом как евреев, так и Соединенных Штатов Америки» (Shapiro, 1992: 16). Открыто положительные репрезентации еврейского народа впервые распространились как в массовой, так и в высокой культуре. Именно в этот период родилось словосочетание «Иудео-христианская традиция». Оно появилось, когда американцы пытались отразить натиск нацистского врага, угрожавшего разрушить священные основания западной демократической жизни (Silk, 1984).

Массовое истребление в рамках прогрессивного нарратива

Нацизм знаменовал собой травмирующую эпоху современной истории. Тем не менее, хотя нацизм был кодирован как зло и обрел смысловой вес в самых основательных терминах, в терминах *weltgeschichte* (мировой истории), он превратился в нарратив в рамках схемы, обещавшей спасение и побуждавшей

²⁷ От выражения Клиффорда Гирца «анти-антирелятивизм» (Geertz, 1984), которое он связывал с выражением эпохи маккартизма «анти-антикоммунизм». Гирц пишет, что его целью было не принимать релятивизм, а отклонить антирелятивизм так же, как антимаккартисты хотели не принимать коммунизм, а отклонить антикоммунизм. Точно так же прогрессивные американцы того времени хотели не соотносить себя с евреями, а отклонить антисемитизм, как я утверждаю, из-за его ассоциаций с нацизмом.

к действиям, которые порождали уверенность и надежду²⁸. Подход, который я стану называть «прогрессивным нарративом» (“progressive narrative”), провозглашал, что порожденная социальным злом травма будет преодолена, что нацизм будет побежден и устранен из мира, что он постепенно уйдет в область травматичного прошлого, чья тьма будет уничтожена новым, мощным социальным светом. Прогрессивность этого нарратива находилась в зависимости от того, закрепится ли восприятие нацизма как явления, привязанного к определенному месту и историческому периоду. А это, в свою очередь, мешало данной репрезентации абсолютного зла стать универсальной и каким бы то ни было образом в каком бы то ни было виде или форме сравняться по культурной силе с силой, присущей добру. В терминах нарратива, эта асимметрия, это упорство в том, что нацизм обладает аномальным историческим статусом, и обеспечили итоговое поражение данного подхода. В массовом сознании и в драмах, создаваемых специалистами в области культуры, происхождение нацизма связывалось с конкретными событиями в период между двух войн и с конкретными организациями и акторами в них, с политической партией, с безумным и бесчеловечным вождем, с аномальным народом, который демонстрировал склонность к воинственности и насилию на протяжении предшествующих ста лет.

Да, нацизм породил травму в современной истории, но это была лиминальная (liminal) трав-

²⁸ Предпосылка следующего утверждения состоит в том, что «спасение» может продолжать беспокоить социальные массы даже в светскую эпоху. Я выдвинул это теоретическое утверждение в связи с пересмотром тезиса о рутинизации в социологии религии Макса Вебера и применил эту точку зрения в ряде других эмпирических исследований светских культур.

ма, представляющая «время вне времени», в том смысле, который вкладывал в это понятие Виктор Тёрнер²⁹. Эта травма была мрачной и пугающей, но в то же время она носила аномальный и, по крайней мере в принципе, временный характер. В таком виде от нее можно было избавиться (что и произошло) с помощью справедливой войны и мудрого, прощающего мира³⁰. Огромные человеческие жертвы, необходимые войне, измерялись и оценивались в терминах прогрессивного нарратива и обещанного им спасения. Пролитая на войне кровь освящала будущий мир и перечеркивала прошлое. Принесение в жертву миллионов людей можно было искупить, их священные души могли достичь социального спасения не за счет размазывания слезливых подробностей их смерти, но путем уничтожения нацизма, силы, которая вызвала эту смерть, и путем планирования будущего, где будет создан мир, в котором больше никогда не может быть нацизма.

Оформление открытий о массовом истреблении евреев

Хотя медленные и задерживающиеся, но со временем совершенно определенные разоблаче-

²⁹ См. незаместимый анализ «лиминальности» ("liminality") Тёрнера – в развитии концепции ритуального процесса Арнольда Ван Геннепа (*The Ritual Process* (Turner, 1969)) и в его позднейших трудах.

³⁰ Что касается последующего мирного договора, который обеспечил бы возможности для прогресса, то здесь, конечно же, имела место отсылка к злополучному Версальскому мирному договору 1919 года, относительно которого в период между двух войн принято было считать, что он помешал прогрессивному нарративу, мотивировавшему сторону союзников в Первой мировой войне. Президент Вудро Вильсон представил прогрессивный нарратив этой предыдущей войны, пообещав, что теперешняя «война, которая положит конец всем войнам», «превратит мир в место, где демократия будет в безопасности».

ния касательно планов нацистов переместить и, вполне возможно, уничтожить всех евреев Европы поначалу воспринимались с удивлением и всегда осознавались с содроганием, в действительности они подкрепили процесс категоризации зла, который уже шел: процесс кодирования нацизма, придания ему смыслового веса и превращения его в нарратив в качестве бесчеловечной, абсолютно злой силы. То, что жертвы-евреи переживали как исключительную травму, аудитория всех прочих людей переживала как своего рода безоговорочное подтверждение³¹. Таким образом, и по этой причине, демократическая аудитория, которой были адресованы рассказы о массовом истреблении, скорее отстранялась от жертв травмы, чем соотносила себя с ними. В некоем извращенном смысле результатом разоблачений стала нормализация ненормального.

³¹ Мне следует добавить, что это были жертвы еврейского и *нееврейского* происхождения, потому что жертвами массового истребления нацистами помимо евреев были миллионы людей – поляки, цыгане, гомосексуалисты, люди с ограниченными физическими или психическими возможностями и все виды политических противников нацизма. (Более подробное обсуждение этой темы приводится ниже.) То обстоятельство, что практически все жертвы нееврейского происхождения были отсеяны из формирующейся коллективной репрезентации Холокоста, подчеркивает «произвольный» характер репрезентации травмы. Под словом «произвольный» я имею в виду ссылку на основополагающее утверждение Соссюра в «Курсе общей лингвистики» о том, что связь между означающим и означаемым не основана на некоем отношении внутренне верного или точного представления. Определение означающего – того, что мы обычно имеем в виду под символом или репрезентацией, – происходит не из его фактического или «реального» социального объекта как такового, а из его положения в системе других означающих, которая в свою очередь упорядочивается уже существующей более широкой знаковой системой, или языком. Речь идет, по сути, о том же понимании произвольности, каким пользуется Людвиг Витгенштейн на первых страницах «Философских исследований», в своем опровержении теории языка Августина. Понятие произвольности, разумеется, не означает, что на репрезентацию не влияют внекультурные факторы, что показывает сосредоточенное на историческом контексте обсуждение в настоящей главе.

Фактическое существование планов нацистов по «Окончательному решению» еврейского вопроса, а также многочисленные документальные свидетельства продолжающейся деятельности по уничтожению евреев были официально зафиксированы к июню 1942 года (Dawidowicz, 1982; Laqueur, 1980; Norich, 1998-99). В июле того же года более двадцати тысяч людей вышли на Мэдисон Сквер Гарден выразить несогласие с войной нацистов против евреев. Хотя президент Франклин Рузвельт лично не участвовал в этом, он прислал специальное сообщение о том, что «эти преступления», как он их называл, будут искуплены «итоговым призыванием к ответу», который последует за победой союзников над нацизмом. В марте 1943 года Американский еврейский конгресс объявил, что жестоко убиты уже два миллиона евреев и еще больше миллионов числятся в списках смертников. Подробные описания «истребления», предоставленные конгрессом, широко освещались в американской прессе³². К марту 1944 года, когда

³² В феврале 1943 года популярный журнал с большой читательской аудиторией «Америкэн Меркьюри» опубликовал иностранную статью Бена Хехта под названием «Истребление евреев» («The Extermination of the Jews» (February 1943: 194-203)), где с достоверными подробностями описывались события уже произошедшие и те, которые должны были случиться в будущем. В «Тайм» также появилось следующее сообщение: «В отчете, основанном на немецких передачах и газетах, заявлений нацистов, перехваченных донесениях и историях выживших узников, которые добрались до свободного мира, [Всемирный еврейский] конгресс рассказал о том, что происходило в Польше, этой бойне европейских евреев. К концу 1942 года, сообщил конгресс, были жестоко убиты 2 000 000 людей. *Vernichtungskolonnen* (истребительные команды) сбивали их в кучи и расстреливали из пулеметов, травили смертоносным газом, убивали высоковольтным электричеством и морили голодом. Почти всех их перед смертью раздели догола: их одежда была нужна нацистам» («Total Murder», March 8, 1943: 29). Два месяца спустя «Ньюсвик» сообщил об уничтожении нацистами варшавского гетто: «Когда люди из гестапо и элитных гвардейских частей закончили свою работу, Варшава, бывшая прежде

немцы оккупировали Венгрию и стало известно об их намерении ликвидировать все ее еврейское население, как пишет Люси Давидович, «Освенцим больше не был каким-то неизвестным названием» (Dawidowicz, 1982).

Однако, как кажется, именно эта самая известность и ослабляла чувство изумления, которое могло бы привести к непосредственным действиям. Ведь Освенцим типизировался в терминах прогрессивного нарратива войны, нарратива, из-за которого невозможно было представить массовое истребление как нечто ненормальное, превратить Холокост в «Холокост». Как указывалось в приведенной выше реконструкции дискурса о злодействах, то, что позднее стали называть Холокостом, подавалось современникам событий как история войны, не менее, но и не более. В ходе частных

домом для 450 000 евреев, стала "judenrein" (очищенной от евреев). К последней неделе убили или депортировали всех» (May 24, 1943: 54). В октябре 1944 года весьма популярный журналист Эдгар Сноу опубликовал подробности о «нацистской фабрике смерти» в освобожденном советскими войсками городе Майданек в Польше в «Сатердей Ивнинг Пост» (October 28, 1944: 18-9).

Роберт Абзуг (1985) соглашается с тем, что «более омерзительные факты массовой резни, трудовых лагерей и лагерей смерти, нацистской политики порабощения людей, которых они считали неполноценными, и истребления европейских евреев» были фактами, которые становились «известны из новостных источников и широко освещались с 1942 года» (Abzug, 1985: 17). В духе популярной теории травмы в версии философии Просвещения – которая утверждала бы, что знание ведет к искупительным действиям – Абзуг ограничивает свое согласие с существованием такого общезвестного знания рядом оговорок, настаивая на том, что и американские солдаты, которые открыли ворота лагерей, и американская аудитория страдали от нехватки «воображения» в отношении нацистского террора (17). Однако согласно теории культурной травмы, в рамках которой осуществляется наше исследование, дело было не столько в нехватке воображения, сколько в том, что коллективное воображение переводилось в нарратив в определенном ключе. Значение имеет не отсутствие восприятия, а сила тогдашнего прогрессивного нарратива, дискредитированного более поздними концепциями, из-за которых прогрессивный нарратив стал выглядеть бесчувственным и даже бесчеловечным.

переговоров с американским президентом лидеры еврейского сообщества требовали, чтобы силы союзников предприняли особые усилия, чтобы обнаружить и разрушить лагеря смерти. Описывая эти провалившиеся попытки побудить страну вмешаться, один выдающийся историк объясняет, что лидеры «не могли убедить занятого американского президента и американскую общественность в значимости Освенцима для текущего момента истории» (Feingold, 1974: 250). Иными словами, хотя Освенцим кодировался как зло, ему просто не придавали достаточно серьезного смыслового веса.

Эти символически опосредованные противостояния не сосредоточивались на массовом истреблении самом по себе и взятом вне его связи с другими явлениями (*the mass killings in and of themselves*). Определенно, никто не подчеркивал и не утверждал, что обнаружено зло, не имеющее аналогов в истории человечества. Зло того времени уже было обнаружено, и это был нацизм, а не массовое истребление европейских евреев. Травмой, вызванной этим злом, была еще одна мировая война. Травма, переживаемая евреями в процессе их ликвидации, представлялась как одно из многих последствий злодеяний нацистов. Когда газета «Лондон Таймс»³³ сообщила о смерти Адольфа Гитлера 2 мая 1945 года – на следующий месяц после разоблачений лагерей смерти, – то в некрологе немецкий диктатор описывался как «воплощение абсолютного зла», и лишь вкратце упоминалось о его «фанатичном отвращении к евреям» (цит. по: Benn, 1995: 102). Как выразился один

³³ То есть «Таймс».

историк, «после того как массовое уничтожение людей было осмыслено, оно стало лишь еще одним злодейством в особенно жестокой войне» (цит. по: Benn, 1995: 102)³⁴. Массовое истребление объяснялось и подлежало искуплению в рамках прогрессивной борьбы с нацизмом.

Чтобы полностью понять первоначальное, создавшее рамки восприятия ознакомление американцев с фактом массового истребления евреев, крайне важно помнить, что нарративы, какими бы прогрессивными и ориентированными на будущее они ни были, состоят как из злодеев, так и из героев. Злодеи и их преступления были давно установлены: немецкие нацисты убили евреев в ходе гигантского, отвратительного злодейства войны. Героями были американские солдаты, и их вступление в концентрационные лагеря изобращалось не только как обнаружение этих ужасающих злодейств, но и как еще одна, кульминационная стадия в длинной и столь же хорошо известной последовательности «освобождения», со всеми теми надеждами на улучшение, кото-

³⁴ Другой историк, Питер Новик, утверждает то же самое: «Для большинства лиц нееврейского происхождения, а также и для большого числа евреев [Холокост] был просто одним из многих измерений ужасов нацизма. Глядя на Вторую мировую войну с сегодняшней точки зрения, мы склонны подчеркивать именно отличительные особенности убийственного рвення, с которым истреблялись европейские евреи. Современникам тех событий они часто представлялись в другом свете. ... Евреи не выделялись как основные жертвы нацистов вплоть почти до самого конца Третьего Рейха. До 1938 года практически не было евреев именно как евреев в концентрационных лагерях, наполненных в основном социалистами, коммунистами, трейд-юнионистами, интеллектуалами-диссидентами и им подобными. Даже когда сообщения о массовом уничтожении евреев во время войны дошли до Запада, их истребление подавалось как одно, хотя и самое большое, злодейство из длинного списка преступлений, таких как зверское убийство чехов в Лидице, французов в Ордуле и американских военнопленных в Мальмеди» (Novick, 1994: 160).

рые подразумевает этот характерный для утопий термин. «Когда представители прессы вступили на территорию лагерей на западном фронте, – пишет историк культуры Барби Зелизер, – они обнаружили, что самый эффективный способ рассказывать историю злодейства – это хроника освобождения» (Zelizer, 1998: 63). Что характерно, Зелизер озаглавила свою собственную подробную реконструкцию впечатлений журналистов «Хроники освобождения» (“Chronicles of Liberation”) (63-85). Когда читателям «Нью-Йорк Таймс» и «Лос-Анджелес Таймс» 16 апреля была представлена фотография из Бухенвальда, на которой изображались двухъярусные кровати, до отказа забитые запуганными, ужасно исхудавшими мужчинами-заключенными, им сообщалось, что они смотрят на «людей, освобожденных от рабского труда» (183). 5 мая газета «Пикчер Пост» опубликовала шестистраничный разворот с фотографиями злодейств. В том, как были оформлены переворачивающие душу образы, сквозила тема грядущего прогресса. Одна общая подпись гласила: «Узники тюремных лагерей, освобожденные в ходе наступления союзников: для многих мы пришли слишком поздно» (129). Фотографии мертвых или оборванных и умирающих от голода жертв часто располагались рядом с фотографиями хорошо одетых и накормленных немецких граждан из близлежащих городов, чтобы подчеркнуто привязать преступление к особой природе самих немцев. В сопроводительной статье, названной «Проблема, вызывающая удивление у всей Европы», «Пикчер Пост» описывала «ужас, происходивший на расстоянии

видимости и слышимости от сотен тысяч обманчиво нормальных, благопристойных немецких граждан. Как такое возможно? Что должно было произойти в уме целого народа, чтобы такие вещи терпелись в течение хотя бы одного дня?» (цит. по: Zelizer, 1998: 128). На этих же фотографиях часто был виден и представительный американский солдат, стоящий на страже и критически наблюдающий за происходящим. Текст рядом с еще одним имевшим широкое хождение снимком в «Пикчер Пост» совершенно ясно давал понять, каким должен быть прогрессивный ответ на эти вопросы. «Сходить с ума от ярости недостаточно. Кричать повсюду об “уничтожении” Германии бессмысленно. Смысл имеет только одно – попытаться понять, как люди опустили так низко, и набраться твердой решимости пойти на те сложности и неудобства и заплатить ту цену, которые необходимы для того, чтобы ни у одного народа больше не было возможности еще раз так изгадить мир» (цит. по: Zelizer, 1998: 129).

Именно внутри этого очень узкоспециализированного прогрессивного нарратива были сделаны первые шаги в сторону универсализации. Поскольку массовое истребление евреев в хронологическом отношении происходило в период завершения войны и поскольку оно, несомненно, представляло собой самый ужасный пример злодейств нацистов, оно очень скоро стало рассматриваться не просто как симптом, а как эмблема и каноническая репрезентация зла, которое прогрессивный нарратив обещал оставить в прошлом. Как написал о своем посещении Ордруфа, первого лагеря, освобожденного американскими солдатами, романист

и военный корреспондент Мейер Левин, «мы как будто проникли наконец в центр черного сердца, в самое пульсирующее нутро злого сердца» (цит. по: Abzug, 1985: 19). С одной стороны, травма была привязана к определенному месту и обстоятельствам – она случилась во время этой войны, в этом месте и затронула этих людей. С другой стороны, массовое истребление приобрело универсальный характер. Действительно, в месяцы, последовавшие за первоначальными разоблачениями, истребление часто обозначалось новым термином «геноцид»: преступление, определяемое как попытка уничтожить целый народ. Хотя этот термин и был введен ранее, во время собственно периода войны, но стал известен общественности и начал широко употребляться только после обнаружения зверств нацистов³⁵.

Реакцией на эту новую репрезентацию стало расширение сферы дел, рассматриваемых в Международном военном трибунале в Нюрнберге. Процессы, которые понимались как основной инструмент привязки послевоенных задач союзников к идее прогрессивного искупления, должны были выйти за рамки преследования нацистских лиде-

³⁵ Термин был введен в 1944 году американским исследователем Ральфом Лемкиным (*Axis Rule in Occupied Europe* (Lemkin, 1944)). По определению Лемкина геноцид означал попытки уничтожить основы национальных и этнических групп и относился к широкому спектру враждебных действий, включавших нападения на политические и социальные институты, культуру, язык, национальные чувства, религию, экономическое существование и личную безопасность и достоинство. Этот термин должен был относиться ко всем направленным против нации действиям, осуществляемым нацистами в отношении оккупированных народов внутри гитлеровского Рейха. Иными словами, когда этот термин появился впервые, в нем определено не делался упор на компонент, связанный с массовым истреблением, который после обнаружения лагерей смерти стал ему приписываться.

ров за военные преступления и рассмотреть роль этих лидеров в массовом истреблении еврейского народа. Судья Роберт Джексон, главный представитель обвинения со стороны Америки, обещал, что процесс будет иметь целью не только преследование тех, кто несет ответственность за войну, но и предоставление «бесспорных доказательств невероятных событий» — преступлений нацистов (цит. по: Benn, 1995: 102). Первые три статьи состоящего из двадцати тысяч слов обвинения в адрес двадцати трех высокопоставленных нацистских чиновников были связаны с собственно преследованием военных преступлений. Чиновники обвинялись в заговоре, применении военной агрессии и нарушении правил ведения войны. Четвертая статья, добавленная уже только в месяцы, непосредственно предшествовавшие октябрьскому процессу в Нюрнберге, обвиняла нацистских лидеров в новом виде преступления, а именно в «преступлениях против человечности». Это был первый шаг к универсализации социальной репрезентации массового истребления евреев. Тем не менее с сегодняшней точки зрения этот шаг выглядит относительно ограниченным, потому что его задачей было подтвердить невинную праведность и национальные амбиции одной конкретной стороны. Например, в своих первых отчетах об обвинениях «Нью-Йорк Таймс» напрямую связывала массовое истребление евреев с самой войной и считала вопрос наказания за него относящимся к мерам, необходимым для предотвращения любой будущей «агрессивной войны». Под заголовком «Предстоящие процессы по поводу военных преступлений» газета отмечала, что «полномочия этого трибунала назначать

наказание напрямую следуют из победы в войне» и что его цель – «установить принцип, согласно которому ни один народ никогда снова не будет воевать, кроме случаев прямого на него нападения или с разрешения мировой организации» (October 9, 1945: 20). Нюрнбергские процессы, иначе говоря, не воспринимались как предотвращающие геноцид или преступления против человечности как таковые. В тот момент времени совершение таких преступлений не могло восприниматься отдельно от нацистов и недавно завершённой агрессивной войны.

Сила прогрессивного нарратива означала, что, хотя разоблачения 1945 года подтвердили факт массового истребления евреев, они не создали травму для послевоенной аудитории. Победа и Нюрнбергские процессы по поводу военных преступлений должны были положить конец нацизму и смягчить его последствия причиненного зла. Послевоенное искупление зависело от того, останется ли массовое истребление «в прошлом», станет ли человечество двигаться дальше и займется ли построением нового мира.

«С конца войны и до начала шестидесятых годов в Америке преобладал оптимистический дух «мы можем». Те, кто вернулся с войны, заботились о том, чтобы создать семью и сделать карьеру, а не о том, чтобы цепляться за ужасы прошлого. ... Казалось, что сейчас неподходящее время для того, чтобы сосредоточиваться на болезненном прошлом, в особенности на прошлом, которое, как казалось, не имеет прямого отношения к данной стране. Это событие произошло на другом континенте. Оно было совершено другой страной против «другого» («ап-

other”) народа. Какое значение это имело для американцев?» (Lipstadt, 1996: 195-214).

«[Что касается] терминов, в которых американцы середины пятидесятих годов были готовы говорить о Холокосте: ужасное событие, это правда, но в конечном итоге не трагическое и не повергающее в уныние; переживание, омраченное призраком жестокой смерти, но в то же время не лишенное способности вдохновлять, утешать, воодушевлять. ... На протяжении конца сороковых и долгого времени в пятидесятих преобладающим отношением было оставить все “это” в прошлом и продолжать жить» (Rosenfeld, 1995: 37-8).

«После Войны американские евреи занялись, причем с большой энергией и щедростью, уничтожением наследия Холокоста, заботясь о выживших, [которых] побуждали оставить жуткое прошлое позади, строить новую жизнь в своих приемных домах. ... Когда представителям ведущих еврейских организаций в конце сороковых годов было предложено создать мемориал Холокоста в Нью-Йорке, они единодушно отказались: он будет, сказали они, способствовать распространению образа евреев как “беспомощных жертв”, а эту идею они желали дезавуировать» (Novick, 1994: 160).

Ранние реакции на массовое истребление евреев не были вызваны ни подавлением эмоций, ни нравственным смыслом. Скорее они были результатом совокупности коллективных представлений, луч нарративного света которых фокусировался на триумфальном изгнании зла. Большинство американцев не соотносили себя с жертвами травмы еврейского народа. Хотя они несколько не были замешаны в совершении этого зла, аме-

риканцы победили тех, кто нес ответственность за массовое истребление, и добросовестно принялись перестраивать социальные и политические порядки, которые ему способствовали. Это не означает, что массовое истребление евреев рассматривалось с позиций релятивизма или хладнокровно. В соответствии с прогрессивным нарративом, священная обязанность Америки состояла в том, чтобы искупить жертву, принесенную этой самой многочисленной категорией жертв нацистов. В послевоенной Америке общественность искупала жертвы военного времени, требуя денацификации не только немецкого, но и американского общества. Самнер Уэллс изящно сформулировал проблему спустя месяц после того, как солдаты вошли в нацистские лагеря смерти:

«Преступления, совершенные нацистами и их соучастниками в отношении еврейского народа – это неистребимые пятна на всей современной цивилизации. ... Это пятна, за которые нашему поколению будет стыдно перед поколением, которое еще не родилось. Ведь мы и наши правительства, которым мы доверяли власть в течение лет между Великими войнами, не можем снять с себя ответственность за то, что допустили появление в мире таких условий, при которых стали возможны столь ужасающие события. Демократические страны не могут легкомысленно попытаться избежать ответственности. Мертвым невозможно предложить компенсацию. ... Но в той степени, в какой компенсация может быть предложена, она, несомненно, составляет моральный долг свободных народов земли, коль скоро они одержали победу» (Welles, 1945: 511).

*Очищение Америки и искупление
убийства евреев*

В Америке в годы, непосредственно последовавшие за войной, социальное узаконивание антисемитизма под воздействием логики прогрессивной трактовки искупления постоянно подвергалось нападкам, а некоторые из его основных институциональных проявлений были разрушены. Давняя традиция анти-антисемитизма, оформлявшая прогрессивный нарратив и закрепившаяся в годы между двух войн благодаря ведущим представителям американской интеллектуальной и культурной элиты, достигла своей кульминации сразу же после войны в ходе масштабного сдвига в американском общественном мнении по поводу еврейского вопроса (Stember, 1966). Всего несколько дней спустя после окончания военных действий, в ответ на призыв со стороны Национального совета христиан и евреев, все три кандидата в мэры города Нью-Йорка поклялись «удерживаться от призывов к расовому и религиозному разделению в ходе избирательной кампании». Один из них четко обозначил связь такого открытого анти-антисемитизма со стремлением сохранить и укрепить соотношение со смыслом триумфа Америки в войне против нацизма.

«Эти выборы будут первыми, проходящими в городе Нью-Йорке после нашей победы над нацизмом и японским фашизмом. Таким образом, они станут возможностью для практической демонстрации демократии в действии – демократии, в которой все являются равноправными гражданами, в которой нет и никогда не должно быть граждан второго сорта и в которой... исповедуемая кан-

дидатом религия не должна играть роли в ходе избирательной кампании» (*New York Times*, October 1, 1945: 32).

В своей авторитетной статье Леонард Диннерштейн зафиксировал существенный подъем политической активности еврейских групп сразу после войны, с 1945 по 1948 год (Dinnerstein, 1981-82). Он описывает, как эти недавно ставшие известными и зачастую недавно сформировавшиеся группы проводили конференции, писали передовицы и выступали с конкретными предложениями по поводу законодательных и институциональных перемен. К 1950 году такая деятельность привела к успешному выявлению существования квот, ущемляющих права евреев, а зачастую и к их отмене, и в целом обеспечила огромные перемены в практическом и культурном положении американских евреев. В том же месяце, когда кандидаты в мэры Нью-Йорка объявили о своем анти-антисемитизме, издание «Америкэн Меркьюри» опубликовало статью «Дискриминация в медицинских институтах», полную графиков и подробной документации, где детально описывалось существование квот, ущемляющих права евреев, в некоторых из самых престижных профессиональных организаций Америки. Хотя основным предметом статьи была дискриминация в отношении евреев, факты излагались в контексте важнейших ожиданий, связанных с понятиями «Америка» и «демократия». История начиналась с небольшого рассказа о «Лео, умном и представительном американском парне», который «мечтал стать великим врачом».

«[У него] были отличные успехи в учебе, [но] после того, как он окончил школу... его первая

заявка на поступление в медицинский институт... была таинственным образом отклонена. Он подавал заявки снова и снова – в семьдесят восемь институтов – и всегда с тем же невыносимо печальным результатом... ни у одного института не хватило смелости сказать Лео откровенно, что его не допускают, потому что он еврей. ... Чтобы оправдать применение системы квот, обычно говорится, что следует поддерживать некое соотношение между числом врачей каждой расовой и религиозной принадлежности и долей этой расы или религии в общем населении страны, [но] поверхностная логика такой арифметики рассыпается, как только ее начинаешь анализировать с демократической или просто общечеловеческой точки зрения. [Это] ложная и не-американская арифметика». (October, 1945: 391-9. Курсив мой. – Дж. А.)³⁶.

В том же году, но несколько ранее, «Комитет независимых граждан» попросил трехсот преподавателей выступить против ограничений по зачислению евреев в учебные заведения страны. Эрнест Хопкинс, президент Дартмутского колледжа, отказался и открыто поддержал принятые в Дартмуте еврейские квоты на том основании, что нацизм в Германии был спровоцирован тем, что большая доля немецких профессий отошла к евреям. Замечания Хопкинса были встречены шквалом общественного осуждения. Заголовок «Нью-Йорк Пост» гласил: «Дартмут изгоняет евреев, “чтобы покончить с антисемитизмом”, заявляет президент». На следующий день конкурирующий

³⁶ Автор, Фрэнк Кингдон, раньше был методистским священнослужителем.

таблоид «ПМ» разместил фотографию Хопкинса рядом с изображением нацистского идеолога Альфреда Розенберга и обвинил президента Дартмутского колледжа в том, что он «ораторствует с позиций Гитлера и Розенберга» (цит. по: "Sense or Non-sense?" *Time*, August 20, 1945: 92). В статье, озаглавленной «Антисемитизм в Дартмуте», «Нью Репаблик» предложила взгляд на противоречивое высказывание с прогрессивной позиции, предположив, что оно могло бы сделать «нас на шаг ближе к исправлению одного из самых больших недостатков американской цивилизации *в настоящий момент*». Антисемитизм относился к устаревшему прошлому, уничтоженному войной против нацизма: «Мы больше не можем позволить себе роскошь в виде этих *устаревших* мифов о различиях между расами, господин Хопкинс; если вы в это не верите, спросите Гитлера» (August 20, 1945: 208-9. Курсив мой. — Дж. А.).

В последующие годы борьба с квотами проходила в рамках похожих тем. В 1946 году специалист по социологии образования написал в «Америкэн Сколар», что такие ограничения находятся «в противоречии с *растущим* пониманием, появившимся в результате войны». Если послевоенному прогрессу суждено осуществиться, квоты следует отменить.

«Сегодня наше общество в целом видит связь между уровнем социального благополучия и предубеждениями, которые тормозят развитие способностей индивидуумов. Эта угроза основным понятиям демократии настолько очевидна, что почти все мы, за исключением тех, кем движут скрытые интересы, увидели ее. Вопрос в том, увидели

ли эту угрозу колледжи и университеты и хотят ли они привести свои обычаи в соответствие с достижениями мысли *сегодняшнего дня*, даже если при этом окажутся в опасности некоторые из их наиболее высокоценимых традиций» (Dodson, 1946: 268. Курсив мой. — Дж. А.).

Похожее соединение войны против нацизма с движением против квот и развитием анти-анти-семитизма видно и в статье, появившейся в еще одном популярном журнале в следующем году: «Чрезвычайно жаль, что в 1946 году дети [родителей], возвращающихся со всех концов света, где они вели борьбу не на жизнь, а на смерть ради сохранения демократии, сталкиваются с теми же закрытыми дверями, которые встречали их отцов в качестве «иных»» (Hart, 1947: 61). В 1949 году «Коллиерс» опубликовал статью, где описывались «десятки выпускников колледжа, у которых студенческие братства» для «чистокровных арийцев» *сегодня* вызывают тошноту». В статье цитировались данные, полученные комитетом выпускников Амхерст-Колледжа, о том, что эксклюзивные братства дают молодым людям «фальшивое и недемократическое чувство превосходства», и утверждалось, что «антидискриминационное движение движется от одного студенческого городка к другому» (Whitman, 1949: 34-5).

Хотя добровольные еврейские организации начали создаваться еще в 1943-45 годах, они вступили в американскую общественную сферу как агрессивные сторонники политических изменений только после 1945 года, и это было выступлением, ознаменовавшим первый раз, когда евреи решительно вошли в гражданскую сферу

как защитники своих собственных, а не чьих-то еще целей. В предвоенное время, и тем более еще раньше, такое открытое и агрессивно еврейское вмешательство в общественные дела, несомненно, встретило бы сопротивление; по сути, оно бы еще больше усугубило антисемитизм. Однако в послевоенный период, хотя американская аудитория нееврейского происхождения и не сумела соотнести себя с евреями-жертвами нацизма, она была решительно настроена искупить их страдания. Если, как пишет Диннерштейн, еврейские группы намеревались «мобилизовать общественное мнение против нетерпимости и [таким образом] воспользоваться судами и законодательными органами» (Dinnerstein, 1981-1982: 137) в своей борьбе с антисемитизмом, то они могли заниматься всей этой политической деятельностью только потому, что послевоенное общественное мнение уже определилось в своей приверженности «терпимости».

Идея установления цивилизованных отношений между религиозными и этническими группами вплеталась в патриотические послевоенные нарративы американских рассчитанных на массовую аудиторию журналов. «Беттер Хоумс энд Гарденс» публиковал такие рассказы, как «Хотите ли вы, чтобы ваши дети были терпимыми?» «Прежнее безразличие и погруженность во внутренние дела не могут больше продолжаться. Если мы вновь скатимся к нашим взглядам и ограничениям, *существовавшим до войны*, война накроет нас так же вдруг и неожиданно, как атомная бомба — жителей Хиросимы, и мы будем столь же беспомощны» (Buck, 1947: 135. Курсив мой. — Дж. А.).

В другой статье, напечатанной «Беттер Хоумс энд Гарденс» в том же году, «Как остановить разжигателей ненависти в вашем родном городе», автор отмечает: «Подозреваю, что многие благопристойные немецкие бюргеры, слушая байки о бандах нацистов, столь же несерьезно относились к возможным последствиям в виде ничем не сдерживаемого расового и религиозного преследования» (Carter, 1947: 180). В следующем году в «Саттердей Ивнинг Пост» была представлена «история еврейской семьи Иакова Голомба». Пространная статья завершалась ставшей к тому моменту ожидаемой оптимистичной строчкой.

«Как семья Голомбы представляют собой больше, чем просто несколько приятных людей, которые ведут деятельную, плодотворную, достойную жизнь; это семья, чьи сыновья во время чрезвычайной ситуации в стране немедленно встали на ее защиту. Как представители долго преследовавшегося народа, еще со времен Авраама Голомба, они всегда верили в то, что Соединенные Штаты Америки действительно являются, или *скоро станут*, землей подлинно свободных людей. Они по-прежнему в это верят». (Perry, 1948: 96. Курсив мой. — Д.Ж. А.)

Четыре года спустя самый популярный иллюстрированный журнал Америки опубликовал статью «“Лайф” отправляется на бар-мицву: Мальчик становится мужчиной» (October 13, 1952: 170-6).

Тема анти-антисемитизма проникла в популярную культуру и через кинематограф. В ставшем в 1945 году кассовым хитом фильме «Гордость морпехов» (*Pride of the Marines*) герой, еврей Ларри

Даймонд, упрекает друга в том, что тот сомневается в возможности уничтожить предубеждения в послевоенные годы. Даймонд связывает текущую ситуацию с прогрессивными идеалами, которые поддерживали его и его друзей в войне против нацизма: «Ну же, вылезайте из своих лисьих нор, да что с вами такое, ребята, вы что же думаете, никто так ничего и не понял с 1930 года? Думаете, все закрыли глаза, а мозги убрали в морозилку?» (Short, 1981: 161). Даймонд затем отмечает, что, если или когда расовое предубеждение и репрессии посмеют поднять свои безобразные головы в послевоенных Соединенных Штатах Америки, он будет сражаться, чтобы победить их, так, как он научился сражаться на войне: «Я боролся за себя, за право жить в США. И когда я вернусь к гражданской жизни и мне не понравится то, что происходит... Слушайте, ведь это моя страна; я буду стоять на обеих ногах и кричать что есть мочи! Если нас, таких крикунов, будет достаточно, мы везде пройдем... Ясно?» (Short, 1981: 161). Нарратив прогресса решительно распространяется от войны против нацизма на мир после нацизма. Даймонд — «гордость морпехов», и прогрессивный нарратив войны основательно привязан к заявлениям, связанным с утопическими целями Соединенных Штатов Америки. Музыка в конце фильма превращается в «America the Beautiful», а Даймонд в это время завершает рассказ так: «В один прекрасный день, когда Бог был в хорошем настроении, он сел и придумал богатую красивую страну и назвал ее США. Всю страну, Эл, холмы, реки, земли, все. Не говори мне, что мы не сможем справиться в мирное время так, как справляемся на войне. Не

говори мне, что мы не сдюжим. Разве вы не понимаете этого, ребята, неужели вы не можете этого понять?» (Short, 1981: 161-2).

Два года спустя фильм, пропагандирующий анти-антисемитизм, «Джентльменское соглашение» (*Gentleman's Agreement*), получил приз Американской киноакадемии за лучший фильм, и еще одна лента, «Перекрестный огонь» (*Crossfire*), была на него номинирована. Оба фильма – открыто прогрессивные, оптимистичные нарративы. В заключительном диалоге «Джентльменского соглашения» устремленная в будущее, утопическая тема фильма выражена с предельной ясностью. «Разве это не было бы чудесно, – спрашивает Фила миссис Грин, – если бы наступила эра для всех, когда люди всего мира, свободные люди, нашли бы способ жить вместе? Я бы хотела дожить до того момента, когда смогу увидеть хотя бы что-то из этого, пусть даже самое начало» (цит. по: Short, 1981: 180)³⁷.

Как и непосредственно перед войной и во время нее, в этих принадлежащих массовой культуре нарративах «евреям» отводилось символическое первенство, потому что именно их преследование главным образом ассоциировалось со злодеяниями нацистов. По сути, прогрессивный нарратив призывал не к терпимости как таковой, а к терпимости по отношению к евреям³⁸. Поэтому хотя

³⁷ В статье об успехе «Джентльменского соглашения» в «Сатердей Ревью оф Литрэче» (December 13, 1947: 20) автор заявил, что «еврей – всемирный символ [того] зла, которое разрывает цивилизацию на части», и предположил, что успех книги и фильма «может означать, что совесть Америки пробуждается, и в крайней мере хоть что-то будет сделано по этому поводу».

³⁸ Кеннет Шорт ясно показывает это исключительное положение евреев, когда пишет о том, что «в то время, когда война бушевала на Тихом океане, в Европе и на морских путях Атлантиче-

еврейские лидеры и чувствовали солидарность со своими братьями по вере за границей, они старательно воздерживались от того, чтобы публично поддерживать полную отмену антииммиграционных квот после 1945 года. Они понимали, что идея эмиграции настолько опорочена ассоциациями с презируемыми иными, что она могла бы помешать продолжающемуся процессу очищения еврейскости. В течение предшествующих пятидесяти лет существовала тесная связь между антииммиграционным движением и антисемитизмом, и евреи не хотели снова портить «еврейскость» таким отождествлением. Хотя еврейские лидеры и демонстрировали свою поддержку частным образом, они решительно отказывались делать какие-либо публичные заявления по поводу отмены иммиграционных квот (Dinnerstein, 1981-82: 140).

Движение, которое Диннерштейн называет «поворотом в антисемитских настроениях», являло собой победу над нацизмом, а не осознание травмы Холокоста. Сообщения о массовом истреблении и какие-либо размышления о нем исчезли из газет и журналов довольно скоро после первых отчетов об освобождении лагерей, и о евреях-жертвах нацистов стали говорить как о перемещенных лицах, потенциальных иммигрантах и потенциальных переселенцах в Палестину, в которой большинство американцев желали видеть новое еврейское государство, символ искупления вины. При таком видении ситуации можно предположить, что ни в коем случае не только принципы реальной поли-

ского океана, Голливуд сознательно стремился создать чувство солидарности среди расовых и этнических групп американского народа *(за исключением американцев японского происхождения и чернокожих)* (Short, 1981: 157. Курсив мой. – Дж. А.).

тики (Realpolitik) побудили президента Трумана, в противовес его бывшим французским и британским союзникам, выступать за послевоенное создание Израиля, нового еврейского государства. Прогрессивный нарратив требовал обновления, устремленного в будущее. Сионисты утверждали, что еврейскую травму можно искупить, что евреи могут и придать священный статус своим жертвам, и оставить травму в прошлом, но только если вернуться в Иерусалим. Согласно сионистскому видению мира, Израиль, если бы ему позволили существовать, породил бы новую породу уверенных в себе и сильных земледельцев-воинов, которые искупили бы злодеяния по отношению к евреям, нарастив военную силу, внушительную настолько, что массовому истреблению евреев больше нигде и никогда в мире не будет позволено случиться. В некоторых важных отношениях именно в результате такого слияния прогрессивных нарративов в отношении войны и в отношении массового истребления евреев послевоенные пути Соединенных Штатов Америки и государства Израиль оказались так основательно соединены друг с другом. Израиль должен был преуспеть и выжить, чтобы поддержать искупительные цели прогрессивного нарратива Америки.

Эти культурсоциологические соображения не подразумевают, что послевоенная американская борьба с антисемитизмом была в какой бы то ни было степени неискренней с моральной точки зрения. Эта борьба была вызвана к жизни чувствами широкой публики столь же глубокими, что и те, в силу которых ранее началась борьба с нацизмом. Если взглянуть на эти мощные новые аргументы

против антисемитизма, то только с сегодняшней точки зрения удивительно осознавать, что «зверства», обнародованные в 1945 году, – события и переживания, в которых заключалась травма для европейских евреев, – в данном случае практически не играют никакой роли. Их отсутствие можно объяснить мощной символической логикой прогрессивного нарратива, который сложился еще в довоенный период. После победы в 1945 году Соединенные Штаты Америки занялись установлением нового мирового порядка. В рамках создания будущего без нацизма еврейскость впервые была соединена по принципу аналогии с самыми важными американскими символами «демократия» и «народ» (“nation”).

В ходе послевоенных перемен американских евреев стали соотносить с понятием демократии более традиционным и менее универсалистским образом, а именно как недавно появившиеся патриотические репрезентации народа. «После 1945 года, – пишет один ведущий историк – специалист по данному периоду, – прочие американцы больше не смотрели на евреев как на просто еще одну из многих экзотических групп внутри этнической и религиозной мозаики Америки. Вместо этого на них смотрели как на группу, представляющую одну из трех главных религиозных традиций страны» (Shapiro, 1992: 28). Такое национально-патриотическое определение проявилось в требовании еврейского богослова Уилла Херберга говорить об «иудео-христианской», а не «христианской» сущности религиозного наследия Соединенных Штатов Америки (53)³⁹. Как уже отмечалось, по-

³⁹ См. также Higham (1984) и Silk (1984).

будительным мотивом активного принятия анти-антисемитизма американцами не было ни простое эмоциональное отвращение к ужасам массового истребления евреев, ни здравые нравственные побуждения. Таким мотивом скорее служила форма прогрессивного нарратива. По словам президента Трумана, покончить с антисемитизмом означало поставить Америку в один ряд с «нравственными силами мира» (цит. по: Shapiro, 1992: 143). Покончить с антисемитизмом означало искупить страдания тех, кто пожертвовал собой ради американского народа, и, в соответствии с целями прогрессивного нарратива, к принесшим жертву, несомненно, относилось и множество убитых европейских евреев.

Важнейший момент заключается в следующем: то, что составляло травму для жертв, не было травмой для зрителей⁴⁰. При оформлении доказа-

⁴⁰ На вопрос о том, были ли сами американские евреи травмированы тогдашними разоблачениями о нацистских концентрационных лагерях, по-прежнему можно ответить лишь исходя из непосредственного опыта. На воспоминания Сьюзен Зонтаг о ее реакциях девочки-подростка из Калифорнии на разоблачительные фотографии лагерей смерти Бельзега и Дахау часто ссылаются как на типичные для американских евреев вообще: «Я испытала непонравимую скорбь, я была ранена, но часть моих чувств сжалась в тугую комок; что-то умерло; еще что-то до сих пор плачет» (цит. по: Shapiro, 1992: 3 и по: Abzug, 1985: vii). Однако то, что эта и другие часто цитируемые ретроспективные реакции разделялись и другими представителями еврейской общечности в Соединенных Штатах Америки, – скорее рабочее предположение со стороны исследователей данного периода, в особенности, но вовсе не исключительно исследователей еврейского происхождения. Еще не получившее эмпирического доказательства предположение, что американские евреи были незамедлительно травмированы этими разоблачениями, является отражением популярной теории травмы в версии философии Просвещения. Оно также может представлять попытку реабилитации *post hoc* по отношению к возможному чувству вины, которое многие американские и британские евреи позднее испытывали из-за того, что не приложили достаточно усилий к тому, чтобы остановить массовое истребление или привлечь к нему внимание, или даже из-за того, что они не смогли этого сделать.

тельств этого факта в случае с Америкой я изучил группу, являющуюся основным носителем прогрессивного нарратива, народ, который в мировой ситуации, наступившей сразу после войны, совершенно явно возглавил процесс «построения нового мира на обломках старого». Я показал, что социальные действующие лица, американцы как еврейского, так и нееврейского происхождения, которые взяли на себя ведущую роль в реконструкции нового этического порядка, посвятили себя тому, чтобы искупить муки тех, кто был принесен в жертву борьбе с нацизмом, а в особенности муки жертв-евреев, посредством искоренения антисемитизма в Соединенных Штатах Америки. Их цели были сосредоточены не на Холокосте, а на необходимости очистить послевоенное общество от подобной нацизму скверны.

Массовое истребление евреев в рамках трагического нарратива

Далее я собираюсь показать, как в отношении массового истребления евреев нацистами развился иной род нарратива, который придал существенно больший символический вес злу, которое воплощало собой это истребление. Я буду рассматривать эту новую культурную структуру и как причину, и как следствие. Сначала я реконструирую ее внутренние контуры, а затем исследую вызванный ею тип «символического действия» и то, как эти новые смыслы заставили принципиально новым образом воспринимать травму массового истребления, что имело значительные последствия для социального и политического действия, влияние которых

получает все новые проявления и по сей день⁴¹. После того, как будет завершена аналитическая реконструкция этой новой культурной схемы, я перейду к конкретному исследованию того, как она конструировалась в реальном историческом времени, буду рассматривать перемены в группах носителей, нравственных контекстах и факторах социальной структуры. В заключение я исследую некоторые из долгосрочных последствий, вытекающих из того весьма общего, независимого от определенного контекста и универсального статуса, который приобрела травма Холокоста.

Новая культурная структура

С тех самых пор, как Вильгельм Дильтей определил метод, характерный для *Geisteswissenschaften*, что буквально означает «науки о духе», но обычно переводится как «гуманитарные науки», стало ясно, что отличие герменевтического метода от естественнонаучного заключается в сложной задаче проникновения за пределы внешней формы во внутренний смысл действий, событий и институтов. Однако вступить в эти дебри субъективности еще не означает принять импрессионизм и релятивизм. Как подчеркивал Дильтей, смыслы управ-

⁴¹ «Символическое действие» – термин, предложенный Кеннетом Берком с целью указать на то, что осознание тоже является видом человеческой деятельности, а именно экспрессивным ее видом, связанным с целью анализа смысла. Термин был популяризован и развит в двух ставших сейчас классическими очерках, опубликованных Клиффордом Гирцем в начале шестидесятых годов, «Религия как культурная система» и «Идеология как культурная система» (Geertz, 1973 [1964]). Мои ссылки на «культурную структуру» связаны с попытками рассматривать культуру как структуру в себе. Только при аналитическом отделении культуры от социальной структуры – при рассмотрении ее как структуры самой по себе – культура превращается из зависимой переменной в независимую.

ляются структурами так же несомненно, как и экономические и политические процессы; просто ими управляют по-другому. Любая попытка исследовать что-либо с позиции интерпретативной социальной науки должна начинаться с реконструкции этой культурной структуры⁴².

Усугубляющееся зло

В формировании этой новой культурной структуры сохранилось кодирование массового уничтожения евреев как зла, но придаваемый ему смысловой вес существенно изменился. Это зло стало исключительно тяжким. Процесс символизации массового уничтожения евреев стал более общим и осязаемым, и в ходе его зло, причиненное евреям, было отделено от осквернения нацизма как такового. Массовое уничтожение, казалось, больше не «типизирует» нацизм или даже бесчестные манипуляции какого бы то ни было конкретного общественного движения, политическую формацию или определенный исторический период; скорее его стали рассматривать как вообще ни для чего не типичное явление. Массовое уничтожение евреев стало пониматься как уникальное, исторически беспрецедентное событие, как зло такого масштаба, которого никогда не было раньше⁴³. Оно вошло

⁴² См. Вильгельм Дильтей, «Построение исторического мира в науках о духе» (Dilthey, 1976). Для ознакомления с двумя связанными с данной темой обсуждениями идеи «культурной структуры» см. Anne Kane (1998) и Eric Rambo and Elaine Chan (1990).

⁴³ К началу девяностых годов информированность о Холокосте среди американских граждан существенно превышала информированность о Второй мировой войне. Согласно опросам общественного мнения, в то время как о Холокосте знали девяносто семь процентов американцев, гораздо меньшая их часть была способна объяснить, что такое «Перл-Харбор», или была в курсе того, что Соединенные Штаты Америки сбросили атомную бомбу на Японию. Только сорок девять процентов опрошенных

во всеобщую историю, став событием «мировой истории» в первоначальном гегелевском смысле, событием, чье появление на мировой сцене угрожало (или обещало) изменить основополагающий курс движения мира⁴⁴. Немецко-израильский историк Дэн Дайнер во вступлении к англоязычному сборнику своих статей об истории нацизма и Холокоста замечает, что «еще в семидесятих годах разнообразные портреты эпохи отводили Холокосту скромное место, если и вообще упоминали о нем»⁴⁵. Напротив, «теперь он, как правило, за-

знали, что Советский Союз был союзником Америки в этой войне. По сути, обособление массового уничтожения евреев от конкретных исторических событий достигло такой степени, что, согласно еще более недавнему опросу, больше трети американцев либо не знают, что Холокост происходил во время Второй мировой войны, либо настаивают на том, что они «знают», что он не происходил в это время (Novick, 1999: 232).

⁴⁴ Иегуда Бауэр во вступлении редактора к первому выпуску «Холокоста и исследований геноцида» (*Holocaust and Genocide Studies*) говорил о новой склонности воспринимать данную тему с позиций *weltgeschichte* (мировой истории):

«Нет особого смысла исследовать один аспект Холокоста, так как это травмирующее событие привлекает к себе все наше внимание целиком: следовательно, никакое сосредоточивание только на одной дисциплине не сможет удовлетворить потребности... Мы пришли к заключению, что нашей аудиторией должны быть разные группы читателей: изучающие Холокост, пережившие Холокост, школьные и университетские преподаватели, ученые в целом, а также *то очень большое число людей, которые считают, что Холокост – это событие, которое изменило наше столетие, возможно, все столетия*, и которое необходимо исследовать» (I (I): 1986: I. Курсив мой. – Дж. А.).

Данный журнал не только воплощал собой становящийся процесс обобщения и универсализации, который я здесь описываю; его также можно рассматривать как институциональный механизм, целью которого было способствовать продолжению этого процесса. Так, два года спустя, в номере журнала, посвященном материалам с конференции под названием «Сохранение памяти для будущего», которая проводилась в Оксфорде в июле 1988 года, Бауэр особо подчеркнул, что «половина авторов докладов – не евреи, что служит доказательством того, что, по крайней мере среди ученых происходит все большее осознание важности этого события для нашей цивилизации, осознание, *все больше охватывающее тех, чьи семьи и народы не испытали Холокост на себе*» (3 [3] 1988: 255. Курсив мой. – Дж. А.).

⁴⁵ Как сообщается, историк Питер Гэй, один из тех, кто редактировал «Колумбийскую историю мира» (Историческая энцикло-

полняет всю картину. ... Приобретаемое Холокостом центральное значение полностью изменило основы нашего восприятия уходящего столетия. ... Это преступное событие стало знаком эпохи, ее окончательным и неизбежным источником» (Diner, 2000: I).

Массовое уничтожение евреев превратилось в то, что в терминах Эмиля Дюркгейма необходимо определить как сакральное-зло (*sacred-evil*), зло, которое напоминает о травме настолько огромной и ужасной, что его нужно коренным образом отделить от мира и всех других его травмирующих событий. Оно стало чем-то необъяснимым в обычных, рациональных терминах. Как часть плана нацистов достичь мирового господства массовое уничтожение евреев было отвратительным, но по крайней мере понятным явлением. Как сакральное-зло, отделенное от обычных злых явлений, оно стало таинственным и необъяснимым. Одним из первых исследователей, которые прокомментировали и таким образом охарактеризовали постпрогрессивную необъяснимость этого явления, был историк-марксист Исаак Дойчер. Автор великолепной биографии Льва Троцкого, уже осознавший последствия сталинизма для мифа о коммунистическом прогрессе, он, несомненно, был подготовлен к тому, чтобы увидеть в Холокосте трагические измерения. В 1968 году, в книге «Еврейская трагедия и историк» (*"The Jewish Tragedy and the Historian"*) Дойчер предположил,

педия Колумбийского университета. – *Прим. пер.*) в 1972 году, позднее со смущением обнаружил, что в огромном томе не было никакого упоминания ни об Освенциме, ни об убийстве шести миллионов евреев; это смущение усилилось еще и за счет того, что он сам был евреем-беженцем из Германии (Zelizer, 1998: 164-5).

что осознание Холокоста «не будет всего лишь вопросом времени». Он имел в виду, что в осознании этой трагедии не будет движения вперед.

«Сомневаюсь, что даже через тысячу лет люди будут понимать такие явления, как Гитлер, Освенцим, Майданек и Трешлинка лучше, чем сейчас. Появится ли у них лучшая историческая перспектива? Напротив, нашим потомкам, возможно, все это будет еще более непонятно, чем нам. Кто может разобраться в мотивах и интересах, стоящих за кошмарами Освенцима? ... Здесь мы сталкиваемся с огромной и злоедей тайной рождения такого человеческого типа, который всегда будет вызывать у человечества недоумение и ужас» (Deutscher, 1968:163).

Для Дойчера такое огромное и таинственное зло, столь сильно сопротивляющееся нормальному ходу рассуждений человеческого существа, подразумевало осмысление с позиций трагедии и искусства, а не научный сбор фактов. «Возможно, современный Эсхил или Софокл мог бы справиться с такой темой, — заявлял он, — но ее разработка осуществлялась бы на уровне, отличном от уровня исторического истолкования и объяснения» (Deutscher, 1968: 164). Джеффри Хартман, литературовед, директор видеоархива Холокоста Йельского Университета с 1981 года и один из основных участников обсуждения травмы в период после шестидесятих годов, указывает на следующую загадку: хотя ни одно другое историческое событие не «было столь основательно задокументировано и не изучалось так подробно», социальное и нравственное «осознание приходит и уходит; оно не развивается». Чтобы объяснить это отсутствие

развития, Хартман признает, что «Даже самые вовлеченные исследователи часто признают наличие «чрезмерности», которая остается мрачной и пугающей. ... Что-то в... Шоа остается в мрачной тени в самой сути события. ... Полезным оказывается сравнение с Французской революцией. Последовательность «Французская революция: Просвещение» нельзя сопоставить с последовательностью «Холокост: Просвещение». Что же следует поставить после двоеочия? «Закат Просвещения» или «Закат Бога»?» (Hartman, 1996: 3-4).

О Холокосте до сих пор почти не упоминают иначе, как признавая невозможность его объяснить. Весной 1999 года театральный критик «Нью Йорк Таймс» начал рецензию на *The Gathering*, недавно представленную пьесу, с утверждения о том, что «глубокая, мучительная тайна Холокоста эхом отдается через поколения и международные границы» и представляет собой «вызывающую священный ужас человеческую и теологическую загадку в эпоху, когда старый век готовится уступить место новому тысячелетию» (van Gelder, 1999:1).

Обособленность сакрального-зла требовала, чтобы травме дали другое название, потому что при использовании понятий «массовое истребление» и даже «геноцид» создавалось впечатление, что травма недопустимым образом вписывается в какую-то норму, слишком приближается к банальному и мирскому. С другой стороны, несмотря на тот факт, что у слова «Холокост» имелось формально установленное значение в английском языке – согласно Оксфордскому словарю английского языка, «нечто, полностью сгоревшее» (Garber & Zuckerman, 1989: 199), – слово это боль-

ше не выполняло свою функцию языкового знака в повседневной речи. Этот термин скорее вошел в повсеместное использование в английском языке в начале шестидесятых годов как имя собственное, а не нарицательное⁴⁶. Только несколько лет спустя после массового истребления евреев нацистами израильтяне стали использовать взятое из иврита слово «Шоа» (Shoah), которым в Торе описывались исключительные страдания, периодически ниспосылаемые Богом евреям. Упоминание об «осуществленном нацистами Холокосте» можно найти уже в официальном английском переводе словосочетания «осуществленное нацистами Шоа» в преамбуле к Декларации независимости государства Израиль 1948 года (Novick, 1999: 132). Иными словами, с ослаблением прогрессивного нарратива, когда «Холокост» стал основным обозначением для травмы, этот термин начал под-

⁴⁶ «В 1949 году в английском языке не было слова «Холокост» в том смысле, в котором оно используется сегодня. Исследователи и писатели использовали выражение «непрекращающийся погром»... или «недавнее несчастье», или «катастрофа», или «эта катастрофа». Иногда они говорили об уничтожении и разрушении, не прибегая ни к одному из этих терминов. В 1953 году государство Израиль официально включилось в исследования об уничтожении европейских евреев и таким образом оказалось замешанным в процессе трансформации, сделав музей Яд Вашем «авторитетным органом Сохранения Памяти о Героях» и «Мучениках»... Через два года Яд Вашем перевел «Shoah» как «Катастрофа». ... Но после этого быстро стали происходить перемены. Когда «катастрофа» существовала бок о бок с «несчастьем», слово «Холокост» появлялось время от времени. ... Однако между 1957 и 1959 годом слово «Холокост» приобрело... специфическое значение. Оно использовалось на Втором всемирном конгрессе еврейских исследований в Иерусалиме, и когда Яд Вашем опубликовал свой третий ежегодник, одна из статей была посвящена «Проблемам, связанным с анкетой о Холокосте». После этого Яд Вашем заменил «Катастрофу» на «Холокост»... Слово стало общепотребительным в еврейском мире, частично потому, что Эли Визель и другие одаренные писатели и ораторы в своих публичных выступлениях или в статьях... превратили его в наиболее предпочтительный термин». (Kortan, 1972: 259-61).

разумевать сакральную тайну и «исполненность трепета» (“awe-fullness”) трансцендентальной традиции. Термин «Холокост» стал частью современного языка как англоязычный символ, обозначающий вещь, которая не может быть названа⁴⁷. Как написал однажды Дэвид Роскис, «именно в этом

⁴⁷ По поводу слова «shoah» см. Ofer (1996). Рассказывая об истории языковой трансформации внутри нарита, Далия Офер показывает, что внутри Израиля происходил похожий нарративный сдвиг от более прогрессивного к более трагическому нарративу и что этот сдвиг отразился в появлении в языке слова «shoah», которое имело ярко выраженные библейские коннотации, связанные с трагическими событиями в истории еврейского народа, такими как потоп и страдания Иова: «shoah» подчеркнуто не относилось к таким «повседневным» несчастьям, как погромы и другие неоднократные случаи притеснения евреев. По поводу относительной новизны использования слова «Холокост» в Америке – оно появилось там только в период постпрогрессивного нарратива – см. меткое замечание Джона Хайзма о том, что «это слово не появляется в предметно-именном указателе к книге Ричарда Пеллса “Либеральное сознание в консервативную эпоху: Американские интеллектуалы в сороковых и пятидесятых годах” (*The Liberal Mind in a Conservative Age: American Intellectuals in the 1940s and 1950s*), несмотря на внимание, которое Пеллс уделяет европейскому влиянию и еврейским интеллектуалам» (Higham, в личном общении). Согласно Зеву Гарберу и Брюсу Цукерману (1989: 202), англоязычный термин впервые использовался в связи с массовым истреблением евреев Эли Визелем в «Нью-Йорк Таймс Бук Ревью» 27 октября 1963 года, но по поводу того, был ли Визель первым, кто употребил это слово, ведутся споры. Питер Новик, например, сообщает, что американский журналист Пол Джейкобс использовал этот термин в 1961 году в статье о процессе Эйхмана, написанной в Иерусалиме для американского либерального журнала «Нью Лидер». Примечательно, что Джейкобс писал о «Холокосте, как называют уничтожение европейских евреев нацистами в Израиле». Каким бы ни был изначальный источник этого слова – а использование его Визелем в 1963 году вполне может означать момент, с которого оно начало быть общеупотребительным, – символически нагруженный семантический переход, случившийся сначала в Израиле, а затем в Америке, имел далеко идущие последствия для универсализации смысла в отношении массового уничтожения евреев. Например, до конца семидесятых годов немцы все еще пользовались «бюрократическими эвфемизмами», такими как «Окончательное решение», для описания данных событий. Однако после показа в Германии американского многосерийного телевизионного фильма «Холокост» слово «Холокост» заменило эти термины и вошло в общеупотребительный немецкий язык. Один немецкий исследователь, Жан-Поль Бир, охарактеризовал «Холокост» как «американское слово» (Bier, 1986: 203); другой исследователь подтвердил, что после показа фильма термин «“Холокост” стал метафорой бесчеловечности» (Zielinski, 1986: 273).

свойстве слова “Холокост” ни на что не указывать (nonreferential quality) заключалась его привлекательность» (цит. по: Garber & Zuckerman, 1989: 201).

Такая новая языковая идентичность позволила явлению массового уничтожения евреев превратиться в то, что можно назвать соединяющей метафорой (bridging metaphor): она обеспечивала символическое расширение, необходимое для того, чтобы травма еврейского народа стала травмой для всего человечества. До следующего необходимого компонента, психологического соотнесения себя с жертвой, отсюда было уже недалеко. Для этого нужно было встроить данную символизацию зла, которой придали новый символический вес, в другую нарративную схему.

Страдание, катарсис и соотнесение с жертвой

Мрачный характер этой новой послевоенной символизации зла отбросил тень на историю прогресса, которая разворачивалась до сих пор. Историю искупления страданий жертв нацистов через создание прогрессивного и демократического мирового порядка можно назвать восходящим нарративом, потому что она была устремлена в будущее и поддерживала уверенность в том, что со временем ситуация изменится к лучшему. Поскольку массовое уничтожение евреев определялось как Холокост и поскольку именно само появление сакрального-зла, а не его постепенное поражение, угрожало стать символом «нашего времени»⁴⁸, постольку развитие прогрессивного нарратива бло-

⁴⁸ Для ознакомления с центральным значением нашего времени в рамках тропов современных исторических нарративов см. Главу 8.

кировалось и некоторым образом разрушалось ощущением исторического упадка, отпадением от добра. Сегодняшние исследователи Холокоста снова и снова приходят к этому заключению. В соответствии с прогрессивным нарративом, массовое истребление евреев нацистами должно было послужить наукой всему человечеству, решающим уроком на пути к лучшему миру. Размышляя о продолжающихся случаях приобретающего форму геноцида массового истребления людей в мире после Холокоста, Хартман делает заставляющее задуматься предположение о том, что «эти происшествия вызывают вопросы о нашем биологическом виде, о нашем заранее сделанном предположении, что мы относимся к виду человека, что мы “семья людей”. Или же, если выразиться не столь выпендренно, мы задумываемся о поверхностности прогресса, культуры и обучаемости».

В терминах драматургии, проблема связана с положением, которое зло занимает в историческом нарративе. Когда Аристотель в «Поэтике» впервые определил трагедию, он соединил то, что я называю смысловым весом репрезентации страдания, с расположением во времени сюжетных событий:

«Трагедия есть воспроизведение действия законченного и целого, *имеющего определенный объем*. Ведь бывает целое и не имеющее никакого объема. Целое – то, что имеет начало, середину и конец. Начало есть то, что само, безусловно, не находится за другим, но за ним естественно находится или возникает что-нибудь другое. Конец, напротив, то, что по своей природе находится за другим или постоянно, или в большинстве случаев, а за ним нет ничего другого. Середина – то, что

и само следует за другим и за ним другое. Поэтому хорошо составленные фабулы должны начинаться не откуда попало и не где попало кончаться, а согласовываться с выше указанными определениями понятий [т.е. начало, середина и конец]⁴⁹. (Aristotle, 1987: 3. 2. 1. Курсив мой. – Дж. А.)

В рамках прогрессивного нарратива массовое уничтожение евреев было не концом, а началом. Оно было частью огромной травмы Второй мировой войны, но в послевоенный период это уничтожение и связанные с ним случаи ужасных действий нацистов рассматривались как родовая травма, как историческое распутье, которое постепенно будет преодолено. Напротив, формирующийся новый статус массового истребления евреев с позиции мировой истории подразумевал, что это истребление представляет собой конечный пункт, а не новое начало, травму смерти, а не родовую травму, повод для отчаяния, а не начало надежды. Таким образом, историю прогресса начал замещать нарратив трагедии. Конечная точка нарратива задает его цель. В новом трагическом понимании массового истребления евреев страдание, а не прогресс, стало целью, на которую был направлен нарратив.

В этом трагическом нарративе (tragic narrative) сакрального-зла массовое уничтожение евреев становится не событием истории, а архетипом, событием-вне-времени. В качестве архетипа это зло вызывало травмирующий опыт, который превосходил все, что можно было определить в терминах религии, расы, класса, региона – по сути, в терминах любой воображимой социологической

⁴⁹ Перевод Н.И. Новосадского.

структуры или стечения исторических обстоятельств. Его трансцендентный статус, его обособленность от конкретных обстоятельств какого бы то ни было времени и места обеспечили основу для психологического соотнесения с жертвой в беспрецедентных масштабах. Современные зрители мало интересуются вторым и третьим эпизодами изложенной Софоклом архетипической истории Эдипа, трагического героя. Чем мы действительно одержимы, так это ужасной, неосознанной и неисправимой ошибкой Эдипа, тем, как он в конце концов осознает свою ответственность за нее и как он ослепляет себя из чувства вины, когда понимает весь смысл этой ошибки. Трагические нарративы сосредоточивают внимание не на какой-либо попытке переиграть или улучшить ситуацию в будущем – на «прогессе», в используемом здесь смысле, – а на природе преступления, на его непосредственных последствиях и на мотивах и отношениях, которые к нему привели.

Трагический нарратив не предлагает возможности искупления вины в традиционном религиозном иудео-христианском смысле⁵⁰. Здесь нет счастли-

⁵⁰ Это, однако, не означает, что христологические темы искупления через страдание не играли никакой роли в трагической драматизации. Когда антисемитские волнения набрали силу в конце девятнадцатого столетия, еврейские художники часто наделяли Иисуса характерно еврейской внешностью, а его преследование изображалось как символ не только страданий еврейского народа, но и лицемерного отношения к ним в христианском сообществе. В течение этого же периода известные исповедующие христианство художники, такие как Франсиско Гойя и Георг Гросс, начали разрабатывать «новый подход к Христу, используя сцены его страстей вне их обычного библейского контекста в качестве архетипа страданий современного человека, особенно во время войны» (Amishai-Maisels, 1988: 457). По мере того как преследования евреев нацистами усиливались до и во время Второй мировой войны, данная тема возникала с возрастающей частотой, например, в повергающих в отчаяние картинах Марка Шагала. Цель здесь опять же заклю-

вой развязки, нет ощущения, что можно было что-то сделать, чтобы избежать трагедии, нет веры в то, что будущее обязательно можно было бы или еще можно изменить. В сущности, главные герои – трагические герои именно потому, что им не удалось сохранить контроль над событиями. Они захвачены превосходящими их силами – обезличенными, даже нечеловеческими силами, которые зачастую не поддаются не только контролю, но и осмыслению в ходе самого трагического действия. Это чувство полного бессилия перед несправедливыми силами или судьбой объясняет униженность и беспомощность, пронизывающие жанр трагедии, и то сострадание, которое он заставляет испытывать.

Вместо искупления вины через развитие трагический нарратив предлагает то, что Ницше на-

чалась в том, чтобы создать обладающий мифологической мощью образ мученичества евреев и, в то же время, «упрекнуть христианский мир за его деяния» (464). После освобождения лагерей появился намного более действенный способ закрепить такой образ – через изображения истощенных, истерзанных пытками тел самих жертв. Сразу после войны художники, такие как Коррадо Кальи и Ханс Грундиг, привлекли внимание к сходству между мертвыми телами в лагерях и «Мертвым Христом» Ханса Гольбейна, а Грундиг даже расположил трупы на золотом фоне, подчеркнув их сходство со средневековыми изображениями мучеников. ... Однако самое красноречивое сходство между Христом и мертвыми телами не было изобретено художниками, но обнаружилось в фотографиях тел с руками, простертыми в позе распятия. Говорят, что один такой снимок, опубликованный под названием «Се человек – Берген Бельзен», оказал прямое и длительное воздействие на художественную репрезентацию Холокоста (467). Не приходится сомневаться, что в глазах многих воцерковленных христиан такие иконографические аналогии поспособствовали превращению евреев из убийц Христа в преследуемых жертв зла. Тем не менее даже здесь, в изобразительном приравнивании Иисуса к жертвам нацистов, темой была трагедия, а не искупление в эсхатологическом христианском смысле. Символизация поддерживала пафос, но не обетования распятия, и применялась скорее как критика обетований христианства, чем как соотношение с его теодипсией надежды. Конечно, следует также отметить, что религиозные ритуалы, связанные со смертью Христа, много позаимствовали от эстетики классической трагедии.

зывал драмой вечного возвращения. Как стало теперь понятно, нельзя было «стать выше» истории Холокоста. Возможно было только вернуться к ней: не превосходство, но катарсис. Хартман сопротивляется «призыву закрыть тему» именно на этих основаниях. «Куда бы мы ни посмотрели, события 1933-1945 годов не могут быть отнесены к прошлому. Они не закончились; любой, кто соприкасается с ними, попадает в их плен и обнаруживает, что освободиться трудно». Цитируя книгу Лоренса Лангера «Признание Холокоста» (*Admitting the Holocaust*), Хартман заявляет, что «те, кто изучают его, должны “повернуть историю и ее достижения вспять и найти способ воссоздать глубину катастрофы в воображении будущих поколений”» (Hartman, 1996: 2, 5).

Как объяснял Аристотель, катарсис очищает чувства и страсти. Это происходит не за счет того, что аудитории позволяет обособить себя от персонажей истории – тем способом, который, согласно Нортропу Фраю, определяет самую сущность комедии (Fraue, 1971 [1957]). Катарсис скорее очищает чувства и страсти, заставляя зрителей соотносить себя с персонажами истории, побуждая их переживать страдания персонажей вместе с ними и понимать (поскольку с самими персонажами этого обычно не случается) истинные причины их смерти. То, что мы остаемся живы, а они нет, то, что мы можем подняться и уйти из театра, в то время как они навсегда останутся поверженными – все это создает возможность катарсиса, этого странного сочетания очищения и облегчения, этого учащего смирения ощущения, что мы подверглись воздействию

мрачных и злобещих сил, лежащих совсем неглубоко от поверхности человеческой жизни, и выжили⁵¹. Мы стремимся к катарсису, потому что соотнесение себя с трагическим нарративом заставляет нас переживать те мрачные и злобещие силы, которые также существуют и внутри нас самих, а не только внутри других. Мы «искупаем» трагедию, переживая ее, но, несмотря на это искупление, не преодолеваем ее. Чтобы искупление совершилось, мы скорее вынуждены снова и снова разыгрывать, снова и снова переживать архетипическую травму. Мы сострадаем жертвам травмы, соотносим себя с их ужасной участью и сочувствуем ей. Аристотель утверждал, что жанр трагедии можно использовать только для «действия... вызывающего страх и сострадание»⁵² (Aristotle, 1987: 4. I.2). Трагедия будет беспросветно мрачной только при следующем условии: «первое и важнейшее – чтобы они [страдающие] были благородны», потому что «фабула должна быть составлена так, чтобы читающий о происходящих событиях и не видя их,

⁵¹ «Сострадание включает в себя как дистанцию, так и близость. Если тот, кто страдает, слишком близок к нам самим, надвигающееся на него несчастье вызывает в нас ужас и страх. Если он слишком далеко, его судьба нас не трогает. ... Этический и политический вопросы заключаются в следующем: кому нам следует сострадать? ... Трагическому герою? Самим себе? Человечеству? Всем троим, и троим в одном» (Rorty, 1992: 12-3). В противоположность утверждению Теодора Адорно о том, что Холокост не следует эстетизировать ни в каком виде, Джеффри Хартман настаивает на том, что «искусство создает эффект нереальности таким образом, который не отчуждает нас и не делает нас менее восприимчивыми. В лучших случаях оно также предоставляет нечто вроде отдыха (sage-house) для эмоций и сопереживания. Слезы, которые мы проливаем, как те слезы, которые проливает Эней при виде изображенного на стенах храма в Карфагене разрушения Трои, представляют собой признание прошлого, а не злоупотребление им» (Hartman, 1996: 157).

⁵² Перевод Н.И. Новосадского.

трепетал и чувствовал сострадание от того, что совершается. Это может пережить каждый, читая рассказ об Эдипе»⁵³ (Aristotle, 1987: 4. 2. I, 4. I. I.3). Однако не только факт соотнесения себя с героем, но и сложный характер этого соотнесения ставит переживание травмы как трагедии на основное место в процессе принятия моральной ответственности за случившееся, поскольку мы соотносим себя не только с жертвами, но и с преступниками. Создание такой культурной формы способствует психологическому процессу интeриоризации, а не проекции, принятию, а не вытеснению (displacement)⁵⁴.

Драма травмы вечного возвращения

В трагическом нарративе Холокоста основное событие стало «драмой травмы» (“trauma drama”), к которой «зрители» возвращаются снова и снова. Парадоксальным образом это стало единственным способом гарантировать, что такое событие «больше никогда» не произойдет. Эта особенность в виде навязчивого возвращения к драме травмы придала

⁵³ Перевод Н. И. Новосадского.

⁵⁴ В этом психологическом смысле прогрессивный нарратив побуждает свою аудиторию к проецированию и поискам козла отпущения, защитным механизмам, которые позволяют актерам не переживать ответственности за преступление. Такое разграничение также указывает на различие между жанрами мелодрамы и трагедии, у которых много общего. Мелодрама, разбивая мир на абсолютно черное и абсолютно белое и гарантируя победу добра, поощряет тот же вид проецирования и поисков козла отпущения, что и прогрессивный нарратив; по сути, мелодраматические нарративы часто приводят в действие нарративы прогрессивные. Для ознакомления с исследованием значимости мелодраматических нарративов в девятнадцатом столетии и их связи с вымышленными и реальными историями этического триумфа см. Brooks (1995). Однако на практике драматизация травмы Холокоста, как практически любая драматизация трагедии в современном обществе и в обществе постмодерна, часто пересекается с мелодраматическим началом.

истории Холокоста мифологический статус, превративший ее в архетипическое сакральное-зло нашего времени. В той мере, в какой она приобрела этот статус господствующего мифа, трагедия Холокоста бросила вызов этическому самоопределению, самооценке современности – по сути, той самой самоуверенности, вселявшей мысль о том, что такое явление, как «современное развитие», продолжит существовать. Ведь возвращение к драме травмы Холокоста, повторяющееся снова и снова соотнесение себя со страданиями и беспомощностью его жертв в некотором смысле обеспечило бы этому разрушающему уверенности событию продолжающееся существование в современной жизни. Следовательно, это было бы признанием, что такое *может* произойти снова.

В этом отношении трагическая трактовка Холокоста сделала основополагающий вклад в постмодернистский релятивизм и беспокойство. Поскольку прогрессивный нарратив массового истребления евреев нацистами сменился трагическим, этические стандарты, защищавшие добро от зла, казались уже совсем не такими могущественными, как это обещали уверенные заявления современности. Когда трактовка преступлений нацистов происходила по принципам прогрессивного нарратива, их относили к временному отрезку «Средневековья», чтобы противопоставить их предположительно цивилизующим стандартам современности. С появлением более трагической точки зрения варварство оказалось частью неотъемлемой природы самой современности⁵⁵. Те-

⁵⁵ К началу сороковых годов Министерство информации Польши, независимые журналисты и подпольные группы обнародовали

перь идея пути к более справедливому и мирному обществу не поддерживала и не совершенствовала современность, как полагалось в рамках послевоенного прогрессивного нарратива; этот путь вел к жизни в постмодерне (Bauman, 1989)⁵⁶.

Однако ошибкой было бы воображать, что, поскольку в центре трагического нарратива Холокоста лежит драма травмы, со всеми вытекающими отсюда претензиями на сострадание и эмоциональный катарсис, этот вызывающий слезы нарратив и символ на самом деле утратил связь с этическим и добрым⁵⁷. Хотя невозможно отрицать, что яв-

снимки трупов, побросанных в могилы или накиданных на телеги. На одной такой фотографии, появившейся в «Иллюстрированном Лондонском Ньюсе» в марте 1941 года под заголовком «Там, где правят немцы: Пляска смерти перед массовой казнью поляков», были сняты жертвы, копающие свои собственные могилы или стоящие перед расстрельной командой. Журнал сообщал читателям, что «за этими фотографиями стоит история безжалостного ужаса, напоминающего о Средних веках» (Zelizer, 1998: 43).

⁵⁶ Эта идея составляет очень смелую и едкую тему провокационного труда Зигмунта Баумана «Актуальность Холокоста» (в оригинале *Modernity and the Holocaust* (1989)). Хотя сам Бауман заявляет, что отказывается от любых более широких обобщающих целей, этический посыл такой точки зрения все же кажется ясным. Я убежден, что недоверие к отвлеченным нормативным теориям справедливости, как то, что проявляется в таких исследованиях постмодерна, как исследования Баумана (*Postmodern Ethics* (Bauman, 1993)), может пониматься как реакция на Холокост, а также, разумеется, и как реакция на сталинизм и отдельные элементы капиталистического Запада. В отличие от некоторых других выдающихся постмодернистских точек зрения, этика Баумана одинаково сильно противопоставлена и коммунитарным, и модернистским позициям; такую ориентацию можно понять в свете того огромного значения, которое Холокост имеет для критического осмысления Бауманом современности. Жена Баумана Янина пережила события Холокоста и написала пронзительные мемуары о Холокосте (*Winter in the Morning* (Bauman, 1986)). В посвящении к «Актуальности Холокоста» говорится: «Яinine и всем остальным, кто выжил, чтобы рассказать правду».

⁵⁷ Выражение «вызывающий слезы» было использовано для того, чтобы охарактеризовать исторический взгляд на историю еврейского народа, разработанный Сало Бароном. Барон, самый важный из ученых летописцев истории евреев в Соединенных Штатах Америки, был заведующим первой кафедры еврейской истории в Гарварде. Он находился под сильным впечатлением

ление массового уничтожения евреев приобрело драматургическую форму, значимость этого явления практически не подверглась эстетизации, то есть не превратилась в ничем не связанный, нравственно нейтральный символ с функцией развлечения, а не поучения⁵⁸. События Холокоста стали разыгрываться не ради самой драмы, а чтобы получить то, что Марта Нуссбаум однажды описала как «социальная польза сострадания» (Nussbaum, 1992)⁵⁹. Программа переименования Холокоста, его драматизации, превращения его в нечто вещественное и его ритуализации внесла свой вклад в нравственное преобразование (пост)современного (западного) мира. История Холокоста рассказывается снова и снова как реакция не только на эмоциональную потребность, но и на нравственную цель. Персонажи, сюжет и плачевная развязка этой истории превратились в менее привязанную к

от того, что в тот момент казалось полной отменой ассимиляции евреев в период fin-de-siècle. В ответ на рост современного антисемитизма Барон начал заявлять, что средневековый период отношений евреев и людей нееврейского происхождения – долгий отрезок, предшествующий «эмансипации» евреев в эпоху Просвещения и в девятнадцатом столетии – на самом деле, возможно, был для евреев лучше в культурном, политическом, экономическом и даже демографическом отношении, чем период после эмансипации. В послевоенных еврейских исследованиях, не только в Соединенных Штатах Америки, но и в Израиле, позиция Барона часто критиковалась, но, когда прогрессивный нарратив Холокоста уступил место трагическому, вызывающая слезы точка зрения Барона если и не стала общепринятой, то по крайней мере начала намного более положительно оцениваться как часть общего пересмотра последствий Просвещения для современной истории. См. Liberles (1995).

⁵⁸ На это, разумеется, некоторые интеллектуалы жалуются с того самого момента, когда Холокост проник в массовую культуру, от «Дневника Анны Франк» до самых последних фильмов Спилберга. Как я предполагаю ниже, настоящая проблема заключается не в драматизации как таковой, а в выборе драматической формы. Если трагедию или мелодраму заменяет комедия, то «уроки» Холокоста действительно превращаются в банальность.

⁵⁹ Она добавляет, что «призыв к состраданию есть... также призыв к сочувствию».

определенному народу и конкретному отрезку времени и более универсальную драму. Эта драматическая универсализация усилила чуткость современности к социальному злу. Идея драмы травмы, как и любой трагедии, в том, что зло живет внутри каждого из нас и в любом обществе. Если мы все – жертвы и все мы – преступники, то не существует такого зрителя, который мог бы на законных основаниях отстраниться от коллективного страдания, будь то со стороны жертв или преступников.

Это психологическое соотнесение себя с фактом массового уничтожения евреев и символическое расширение его нравственных последствий за пределы непосредственных участников событий способствовало беспрецедентной универсализации политической и моральной ответственности. Таким образом, создание данного символа сакрального-зла в наше время означает, что человеческое воображение расширилось настолько, что смогло впервые в истории человечества опознать, осознать и вынести суждение по поводу тех видов направленного на геноцид массового уничтожения людей, которыми сегодня продолжают заниматься национальные, этнические и идеологические группировки⁶⁰. Такое расширение

⁶⁰ «Трагедия... предоставляет нам подходящие объекты, по отношению к которым мы можем испытать сострадание и страх. Можно сказать, что трагедия тренирует нас или приучает нас к тому, чтобы испытывать сострадание и страх в ответ на события, которые достойны таких эмоций. Поскольку наши эмоции вызваны подходящими обстоятельствами, они также становятся предметом обучения, очищения или прояснения. ... Поскольку добродетель частично состоит в том, чтобы испытывать подходящие эмоциональные реакции на обстоятельства, трагедию можно считать частью этического образования» (Leag, 1992: 318).

Необходимо ли добавить оговорку, что быть «способным» выносить такие этические суждения – это не то же самое, что в действительности их выносить? Культурный сдвиг, о котором я здесь говорю, связан со способностью к действию, которая, конечно, является предпосылкой действия, но не определяет его.

позволило осознать, что отвратительные расовые предубеждения и планы массового истребления не являются чем-то из более ранних, более «примитивных» времен или других, «чужих» мест и не принадлежат людям, чьи ценности мы не разделяем. Из трагического нарратива не следует, что прогресс стал невозможен. Скорее он оказывает целительное воздействие, показывая, что прогресса намного сложнее добиться, чем когда-то полагали люди эпохи модерна. Если мы хотим прогресса, нравственность должна приобрести универсальный характер, не ограниченный привязкой к конкретному месту и времени⁶¹.

Новые социальные процессы

Сегодня большинство живущих на Западе людей с готовностью согласились бы с мнением, что Холокост был трагическим, разрушительным событием в истории человечества. Конечно, он и был, и остается таким событием. Тем не менее одним из подразумеваемых положений моих рассуждений до сих пор было то, что такое восприятие нравственного статуса Холокоста не является естественным отражением этого события самого по себе. Массовое уничтожение евреев сначала должно было разыграться в виде драмы – как трагедия. Некоторые из самых красноречивых и влиятельных выживших жертв Холокоста и толкователей этого события резко, по нравственным соображениям, не соглашались с таким подходом и настаивали на том, что художественной репрезентации нельзя позволить влиять на восприятие

⁶¹ Такое понятие дальнейшей универсализации, конечно, не согласуется с постмодернистской социальной теорией или философией, и в наши намерения не входит утверждать, что оно с ними согласуется.

исторической реальности. В 1978 году Эли Визель подверг Эн-Би-Си суровой критике за показ многосерийного телевизионного фильма «Холокост» и жаловался на то, что «компания превратила онтологически значимое событие в мыльную оперу» и что «это все выдумка». Визель утверждал, что «Холокост выходит за пределы истории», поэтому «его нельзя ни объяснить, ни визуализировать» (Wiesel, 1978:1). Клод Ланцман сказал примерно то же самое по поводу «Списка Шиндлера». Он писал о том, что Холокост «прежде всего уникален тем, что воздвигает вокруг себя кольцо огня», и утверждал, что «художественный вымысел есть преступление» и что «есть вещи, которые не могут быть представлены и которые не следует представлять» (цит. по: Hartman, 1996: 84)⁶².

⁶² Надеюсь, что цель, которую я ставлю в данном разделе, не будет неправильно понята как попытка эстетизировать и вывести за пределы морали бесчеловечное массовое истребление евреев, которое осуществили нацисты. Я пытаюсь очистить от натурализма и таким образом социологизировать наше современное понимание этих кошмарных событий. Ведь, несмотря на их омерзительную сущность, эти события в действительности можно интерпретировать по-разному. Природа этих событий не обуславливает их истолкования. Как заявляет Роберт Браун: «Исторические нарративы еще не обязательно облачают прошедшие события в форму трагедии, и такой вид сюжета – не единственный способ изложения для трагических событий» (Braun, 1994: 82). То, что я предлагаю здесь, – это прозрачное и жутковатое уподобление трагедийного жанра – чьи эмоциональные, моральные и эстетические характеристики изучаются со времен Аристотеля – тому, как мы и другие пришли к пониманию того, чем «на самом деле был» Холокост. Культурсоциология выполняет тот же вид «заклочки в скобки», который Гуссерль предложил для своей новой феноменологии: онтологическая реальность воспринимаемых объектов временно подавляется, чтобы можно было заняться поиском тех субъективных элементов интенциональности актора, которые создают ощущение правдоподобия. То, чем «на самом деле был» Холокост, не является темой настоящего социологического исследования. Мой предмет – социальные процессы, которые позволили событиям, теперь известным под этим названием, по-разному восприниматься в разное время. Напротив, неспециалистом реальность Холокоста должна восприниматься как объективная и абсолютная. Установить и институционализировать моральную ответствен-

Очевидно, что я придерживаюсь совершенно другой точки зрения. До сих пор я реконструировал внутренний порядок культурной структуры, которая позволила осуществиться новой, трагической драматизации. Теперь я хотел бы обратиться к связанным с конкретным историческим моментом социальным процессам, как символическим, так и социально-структурным, которые сделали этот новый порядок привлекательным, а со временем и обязательным. Хотя в основном я рассматриваю Соединенные Штаты Америки, полагаю, что некая версия данного исследования применима и к тем другим западным обществам, которые пытались восстановить либеральный демократический строй после Второй мировой войны⁶³.

ность и моральное действие можно только на таких основаниях. В исторических и литературоведческих исследованиях за последние двадцать лет сформировались глубокие разногласия по поводу уместности тех опирающихся на культуру методов, которые здесь используются. Исследователи, занимающиеся нравственными аспектами Холокоста, например Сол Фридландер, в пух и прах разносят деконструктивные методы нарративистов, таких как Хейден Уайт, за то, что они стерли строго определенную линию между «репрезентацией» (вымыслом) и «реальностью». Фридландер организовал бурную научную конференцию, плодом которой стал совместный том (*Probing the Limits of Representation* (Friedlander, 1992a)). В ходе конференции и в своих книгах он провел аналогию между специалистами по истории культуры, выражающими сомнение в реальности событий, за которым стоит политически мотивированная активность современных итальянских фашистов, и всеми так называемыми ревизионистами, появившимися с тех пор, отрицающими факт массового истребления евреев. Хотя я решительно не согласился бы с критической позицией Фридландера, не приходится сомневаться, что ее появлению способствовало то, как эстетизирующая, развенчивающая манера деконструктивной критики, начиная с Ницше, стремилась представить себя в виде замены, а не ограничения традиционной политической и нравственной критики рационалистической традиции. Я же, напротив, пытаюсь показать, что необходимо сочетание эстетического и критического подходов.

⁶³ Случай каждого народа, конечно же, отличается от других, и истории Франции, Соединенного Королевства, Италии и стран Скандинавии существенным образом отличались бы от этого рассказа. Тем не менее, как замечает Дэн Дайнер, по-

Ранее было показано, как борьба с антисемитизмом стала одним из основных средств, с помощью которых прогрессивный нарратив искупал страдания тех, кто был принесен в жертву войне со злодеяниями нацистов. Борьба с антисемитизмом, конечно же, не представляла собой единственный способ искупления; Америке и ее победоносным союзникам предстояло создать целый новый мир. В то же время борьба с антисемитизмом имела особенную важность. Нацизм понимался как абсолютное зло не только из-за своего общего стремления к не считающемуся с нормами приличия господству, но и из-за попыток придать такому насилию законный характер в соответствии с принципами расового предубеждения и примордиальности. Так как еврейский народ был, несомненно, самой явной мишенью принципа примордиальности, логика образования символов требовала, чтобы антинацизм был анти-антисемитизмом⁶⁴.

скольку «Холокост все больше превращается в универсальный нравственный образ в сфере политического и исторического дискурса», «воздействие этой катастрофы ощущается в различных европейских культурах, при всей несоизмеримости их исторических наследий, [и] даже в сфере коллективных... идентичностей» (Diner, 2000: 218). Как я отметил во введении, у не-западных стран, даже демократических, имеются свои собственные травмы, с которыми им нужно справляться.

⁶⁴ В сущности, я полагаю, что именно из-за того, что евреи имели центральное символическое значение для прогрессивного нарратива, так относительно мало внимания уделялось столь же аморальной и бессовестной нацистской политике уничтожения других групп лиц, например, поляков, гомосексуалистов, цыган и людей с ограниченными физическими или психическими возможностями. Некоторые отчаявшиеся представители этих угнетавшихся в правах групп – иногда по веским причинам, иногда по причинам антисемитского характера – приписывали это отсутствие внимания экономическому и политическому влиянию евреев в Соединенных Штатах Америки. В данном исследовании, однако же, утверждается, что непосредственной и действительной причиной концентрации внимания именно на евреях является логика культуры. Разумеется, эта логика

также поддерживается геополитическими и экономическими силами, но подобные соображения скорее применимы к влиятельности и положению Соединенных Штатов Америки в послевоенном мировом порядке, чем к положению евреев в Соединенных Штатах Америки.

Как было показано, тот факт, что преступления нацистов осмыслились в сосредоточенном на антисемитизме ключе, был связан не с фактической влиятельностью евреев в Соединенных Штатах Америки, а с центральным значением, которое «евреи» имели в прогрессивном воображении американцев. Более того, и в дальнейшем только благодаря переосмыслению в воображении темы евреев стало возможным устранение политических и экономических ограничений таким образом, что это постепенно позволило евреям приобрести влияние в господствующих американских институтах. Более того, как будет продемонстрировано ниже, по мере того как ослаблялась власть Америки, так же снижалась и исключительность внимания к евреям как к уникальному типу жертв Холокоста. Как я покажу ниже, это говорит о том, что текущая «вездесущность» символа Холокоста больше связана с «расширением круга жертв», чем с сосредоточенностью исключительно на страданиях еврейского народа.

Самый свежий образец исследования этой тенденциозной сосредоточенности на «еврейском влиянии» как на ключевом объяснении того, почему история Холокоста подается именно таким, а не другим образом, — это книга Питера Новика (*The Holocaust in American Life* (Novick, 1999)). Если применять категории классической социологической теории, то можно сказать, что Новик предлагает инструментально ориентированное объяснение с позиции «статусные группы» à la Вебер, в противоположность более культурно-ориентированному позднейдюркгеймскому подходу, который применяется в настоящем исследовании. Новик утверждает, что Холокост приобрел центральное значение в современной истории вследствие того, что он приобрел центральное значение для Америки, и что он приобрел центральное значение для Америки вследствие того, что он приобрел центральное значение для еврейского сообщества Америки, и что он приобрел центральное значение для евреев вследствие того, что он приобрел центральное значение для честолюбивых замыслов еврейских организаций, которые имели центральное значение для всех видов средств массовой информации (207). Еврейские организации поначалу стали всячески привлекать внимание к Холокосту, потому что хотели «поддерживать еврейское национальное самосознание, особенно среди ассимилирующихся и вступающих в смешанные браки молодых поколений» (186), и поддерживать «статус жертвы» еврейского народа посредством того, что Новик считает жульничеством с политической национального самосознания в восьмидесятые, — «евреи намеревались постоянно удерживать при себе все золотые медали в Олимпиаде Жертв Холокоста» (185). Хотя Новик и признает, что здесь «невозможно отделить непрозрачное от сознательного» (152), он подчеркивает «стратегические расчеты» (152) еврейских организаций, побуждавшие их привлекать внимание к Холокосту в ответ на «рыночные факторы» (187). Настоящее исследование существенно отличается от теории Новика. В то время как Новик описывает процесс конкретизации Холокоста — то, что он оказался в плену еврейской по-

литики национального самосознания, — я описываю процесс универсализации. Там, где Новик говорит о национализации, я вижу интернационализацию. Там, где он выражает скептическое отношение к способности «Холокоста» к метафорическому переносу, я описываю процесс как раз такого метафорического соединения как важнейшее условие социального процесса нравственной вовлеченности. С точки зрения социологической теории, задача не в том, чтобы опровергнуть значимость статусных групп. Как разъяснил Вебер в своей социологии религии, такие группы необходимо рассматривать не как создателей интереса как такового, а как «группы носителей». Все широкие культурные течения поддерживаются определенными материальными и идеальными интересами, формулируются ими и находят в них свое прибежище. Иными словами, даже идеальные интересы представлены группами, в данном случае статусными группами, а не классами. Но, как подчеркивал Вебер, идеальные и материальные интересы можно преследовать только вдоль «маршрутов», проложенных более крупными культурными идеями.

Это понимание связи между данными элементами конструкции Холокоста гораздо точнее выражено в книге Эдварда Т. Линенталь (*Preserving Memory: The Struggle to Create the Holocaust Museum* (1995)). Линенталь тщательно и убедительно фиксирует роль интересов статусных групп в занявшем пятнадцать лет процессе создания Мемориального музея Холокоста в Вашингтоне, округ Колумбия. Он в то же время показывает, что отдельные участники этого процесса находились под сильным воздействием более широких культурных контекстов символизации Холокоста. Например, президент Картер изначально выдвинул идею создания такого музея отчасти по политическим мотивам — чтобы задобрить основных избирателей демократов, евреев, так как он в то время делал беспрецедентные уступки палестинцам в ходе дипломатических конфликтов на Ближнем Востоке (17-28). Однако же, когда советник Картера Стюарт Айзенштат впервые представил президенту письменное предложение в апреле 1978 года, он указал на огромную популярность недавно показанного по Эн-Би-Си многосерийного телевизионного фильма «Холокост». Говоря о более широком контексте, в котором Холокост уже подвергался универсализации, Айзенштат также предупредил президента о том, что другие американские города и другие народы уже занимаются постройкой мемориалов Холокоста, возможных будущих конкурентов. Однако даже Линенталь иногда упускает из виду более широкий контекст. Когда, например, этот исследователь описывает придирчивые споры по поводу репрезентации жертв нееврейского происхождения, он говорит о «тех, кто стоял за то, что память о Холокосте принадлежит евреям» (39) — провокационное выражение, вызывающее в памяти тот вид редукционистской, опирающейся на понятие статусной группы интерпретации стратегических мотивов, к которой прибегает Новик. Как показано в настоящем очерке, Холокост в качестве универсализирующего символа страданий человека был в некоем фундаментальном смысле неразрывно связан с евреями, так как этот символ был сконструирован непосредственно в связи с массовым истреблением еврейского народа. Это был не вопрос того, кому принадлежит Холокост, а вопрос конструирования нарратива и глу-

Как уже предполагалось ранее, риторика и политика анти-антисемитизма не требовала, чтобы американцы нееврейского происхождения решительно соотносили себя с евреями, так же как и роль, которую Холокост играл в послевоенном

боку переживаемой социальной драмы, которая закрепились в окончательной форме задолго до того, как начались споры по поводу ее репрезентации в музее. Под воздействием более раннего прогрессивного нарратива массового истребления евреев нацистами американцы нееврейского происхождения дали евреям честь главного места в этих событиях и в результате существенно изменили и свое отношение к ним, и характер своих социальных связей с ними. Конфликты, о которых рассказывает Линенталь, произошли много позже окончательного закрепления за евреями центрального положения. Эти конфликты были связаны с определением положения уже окончательно закрепившегося символа, нарратив которого к тому времени был уже переоформлен в трагическом ключе. «Холокост», переполнившийся злом и получивший универсальный смысл, уже никак не мог «принадлежать» какой бы то ни было отдельной социальной группе или отдельному народу. Проект Мемориального музея Холокоста смог получить всеобщую поддержку именно потому, что этот символ зла приобрел чрезвычайно обобщенный характер, так что и другие группы нееврейского происхождения могли связывать с ним и переосмысливать свои собственные истории угнетения таким образом, чтобы дополнительно подчеркнуть справедливость своих целей, и фактически уже делали это. См. нижеследующее обсуждение метонимии, аналогии и законодательной сферы.

Книга Нормана Финкельштейна (*The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering* (2000)) предлагает даже более тенденциозную и, несомненно, более возмущительную трактовку центрального значения Холокоста, чем у Новика, представляя собой в некотором смысле длинную и весьма воинственную сноску к написанной раньше и более академичной книге Новика. Финкельштейна вовсе не беспокоит неопределенность мотивов, он открыто заявляет, что сосредоточенность евреев на Холокосте, возникшая в конце шестидесятих годов, была «уловкой с целью придать незаконный характер любой критике в отношении евреев» (37). Усиливающиеся закрепление Холокоста как метафоры зла вызывает у Финкельштейна только насмешку и критикуется им как разновидность идеологической лжи (*ideology-critique*): «Аномальный характер устроенного нацистами холокоста проистекает не из самого события, а из выросшей вокруг него индустрии его эксплуатации... «Холокост» есть идеологическая репрезентация устроенного нацистами холокоста. Как большинство идеологий, она, пускай даже незначительно, связана с реальностью... Ее основные догмы поддерживают значимые политические и классовые интересы. В сущности, Холокост оказался незаменимым идеологическим оружием» (150-1).

прогрессивном нарративе, не зависела от чувства соотнесения с самими изможденными и покрытыми грязью выжившими узниками концентрационных лагерей. Однако оформление нарратива Холокоста в трагическом ключе действительно зависело от того, произойдет ли именно такое соотнесение. Для данного соотнесения понадобилось много времени, и оно зависело от ряда факторов, не связанных с общественным мнением и изменениями в культуре⁶⁵. Тем не менее, вдобавок к таким социально-структурным факторам, на него, несомненно, влиял тот факт, что в ранние «прогрессивные» послевоенные годы культурный язык и организационный аппарат антисемитизма в действительности были атакованы и разрушены, и то, что впервые в истории Америки евреи стали казаться большинству американцев-христиан не такими уж не похожими на всех остальных.

По мере окончательного закрепления трагического нарратива драма Холокоста для все большего числа американцев, а также для значительной части европейцев стала самой широко понимаемой и вызывающей наибольшее эмоциональное вовлечение травмой двадцатого столетия. Эти чрезвычайно патетические события, которые когда-то воспринимались как травмирующие только жертвами-евреями, приобрели обобщенный и универсальный характер. Их репрезентация теперь от-

⁶⁵ Хайзм (1984) справедливо отмечает, что соотнесению людей не-еврейского происхождения с евреями также способствовал ряд факторов, включавших в себя то, что можно назвать «модернизацией» еврейского населения Америки, – возрастающие уровни урбанизации и образования и увеличение доли работников умственного труда. Однако основополагающую роль играли и другие, более специфически культурные процессы.

сылала не к событиям, происходившим в определенных времени и месте, а к травме, которая стала символом и образом человеческого страдания как такового. Ужасающая травма евреев стала травмой всего человечества⁶⁶.

Производство новых социальных драм

Как был приобретен этот обобщенный и универсализированный статус? Социальные нарративы не создаются какой-то невидимой рукой истории. Они также не появляются вдруг. Новая драма травмы появлялась по частям и кусочкам. Это был вопрос той или иной истории, той или иной сцены из того фильма или этой книги, этой серии телевизионного фильма или той театральной постановки, или этой фотографии, зафиксировавшей момент муки и страдания. Каждый из этих мимолетных взглядов на то, что Мейер Левин в апреле 1945 года назвал «самим пульсирующим нутром злого сердца», добавил некоторые детали к созданию этой новой восприимчивости, которая подчеркивала страдание, беспомощность и мрачную неизбежность и которая в своей совокупности и со временем придала массовому уничтожению евреев вид самого трагического события в западной истории. Целью настоящего обсуждения не является представить нечто, хотя бы приближающееся к плотному описанию этого процесса символической реконструкции; цель только в том, чтобы обозначить ориентиры на этом но-

⁶⁶ Согласно проводившемуся в 1990 году опросу, когда американцам представляли список хорошо известных катастрофических событий, явное большинство заявили, что Холокост «был самой ужасной трагедией в истории» (цит. по: Novick, 1999: 232. Курсив автора.).

вом маршруте и на изменяющемся «ландшафте» вокруг него.

Олицетворение травмы и ее жертв

В ходе конструирования и распространения трагического нарратива Холокоста имело место несколько настоящих инсценировок – в книгах, фильмах, пьесах и телепередачах, – которые играли чрезвычайно важные роли. Первоначально предназначенные для американской аудитории, они затем распространились по всему миру, с ними познакомились десятки, а возможно, и сотни миллионов людей, их без конца обсуждали как претендующие на высокий интеллектуальный уровень зрители и читатели, так и те, что на него не претендовали, а также те, кто находился посередине. В настоящем контексте самым важным аспектом этих постановок кажется то, что их воздействие достигалось за счет индивидуализации травмы и ее персонажей. Такая индивидуализация вписывала драму травмы в «домашний» контекст. Не стремясь описывать события в широком историческом масштабе, не стремясь сосредоточиться на невероятных лидерах-исполнителях, массовых движениях, больших скоплениях людей и идеологиях, эти постановки описывали события в контексте маленьких групп, семей и друзей, родителей и детей, братьев и сестер. Благодаря этому жертвы травмы превратились в рядовых мужчин и женщин, в обыкновенных детей и родителей.

Прототипом этого индивидуализирующего жанра стал знаменитый «Дневник» Анны Франк. Впервые опубликованные в Голландии в 1947

году⁶⁷, эти отредактированные записи вышли на английском языке в 1952 году. Они легли в основу получившей в 1955 году Пулитцеровскую премию бродвейской постановки и чрезвычайно одобрительно встреченной и столь же популярной, но неизмеримо более влиятельной голливудской ленты 1959 года. Эта коллективная репрезентация началась в Европе в виде дневника, который вела одна юная голландская девушка, скрывающаяся в убежище от нацистов, и развилась, пройдя через фазу американизации, в универсальный символ страдания и преодоления. Такое причудливое превращение стало возможным в первую очередь именно потому, что в записях в дневнике Анны меньше внимания уделялось внешним событиям – войне и Холокосту, – от которых она была в большой степени отрезана, чем ее внутреннему психологическому смятению и человеческим взаимоотношениям среди тех, кто разделял ее заточение. Отец Анны, Отто Франк, единственный член семьи, выживший в лагерях, руководил процессом публикации и инсценировок дневников своей дочери, и он очень четко понимал связь между сосредоточенностью Анны на своей частной жизни и потенциально универсализирующей привлекательностью «Дневника». В переписке с Мейером Шапиро, потенциальным автором пьесы, настаивавшим,

⁶⁷ Трагический и интимный характер «Дневника Анны Франк», противопоставлявший его «прогрессивному нарративу» раннего послевоенного периода, поначалу осложнил поиски издательства.

«Квериод», литературное издательство в Амстердаме, отклонило рукопись «Het Achterhuis» («Убежище») по причине того, что «в 1947 году было очевидно, что война и все, с ней связанное, окончательно умерло. ... Люди не желали вновь погружаться в темноту, едва лишь закончился ужас и были изгнаны тревоги этой беспросветной ночи. Они хотели уделять все свое внимание наступающему новому дню» (Strengbold, 1988: 337).

напротив, на специфически еврейском характере воспоминаний Анны, Отто Франк отвечал ему, что «в том, что касается еврейского аспекта дневника, то вы правы, я не разделяю вашего мнения по этому поводу. ... Я всегда говорил, что книга Анны – это не книга о войне. Война составляет ее фон. Это также и не книга о евреях, хотя еврейская среда, чувства и окружения составляют ее фон. ... Эту книгу больше читают и понимают люди нееврейского происхождения, чем еврейские круги. Так что не делайте из нее еврейскую пьесу» (цит. по: Doneson, 1987: 152)⁶⁸. Когда наконец были выбраны драматурги, которые должны были написать пьесу по «Дневнику» – Фрэнсис Гудрич и Альберт Хэккетт, – Франк раскритиковал их черновые варианты на похожих основаниях.

«Прочитав тысячи рецензий и сотни личных писем о книге Анны из разных стран мира, я знаю, что в ней производит впечатление на людей, и пьеса должна передать их впечатления публике. Молодые люди очень часто соотносят себя с Анной в своей борьбе во время взросления, а проблемы отношений [между] матерью и дочерью существуют во всем мире. Эти аспекты и роман с Петером привлекают молодых людей, в то время как родители, учителя и психологи узнают что-то новое о скрытых чувствах молодого поколения. Когда я обсуждал книгу с миссис [Элеонорой] Рузвельт,

⁶⁸ В выполненной Джудит Доунсон весьма полезной исторической реконструкции процесса постановки «Дневника» также подчеркивается внимание к деталям личного характера. Однако, как и многие другие авторы (например, Rosenfeld, 1995), исследовательница заявляет, что такой акцент разрушает трагический посыл Холокоста, а не придает ему обобщенный характер. В этом она сходится с увеличивающейся группой тех, кто ругает «американизацию» Холокоста, – интерпретация, с которой, как уже говорилось, мой подход решительно не совпадает.

она решительно посоветовала мне разрешить постановку пьесы и фильма, потому что только тогда мы смогли бы обратиться к массам и повлиять на них через миссию этой книги, которую она видела в желании Анны трудиться для человечества, достичь чего-то стоящего даже после своей смерти, в ее отвращении к войне и дискриминации» (цит. по: Doneson, 1987: 153).

Желание поспособствовать соотнесению с жертвами и нравственному расширению побудило драматургов перевести на английский язык чрезвычайно важную для книги песню, которую поют на праздник Хануки. В более ранней, книжной версии песня пелась и публиковалась в оригинале, на иврите. Драматурги объяснили причины своего решения в письме к Франку. Оставить песню в оригинале, на иврите, писали они, «означало бы развести порознь персонажей пьесы и людей, которые смотрят на них... Ведь большинство зрителей – не евреи. А то, к чему мы стремились, ради чего усердно работали, за что боролись на протяжении всей пьесы, – это заставить зрителей понять персонажей и соотнести себя с ними... превратить их в одно целое... что заставит их почувствовать, “что, если бы не милость божья, это мог бы быть я”» (цит. по: Doneson, 1987: 154).

Франк согласился, подтвердив, что его «позиция состоит в том, чтобы донести идею Анны до как можно большего числа людей, даже если и найдутся те, кто сочтет это святотатством» с религиозной точки зрения (цит. по: Doneson, 1987: 154). Годы спустя, после беспрецедентного успеха и театральной постановки, и фильма драматурги продолжали обосновывать свое решение отказать-

ся от иврита в драматургических терминах облегчения психологического соотнесения зрителей с персонажами и символического расширения.

«То, на что мы все надеялись, о чем молились и за достижение чего мы глубоко благодарны, это соотнесение зрителями себя с людьми, вынужденными скрываться. Они воспринимаются не как некие чужаки, но как такие же люди, как зрители, ввергнутые в эту ужасную ситуацию. Вместе с ними зрители переживают лишения, ужас, моменты нежности, подъема и невероятного мужества» (цит. по: Doneson, 1987: 155).

На протяжении шестидесятих годов трагическая история Анны Франк заложила основу для крупномасштабного соотнесения с жертвой и символического расширения. В 1995 году директор отдела еврейских исследований в Университете штата Индиана сообщал, что

«Дневник молодой девушки»... читают повсеместно в американских школах, и американские подростки также регулярно смотрят его сценическую версию и фильм по книге. Учителя предлагают им соотнести себя с Анной Франк и писать рассказы, очерки и стихотворения о ней. Некоторые даже считают ее своего рода святой и молятся ей. В раннем отрочестве многие американские девочки видят ее историю как свою историю, а ее судьбу как неким образом связанную с их судьбой» (Rosenfeld, 1995: 37).

Символическое превращение, вызванное «Дневником Анны Франк», установило драматические параметры и подготовило сцену для целого потока книг, телевизионных показов и фильмов, которые в последующие десятилетия закрепили факт мас-

сового истребления евреев в качестве главного эпизода трагического, а не прогрессивного нарратива. По мере институционализации этого нового жанра репрезентация нацизма и Второй мировой войны все меньше и меньше сосредоточивалась на исторических акторах, которые считались главными прежде. В 1953 году в получившем восторженный прием фильме Билли Уайлдера «Лагерь для военнопленных № 17» (*Stalag 17*) было показано изнурительное бедственное положение американских солдат в немецких лагерях для военнопленных. Евреи даже не упоминались (Shapiro, 1992: 4). В начале шестидесятых годов в весьма популярном вечернем телевизионном сериале «Герои Хогана» (*Hogan's Heroes*) также показывались американские солдаты в нацистской тюрьме. О «евреях» здесь тоже не упоминалось. В сущности, лагерь для военнопленных появлялся здесь как сцена для комедии, где в сатирическом ключе изображались злоключения, случавшиеся в результате повседневного общения американцев с охранниками-нацистами, и где последние часто выглядели удивительными, доброжелательными болванами. К концу шестидесятых годов ни комедия, ни романтическая мелодрама уже не были такими жанрами, обращение которых к этому более раннему историческому периоду могло быть спокойно воспринято зрителями. Точно так же ни в какой инсценировке невозможно было миновать того, что к тому времени было признано главным историческим актором этого периода, а именно находившихся в концентрационных лагерях евреев⁶⁹.

⁶⁹ Это столкновение жанров проявилось в бурной полемике внутри Германии, разразившейся в ответ на решение новой немец-

Такой переход закрепился в западной массовой культуре благодаря многосерийному телевизионному фильму «Холокост», чисто семейной драме, которая последовательно показывалась в эфире массовой американской аудитории по вечерам в апреле 1978 года. Эта постановка из четырех частей продолжительностью девять с половиной часов, которую посмотрели сто миллионов американцев, представляла в лицах ужасные и хорошо известные характерные приметы Третьего рейха, проследив десять лет жизни двух вымышленных семей, семьи ассимилировавшихся евреев и семьи высокопоставленного офицера СС.

Когда позднее эта чрезвычайно патетическая постановка был показана рекордному числу зрителей в Германии, она вновь привлекла исключительное внимание публики, на этот раз с даже большим эффектом катарсиса⁷⁰. Немецкие критики, телекомментаторы и большое число простых зрителей не могли оторваться от того, что немецкие телекомментаторы описывали как «самый спорный фильм всех времен» и как «фильм, который перевернул мир». Во время и после показа фильма в Германии, предваренного тщательной подготовкой общественности и сопровождавшегося активными частными и публичными обсуждениями, немецкие социологи проводили опросы общественного мнения и интервью, чтобы отследить его необыкновенное воздействие. Они обнаружили, что произошедший благодаря фильму сдвиг в общественном мнении остановил нарождавшееся

кой кабельной компании показать старые эпизоды «Героев Хогана» в 1995 году.

⁷⁰ См. пространное социологическое обсуждение в: Zielinski (1986), из которого выросло данное обсуждение.

ся движение «возрождения Гитлера» и подавил давно звучавшие требования отдельных групп соблюдать «баланс» в репрезентации массового истребления евреев. После этого сериала в немецком массовом и научном обсуждении нейтрализующие термины вроде «Окончательного решения» уступили место англоязычному термину «Холокост», а Рейхстаг отменил срок исковой давности для тех нацистов, которые участвовали в том, что теперь считалось не военными преступлениями, а преступлениями против человечности. Драма травмы, таким образом, продолжила производить свой универсализирующий эффект⁷¹.

⁷¹ Именно после этого закрепившего Холокост события некоторые интеллектуалы, которые больше всего были связаны с привлечением внимания публики к Холокосту, начали критиковать его превращение в массовую коллективную репрезентацию. Эли Визель выступил со своим знаменитым заявлением (цитирувшимся ранее) о том, что онтологическая природа связанного с Холокостом зла делает невозможной его драматизацию. Таким образом, Визель жаловался на то, что драматизация украла Холокост у тех, кто в действительности от него пострадал, и описывал телефильм как «оскорбление для тех, кто погиб, и для тех, кто выжил» (цит. по: Mogrow, 1978). Такая критика только усилилась в ответ на последовавший поток фильмов и телевизионных постановок. Например, в книге Джудит Миллер (*One, by One, by One: Facing the Holocaust*) яростно критикуется присвоение первоначального события культурой средств массовой информации – «индустрией Холокоста» (Miller, 1990: 232). Миллер не рассматривала широкое распространение переживания событий через средства массовой информации как способ универсализации, а скорее сетовала на конкретизацию Холокоста через его «американизацию», предположительно потому, что именно в Соединенных Штатах Америки создавалась большая часть этих продуктов средств массовой информации: «Самый ужасный геноцид Европы превращается в американскую разновидность китча».

Помимо рефлекторного антиамериканизма, который продолжает влиять на критическую оценку «индустрии Холокоста» все эти годы, такая точка зрения также отражает неприятие массовой культуры и отсутствие герменевтического слуха, характерное для подхода к смыслу с позиции «индустрии культуры» Франкфуртской школы. (См. Docker [1994] для ознакомления с мощной постмодернистской критикой по данной теме). Нападки такого рода находятся вне процессов понимания массовой культуры. Вместо истолкования смысла они выносят нравственные приговоры: «Данная вульгаризация есть новая форма историче-

Расширение круга преступников

Процессу олицетворения, который расширял масштаб соотнесения с жертвами трагедии, соответствовало развитие нового понимания преступников, устроивших Холокост, в рамках которого эти преступники вышли из границ конкретных исторических времени и места и стали универсальными персонажами, которым члены самых разнообразных групп не могли посочувствовать, но с которыми они были способны соотнести себя.

ского развлечения... В таких обществах, как американское, где длительность внимания публики измеряется в секундах и минутах, а не в годах и десятилетиях, где сентиментальность заменяет проникновение в суть и сочувствие, эта вульгаризация представляет существенную угрозу достойному сохранению памяти» (Miller, 1990: 232). Такие сетования говорят о совершенно неправильном понимании культурных процессов вообще и культурной травмы в частности. (См. ниже следующее обсуждение «дилеммы уникальности».)

Хотя такие жалобы сторонников левых взглядов выражаются с хорошими намерениями, показательно, что используемые в них аргументы «против превращения в предмет потребления» (*anti-commodification*) довольно близко пересекаются с консервативными, иногда антисемитскими высказываниями, к которым прибегали немецкие консерваторы в своих попытках предотвратить показ многосерийного телевизионного фильма «Холокост» в Германии. Франц Йозеф Штраусс, придерживающийся правых, националистических взглядов лидер христианских демократов Баварии, назвал сериал «операцией по сколачиванию легких денег». Те люди в руководстве немецких телеканалов, которые были против выхода фильма в эфир, осуждали его как «культурный продукт... не соответствующий памяти жертв». «Шпигель» бранился по поводу изображения «истребления евреев в виде мыльной оперы... предназначенного на продажу фильма ужасов... импортированной дешевки ... геноцида, опущенного до уровня «Бонанцы», с музыкой, которая больше подходит «Истории любви». После того как фильм был показан по телевидению и его огромное воздействие стало очевидным, один немецкий журналист приписал его эффект тому, что в постановке делался акцент на частной жизни: «Ни в одном другом фильме крестный путь евреев, ведущий к газовым камерам, еще не показывался так живо... Только после и вследствие фильма «Холокост» большая часть нашего народа узнала, что скрывается за ужасной и бессодержательной формулой «Окончательное решение еврейского вопроса». Она знает об этом, потому что у американского режиссера хватило смелости порвать со сковывающей догмой... гласившей, что массовое истребление народа нельзя представлять в художественной форме» (цит. по: Herf, 1986: 214, 217).

Событием, сыгравшим решающую роль в таком пересмотре, несомненно, был процесс Адольфа Эйхмана в Иерусалиме в 1961 году. Он стал персонифицированной и единичной репрезентацией истребления евреев нацистами, принесенной в настоящее из отвлеченных туманностей исторического времени, репрезентацией, которую призывали к ответу, после того как Эйхман был пойман службами безопасности Израиля в ходе дерзкой незаконной миссии, совсем как в шпионском романе или научной фантастике. Процесс исключительно широко освещался прессой в Соединенных Штатах Америки. Тем летом Гэллап провел серию подробных интервью с пятьюстами произвольно отобранными жителями города Окленда в Калифорнии и обнаружил, что восемьдесят четыре процента опрошенных удовлетворяют минимальным критериям информированности об этом географически отдаленном событии, что было поразительной цифрой, учитывая безразличие американцев к внешним делам (Lipstadt, 1996: 212, п. 54). В следующем году об Эйхмане и его процессе было опубликовано по меньшей мере семь книг (1996).

Процесс, являвшийся первой юридической очной ставкой с Холокостом после Нюрнберга, был срежиссирован Израилем не для того, чтобы уйти от первоначальных событий, обобщив их, а для того, чтобы вернуться к ним. По выражению премьер-министра Давида Бен-Гуриона, процесс должен был дать «поколениям, которые родились и получили образование в Израиле после Холокоста... возможность ознакомиться с подробностями этой трагедии, о которой они так мало знают»

(Braun, 1994: 183). Уроки надлежало извлечь из историй определенных мест и определенных народов, Германии, нацистов, Израиля и евреев, и они указывали на них же – говоря словами Бен-Гуриона, на «измерения трагедии, которую пережили наши люди» (Lipstadt, 1996: 213. Курсив мой. – Дж. А.). Однако к тому времени, как процесс Эйхмана завершился, он парадоксальным образом спровоцировал масштабную универсализацию злодеяний нацистов, которая лучше всего передана в крайне противоречивом утверждении Ханны Арендт о том, что этот процесс вынудил людей осознать «банальность зла». Такое описание вины нацистов приобрело большое влияние, несмотря даже на то, что с ним резко и ожесточенно спорили как евреи, так и люди нееврейского происхождения. Ведь в качестве банально злого субъекта Эйхман мог стать «рядовым человеком». Арендт и сама всегда хотела подчеркнуть именно эту мысль. В своих самых ранних реакциях на истребление евреев нацистами она выразила свой ужас и изумление перед абсолютной бесчеловечностью нацистов. Наставник и друг Арендт Карл Ясперс упрекал ее за это, предостерегая против превращения нацистов в «монстров» и «сверхлюдей». Такое превращение, предупреждал Ясперс, просто укрепило бы грандиозные ницшеанские фантазии нацистов, а также сняло бы ответственность со всех остальных⁷². Благодаря исключительному влиянию Арендт стало казаться, что злодеи травмы не так уж и отличаются от прочих⁷³. Процесс и его по-

⁷² См. переписку Арендт и Ясперса по этим вопросам и penetrating analysis Ричарда Дж. Бернстайна (*Hannah Arendt and the Jewish Question* (1996)).

⁷³ «Поимка Эйхмана и его процесс, а также возникшие в последующие годы споры по поводу книги Ханны Арендт "Эйхман

следствия постепенно оформились таким образом, который сузил некогда огромное расстояние между послевоенной демократической аудиторией и злыми нацистами, соединив их, а не изолировав друг от друга. Эта связь между зрителями и злодеями усилила трагическую драматургию травмы.

В это же время на расширение круга «преступников» влияли и другие силы. Самым показательным примером служит эксперимент Стэнли Милграма, доказавший, что обычные, хорошо образованные студенты высших учебных заведений склонны «просто выполнять приказы» начальствующих над ними специалистов, даже до такой степени, где им пришлось бы подвергать серьезной опасности жизнь невинных людей. Такие данные привели к вызывающим глубокий дискомфорт вопросам о «доброй природе» всех человеческих существ и о способности жить при демократическом режиме любого отдельно взятого человеческого общества. Милграм появился на обложке журнала «Тайм», и «эксперимент Милграма» стал частью фольклора шестидесятых годов. Эксперимент обобщил способность к совершению радикального зла, впервые продемонстрированную нацистами, до уровня всего населения Америки и взаимно усиливающим образом взаимодействовал с символической реконструкцией преступников, начатой анализом Арендт Эйхмана. В одном интервью, ко-

в Иерусалиме» оказались чем-то наподобие пролога к эпохе перехода. В глазах широкой общественности Холокост впервые оформился как особый и обособленный от других процесс, обособленный от преступлений нацистов вообще» (Novick, 1994: 161). Только в результате такого обособления поэт А. Альварес мог сделать свое знаменитое замечание в «Атлантик Мансли» о том, что «хотя все бедствия Второй мировой войны померкли, образ концентрационного лагеря продолжает жить» (цит. по: Zelizer, 1998: 155).

торое Милграм провел с добровольцем после того, как разъяснил ему истинную сущность эксперимента, этот доброволец заметил: «Как сказала моя жена, “Можешь называть себя Эйхманом”» (цит. по: Novick, 1999: 137)⁷⁴.

В течение последовавших десятилетий вслед за этой первой культурной реконструкцией последовали и другие мощные примеры. В 1992 году Кристофер Браунинг опубликовал широко обсуждавшееся историческое этнографическое исследование под названием «Совершенно обычные люди: резервный полицейский батальон 101 и “Окончательное решение” в Польше» (*Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*) (Browning, 1992), в центре внимания которого были повседневные действия и мотивы немцев, которые не были ни профессиональными военными, ни особенными приверженцами идеологии, но которые тем не менее проводили систематические и жестокие еврейские чистки. Когда четыре года спустя Даниэль Гольдхаген опубликовал книгу «Добровольные палачи Гитлера: обычные немцы и Холокост» (*Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*) (Goldhagen, 1996), он хотел переложить вину на (по его словам) беспрецедентный и особенный род антисемитизма, который он называл «уничтожительным», присущий самим немцам. Критическая реакция Браунинга на труд Гольдхагена была основана на историче-

⁷⁴ Новик затем замечает, что «главным образом именно из-за принятия образа Эйхмана, созданного Арендт (и еще из-за Милграма), выражение “простое выполнение приказов” в словаре американцев превратилось из заявления о смягчающих обстоятельствах в убийственное обвинение».

ских доказательствах, но также принижала значение нравственной пристрастности, которая, казалось, подразумевалась идеями Гольдхагена. В сущности, Браунинг связал свои опытные открытия по поводу «обыденности» преступников с необходимостью универсализировать нравственные выводы, следующие из преступлений нацистов, и тем самым вернулся назад к более ранним открытиям Милграма.

«Что позволило нацистам мобилизовать и подчинить остальную часть общества в деле массового истребления европейских евреев? Я полагаю, что тут мы, историки, должны обратиться к разоблачениям социальной психологии – к изучению психологических реакций на социальные ситуации. ... Мы должны спросить, что на самом деле есть человек? Нам придется отказаться от успокаивающих и отстраняющих идей о том, что преступники, ответственные за Холокост, были принципиально отличным от нас видом людей, потому что они были порождениями абсолютно другой культуры» (Browning, 1996: A72)⁷⁵.

В области массовой культуры чрезвычайно успешный фильм Стивена Спилберга «Список Шиндлера» также следует рассматривать в этом ключе. Неочевидным, но несомненным образом фильм освобождает образы преступников от конкретных признаков, демонстрируя возможности того, что «даже немцы» могли быть хорошими⁷⁶.

⁷⁵ Более подробно см. Browning, "Ordinary Germans or Ordinary Men? A Reply to the Critics" в: Berenbaum & Peck (1998: 252-65) и Goldhagen, "Ordinary Men or Ordinary Germans?" в: Berenbaum & Peck (1998: 301-8).

⁷⁶ «Спилберг не показывает, что сделали "немцы", он показывает, что сделали отдельные немцы, и дает нам надежду, что один из них – Шиндлер – станет одним из многих. В отличие от фильма

*Утрата контроля над средствами
производства символов*

Именно в этом контексте трагического превращения – по мере того как индивидуализация драмы выводила соотнесение с участниками событий за пределы собственно круга жертв-евреев и по мере того как ощущение нравственной виновности стало распространяться на существенно большее число людей, чем собственно круг нацистов, – правительство Соединенных Штатов Америки и влиятельные социальные деятели утратили контроль над повествованием истории Холокоста. Когда американское правительство и его союзники победили нацистскую Германию в 1945 году и захватили контроль над стратегическими уликами из лагерей смерти, они тем самым отобрали контроль над процессом репрезентации у нацистов и создали гарантии того, что массовое истребление евреев будет представлено в антинацистском ключе. Что вполне естественно, в рассказывании этой истории бывшие союзники – главным образом Америка, но также Великобритания и Франция – изображали себя как ее нравственные главные герои, отводя себе очистительную роль героических носителей добра. В течение шестидесятих годов западные демократические государства были вынуждены уступить свою позицию главного рассказчика. Однако на этот раз контроль над средствами производства символов перешел из одних рук в другие

“Холокост”, фильм Спилберга рассказывает “правдивую историю”, которая, должно быть, выглядит вдвойне странной. Хотя события в “Списке Шиндлера”, возможно, противоречат представлению о нацистском государстве как об идеальной машине, недостатки и государства, и Шиндлера предоставляют нам парадоксальный выбор – “других нацистов”, немцев, которые делали добро» (Weissberg, 1997: 178. Курсив автора.).

в силу культурных причин в той же степени, что и благодаря силе оружия⁷⁷.

В «решающие годы» с середины шестидесятых до конца семидесятых политический, военный и моральный престиж Соединенных Штатов Америки резко упал. Именно в этот период в глазах десятков миллионов американцев и прочих людей внутреннее и международное сопротивление ведению Америкой войны во Вьетнаме превратило американский народ, а в особенности его правительство и вооруженные силы, в символ не спасительного добра, а апокалипсического зла. Это превращение было усилено и за счет других пробившихся на поверхность ростков «шестидесятых», особенно революционных настроений, порожденных студенческими движениями и движениями черных, борющихся за свои права, внутри Соединенных Штатов Америки и партизанскими движениями за их пределами. Эти проблемы «реального мира» привели к тому, что о Соединенных Штатах Америки стали говорить в терминах, которые до этого времени применялись исключительно к нацистским преступникам, ответственным за Холокост. В соответствии с прогрессивным нарративом, только враг стран антифашистской коалиции во Второй мировой войне

⁷⁷ Под «силой оружия» я имею в виду способность Северного Вьетнама успешно противостоять Соединенным Штатам Америки и Южному Вьетнаму на земле. Дэвид Кайзер (*American Tragedy* (Kaizer, 1999)) показывает, что в чисто военном смысле американские и южновьетнамские силы никогда не участвовали в игре и что на самом деле военная интервенция, невежественно предпринятая Соединенными Штатами Америки, не смогла бы быть успешной без применения ядерного оружия. Если бы Соединенные Штаты Америки не осуществили военную интервенцию во Вьетнам, Америка, возможно, не утратила бы контроль над средствами производства символов и Холокост, возможно, не был бы универсализирован именно таким образом.

мог представлять собой радикальное зло. Однако когда Америка превратилась в «Amerika», напалмовые бомбы стали уподоблять газу, а пылающие джунгли Вьетнама – газовым камерам. Влиятельные интеллектуалы и большая часть образованной западной публики начали считать, что могущественная американская армия, утверждающая, что она ведет «правильную войну» против вьетнамских коммунистов – в соответствии с уроками, которые западные демократические государства извлекли из предшествовавшей борьбы с нацизмом, – совершает геноцид в отношении беспомощных и вызывающих сочувствие жителей Вьетнама. Бертран Рассел и Жан-Поль Сартр создали своего рода альтернативный «военный трибунал», чтобы применить логику Нюрнберга к Соединенным Штатам Америки. Не имеющие оправдания случаи убийства гражданских лиц, такие как резня в Май Лай в 1968 году, изображались не как аномальные происшествия, а как типизации этой новой созданной американцами трагедии⁷⁸.

Процесс физической деконструкции и символической инверсии дополнительно поспособствовал универсализации Холокоста: он позволил применять нравственные критерии, порожденные предыдущими интерпретациями события, менее привязанным к определенному народу и

⁷⁸ О силе этой символической перестановки свидетельствует то, что двадцать лет спустя американский психолог Герберт К. Келман и социолог В. Ли Гамилтон опубликовали исследование «Преступления покорности: к социальной психологии власти и ответственности» (*Crimes of Obedience: Toward a Social Psychology of Authority and Responsibility*) (1989), где развивалась теория «санкционированной резни» и проводились четкие связи между поведением американских войск в Май Лай и поведением немецких нацистов во время Холокоста.

потому менее конкретным образом. Этот переход еще больше расшатал прогрессивный нарратив, в соответствии с которым массовое уничтожение евреев осмыслялось ранее. Ведь способность оставить драму травмы в прошлом и устремиться к будущему зависела от физического и символического существования незапятнанного главного героя, который мог бы обеспечить пережившим Холокост жертвам спасение, приведя их в землю обетованную. «Вьетнам» и «шестидесятые» ослабили мощь главного действующего лица этого прогрессивного нарратива. Результатом стало резкое уменьшение уверенности в том, что новый мировой порядок может быть выстроен вопреки насилию и принуждению; если сами Соединенные Штаты Америки совершают военные преступления, какой шанс остается у современных обществ с демократическим строем хоть когда-нибудь бесповоротно оставить массовое истребление людей в прошлом?

В результате этих фактических и символических событий современные представители исторических врагов нацизма утратили контроль над средствами производства символов. Власть изображать себя как очищенного от скверны главного героя во всемирной борьбе со злом выскользнула из рук американского правительства и из рук патриотических деятелей в целом как раз тогда, когда оформление изначальной травмы драмы сдвинулось от прогресса к трагедии. Способность создавать и производить драму травмы, побуждать к соотносению себя с ее персонажами и направлять ход катарсиса перешла и к другим народам, к антиправительственным группам и даже к исто-

рическим врагам еврейского народа. Архетипическая драма травмы двадцатого столетия стала еще более обобщенной и более доступной, а критерии моральной ответственности в социальных отношениях, когда-то тесно связанные с американским видением и интересами, стали определяться более беспристрастным, более уравнительным, более самокритичным, короче говоря, более универсалистским образом.

Возможно, самым явным и парадоксальным последствием утраты американским правительством контроля над средствами производства символов было то, что нравственность лидеров Америки во Второй мировой войне стала подвергаться сомнению таким образом, который проводил оскверняющие аналогии с нацизмом⁷⁹. Одним из источников «беспокойства» стало, например, оправдание сброса зажигательных бомб на Дрезден и Токио союзниками. Укрепляющаяся атмосфера релятивизма и пересмотра создала опасность разрушения процессов кодирования, придания смыслового веса и превращения в нарратив, которые раньше обеспечивали очевидное обоснование этим давним событиям, что привели к огромным потерям среди граждан-

⁷⁹ Один недавний пример такой оскверняющей ассоциации был приведен в рецензии «Нью-Йорк Таймс» на сильно разрекламированный показ по телевидению фильма под названием «Нюрнберг».

«Вот в чем основная проблема “Нюрнберга”, амбициозного, снятого с лучшими намерениями двухсерийного фильма Тэ-Эн-Тэ о процессе нацистских военных преступников: “самый хороший” персонаж в фильме – Герман Геринг. Благодаря богатой актерской игре Брайана Кокса Геринг (инициатор создания гестапо, второй человек в окружении Гитлера) предстает в лучшем виде. Он любезен, предан, отважен – и ему достаются лучшие реплики. “Судьями всегда будут победители, а обвиняемыми – побежденные”, – говорит он со знающим видом пресыщенного жизнью человека» (Julie Salamon, “Humanized, but Not Whitewashed, at Nuremberg,” July 14, 2000: B 22).

ского населения. Сходным образом, символическое значение сброса атомных бомб на Хиросиму и Нагасаки подверглось основательному пересмотру, что привело в этом случае к намного более серьезным последствиям. Влиятельные группы представителей западной цивилизации перешли от понимания этих событий как этапов развертывания прогрессивного нарратива к осознанию того, что ядерные бомбардировки были огромными человеческими трагедиями. Молодые поколения американцев даже все больше и больше склонялись к тому, чтобы принять такой взгляд на события, который раньше продвигался исключительно одной Японией, державой в Оси фашизма, против которой предыдущие поколения вели войну. Интерпретация страданий, причиненных ядерными бомбардировками, отделилась от исторических ориентиров времени и места. При таком обобщении те самые события, которые прежде выступали как наиболее яркие моменты прогрессивного нарратива, стали выстраиваться как не имеющие оправдания, как человеческие трагедии, как кровавая расправа с сотнями тысяч невинных и достойных сострадания человеческих существ – одним словом, как типические олицетворения «Холокоста»⁸⁰.

Возможно, самый острый пример того, что произошло после утраты Америкой контроля над историей Холокоста, это то, каким образом была оспорена искупительная роль страны в этих собы-

⁸⁰ В 1995 году Смитсоновский музей в Вашингтоне, округ Колумбия, планировал устроить экспозицию в память победы союзников над Японией и успешного завершения Второй мировой войны. В планах было привлечь особое внимание к самолету, который сбросил атомную бомбу на Хиросиму. Возмущение, с которым публика встретила эти планы, постепенно привело к тому, что выставка так и не состоялась. См. Linenthal (1995).

тиях. Американское и британское правительства военного времени перестали изображаться как главные обвинители преступников-нацистов, как главные обвинители, которые являются главными героями нарратива наряду с самими жертвами; вместо этого их стали обвинять в том, что они несут по крайней мере косвенную ответственность за то, что позволили нацистам выполнить свое жестокое дело. Начиная с семидесятых годов возник устойчивый поток ревизионистских исторических исследований, где утверждалось, что антисемитизм Франклина Рузвельта и Уинстона Черчилля, равно как и американских и британских граждан, помешал им предпринять меры, чтобы остановить массовое уничтожение евреев; ведь они получили подтвержденные данные о планах немцев и их деятельности еще в июне 1942 года⁸¹.

Аналогия между союзниками и преступниками быстро была повсеместно принята в качестве исторического факта. 27 сентября 1979 года, когда Президентская комиссия по Холокосту опубликовала отчет, где рекомендовала создать Музей Холокоста в Америке, она упомянула в качестве одной из основных мотиваций этого предложения то, что такое общественное заведение дало бы американскому народу возможность компенсировать свое прежнее, «катастрофическое», безразличие к бедственному положению евреев (цит. по: Linenthal, 1995: 37). Когда музей со временем был построен, он увековечил перестановку прогрес-

⁸¹ Такие предположения встречаются, например, в: Laqueur (1980) и в: Dawidowicz (1982). Споры исследователей по этому поводу увенчались публикацией книги Дэвида С. Уаймана (*The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust* (Wyman, 1984)).

сивного нарратива в самих экспозициях. Третий этаж музея заполнен чрезвычайно мрачными изображениями лагерей смерти и соединен внутренним переходом с башней, в комнатах которой выставлены подлинные предметы из лагерей. Когда посетители подходят к переходу, посреди образных репрезентаций зла они видят занимающий всю стену снимок Освенцима-Биркенау, сделанный разведкой военно-воздушных сил США 31 мая 1944 года. Текст, сопровождающий фотографию, сообщает посетителям: «Два товарных состава с венгерскими евреями прибыли в Биркенау в этот день; начинался процесс массового уничтожения этих евреев в газовых камерах. Четыре крематория Биркенау видны в верхней части фотографии» (цит. по: Linenthal, 1995: 217). Рядом с фотографией во всю стену располагается то, что главный этнограф проекта музея Эдвард Линенталь назвал «артефактным обвинением в американском безразличии». Это письмо Джона Дж. Макклоя, заместителя военного министра, от 14 августа 1944 года. Согласно тексту письма, Макклой «отклонил просьбу Всемирного еврейского конгресса начать бомбардировку концентрационного лагеря в Освенциме». Отказ объясняется не в контексте физической невозможности это сделать и не в терминах превратностей мировой войны, но как результат нравственной неполноценности. Посетителям сообщается, что военно-воздушные силы США «могли бы начать бомбардировку Освенцима еще в мае 1944 года», ведь американские бомбардировщики «ударили по Буне, заводу по производству синтетического каучука, использовавшему рабский труд, который был расположен

менее чем в пяти милях к востоку от Освенцима-Биркенау». Но, несмотря на наличие физической возможности, отмечается далее в тексте, лагерь смерти «остался нетронутым». Решительное сравнение армий союзников с преступниками-нацистами выражено более чем ясно: «Хотя при бомбардировке Освенцима погибло бы много узников, она остановила бы работу газовых камер и в конечном итоге спасла бы жизни гораздо большего числа людей» (цит. по: Linenthal, 1995: 217-8). Важно подчеркнуть, что такая уверенная реконструкция не есть факт реальной жизни, так же как им не является та система воззрения, которая имела влияние раньше. В сущности, в рамках такой дисциплины, как история Америки, проблема безразличия союзников остается предметом острых дискуссий (цит. по: Linenthal, 1995: 219-24)⁸². Однако на каждом этапе конструирования социального дискурса излагающие факты хроники событий должны быть помещены в символически кодированные и нарративные рамки.

Со временем пересмотр прогрессивного нарратива, который под преступниками понимал исключительно нацистов, привел к расширению круга виновных до других союзных держав и до стран, соблюдавших нейтралитет в конфликтах тех времен, что, возможно, имело даже более глубокие последствия. Шарль де Голль, покоряющий все сердца символ французского сопротивления

⁸² К несчастью, весьма полезные рассуждения Эдварда Линентала подразумевают, что в этом случае, как и в других, существует разделение, возможно, предосудительное с позиций нравственности, между несогласием по поводу эмпирических фактов и подходом к интерпретации. Я склонен полагать, что это две разные площадки для опосредования культурной травмы, и у каждой из этих площадок есть собственная система обоснований.

немецкой оккупации, во время и после войны создал нарратив, очистивший его народ путем описания его сначала как жертвы, а затем как храброго борца с господством нацистов и «чужаками»-коллаборационистами в Виши⁸³. Однако к концу семидесятых годов и в восьмидесятых молодое поколение французских и нефранцузских историков подвергло такое определение сомнению; прежнее правительство республики и даже некоторые из послевоенных социалистических правительств оказались серьезно осквернены, когда были документально подтверждены факты французского сотрудничества с антидемократическим, антисемитским режимом⁸⁴.

После такого перехода то, что народам, которые сохраняли нейтралитет во время тогдашнего конфликта, придется отказаться от контроля над рассказыванием своих собственных историй по крайней мере в театре мнения западной цивилизации, если не на собственной национальной сцене, казалось лишь вопросом времени. Австрия, например, довольно долго изображала себя как беспомощную жертву нацистской Германии. Однако когда Курт Вальдхайм поднялся до поста генерального секретаря Организации Объединенных

⁸³ См., в особенности, блестяще написанную и весьма склонную к мифологизации биографию, созданную Жаном Лакутюром (*De Gaulle: The Rebel 1890-1944* (Lacouture, 1990)). После того как армии союзников, в основном британская и американская, позволили относительно небольшим остаткам французской армии под началом де Голля первыми войти в Париж, в качестве символического жеста, де Голль театрально объявил на вечернем собрании, что Париж «поднялся, чтобы освободить себя», и что он «сумел сделать это собственными руками».

⁸⁴ В этом отношении глубокий выразительный эффект произвели фильм Марселя Офюльса «Скорбь и жалость» (*Le chagrin et la pitié*) и книга американского историка Роберта О. Пакстона (*La France de Vichy*). Для ознакомления с обзором этих произведений см. Hartman ("The Voice of Vichy" (Hartman, 1996: 72-81)).

Наций, вскрылась его тайная связь с режимом Гитлера, и символический статус австрийского народа, связанный с личностью бывшего президента, в результате был публично осквернен⁸⁵. Менее чем десять лет спустя символическое положение Швейцарии подверглось похожему пересмотру. Маленькая республика гордилась своей давней традицией децентрализованной кантонной демократии и доброжелательной, универсализирующей нейтральностью Красного Креста. В середине девяностых годов журналисты и историки представили документальные доказательства того, что правительство Швейцарии во время войны отмывало, в частности, «очищало» золото нацистов. В обмен на золото, похищенное с тел приговоренных к смерти и уже погибших евреев, швейцарские банкиры выдавали нацистским лидерам приемлемую не меченую валюту, которую гораздо легче

⁸⁵ Приняли ли сами австрийцы – или швейцарцы, если на то пошло (см. ниже) – такое свое новое положение в истории Холокоста, не является предметом обсуждения в данном случае, и положительный ответ на этот вопрос явно вызывает сомнения в свете того, что недавно на всеобщих выборах большинство голосов получила Партия свободы, возглавляемая Йоргом Хайдером, который приобрел известность тем, что преуменьшал злодеяния нацистов в отношении евреев. Тем не менее существует значительное число австрийцев, принявших символический переход от жертвы к преступнику. «Лос-Анджелес Таймс» недавно сообщила об австрийском Gedenkdienst, или Программе службы памяти, финансируемой правительством, но организованной частными лицами, в рамках которой молодые люди могут проходить альтернативную службу, выполняя работу волонтера в связанной с Холокостом организации где-либо в мире: «Стажеры бросают вызов традиционному представлению своей страны о ее военном положении жертвы – о том, что Австрия просто пала жертвой нацистской агрессии. На самом деле тысячи австрийцев сотрудничали с нацистами и, вероятно, совершали военные преступления в отношении евреев. ... “Я хочу сказать [людям], что я признаю это, – говорит Цотти, [волонтер Gedenkdienst], – для меня это важно. Это моя страна. Это мои корни. Я хочу представить их в истинном свете”» (July 30, 2000: E3).

было использовать для финансирования военных действий.

Рассказ о том, как действующие лица прогрессивного нарратива нееврейского происхождения были дискредитированы развитием событий в «реальном мире», был бы неполным без упоминания о том, как правительство Израиля, представлявшее собой другое главное действующее лицо в прежней, стоящей на позиции прогресса, истории Холокоста, также оказалось под угрозой символического пересмотра. Подъем палестинских освободительных движений перевернул прогрессивный миф происхождения еврейского народа, поскольку он означал, по крайней мере по мнению либерально настроенных групп, проведение знака равенства между обращением нацистов и евреев с находящимися в подчиненном положении этническими и религиозными группами. Отстаивание своего положения в культуре, конечно же, не прекратилось без борьбы. Когда федеральный канцлер ФРГ Хельмут Шмидт говорил о правах палестинцев, премьер-министр Израиля Менахем Бегин отвечал, что Шмидт, бывший офицером вермахта во время Второй мировой войны, «до последнего момента оставался верным Гитлеру», и настаивал на том, что Организация освобождения Палестины – это «неонацистская организация» (цит. по: Novick, 1994: 161). Эта символическая перестановка в отношении вновь обобщенного и пересмотренного символа Холокоста усугублялась еще и неслучайным соучастием Израиля в резне, последовавшей за вторжением в Ливан, и документальными отчетами о пытках палестинцев и их периодической гибели в израильских тюрьмах.

Холокост как соединяющая метафора

Следствием всех описанных здесь культурных трансформаций и социальных процессов стала универсализация нравственных вопросов, которые порождались феноменом массового уничтожения евреев, и отделение проблем, связанных с систематическим применением насилия в отношении этнических групп, от любой определенной этнической принадлежности или религии, а также гражданства, времени и места. Эти процессы отделения и усиливающегося эмоционального соотнесения с участниками событий тесно переплетены между собой. Если бы Холокост не воспринимался как трагедия, он не привлекал бы к себе такого постоянного, даже навязчивого внимания; а это внимание, в свою очередь, не поощрялось бы, если бы Холокост не трактовался в отрыве от конкретных деталей и в универсальном контексте. И символическое расширение, и эмоциональное соотнесение одинаково необходимы, если аудитории травмы и социальному значению этой травмы предстоит резко возрасти. Я буду называть последствия такого возрастания «преисполненностью злом» (“engorgement of evil”).

Нормы обеспечивают стандарты нравственных суждений. То, что определяется как зло в любой отдельный исторический период, составляет наиболее трансцендентное содержание таких суждений. То, что Кант называл радикальным злом, и то, что я вслед за Дюркгеймом называю сакральным злом, означает нечто, что считается абсолютно необходимым для определения понятия добра «в наше время». Поскольку «Холокост» стал опре-

делением бесчеловечности в наше время, постольку он выполнил основополагающую моральную функцию. Тем не менее «этика после Холокоста» (*“post-Holocaust morality”*)⁸⁶ могла играть такую роль только в социологическом смысле: она стала соединяющей метафорой, которую социальные группы, обладающие неравной степенью власти и законности, применяли к делению происходящих событий на добро и зло в реальном историческом времени. «Холокост» называл самым существенным злом намеренное, систематическое и организованное применение насилия в отношении членов резко осуждаемой группы лиц, определяется ли эта группа происхождением или идеологией. Такая репрезентация не только определяла преступников и их действия как радикальное зло, но также придавала не-актерам оскверняющий статус злодеев. Согласно стандартам этики после Холокоста, противостояние любому Холокосту, независимо от последствий лично для себя и цены этого противостояния, стало нормативным требованием. Ведь в качестве «преступления против человечности» «Холокост» считается угрозой самому дальнейшему существованию человечества. В этом смысле невозможно вообразить себе жертву, которая была бы слишком велика, когда на карту поставлено само человечество⁸⁷.

⁸⁶ Это выражение упоминалось несчетное количество раз за последние тридцать лет, как в теологическом, так и в светском контексте, например, у Вигена Гуроляна (*“Post-Holocaust Political Morality”* (Guroian, 1988)).

⁸⁷ В ходе недавнего опроса общественного мнения от восьмидесяти до девяноста процентов американцев согласились с тем, что из Холокоста следует извлечь такие уроки, как необходимость защищать права меньшинств и не «действовать вслед за всеми остальными». То же число людей согласились также с тем, что «важно, чтобы люди продолжали слышать о Холокосте, чтобы он не произошел снова» (цит. по: Novick, 1999: 232).

Таким образом, несмотря на нравственное содержание такого символа, как Холокост, первичные, первостепенные воздействия этого сакрального-зла не проявляются рассудочным образом. «Радикальное зло» – философский термин, подразумевающий, что нравственное содержание зла можно определить и обсудить рационально. Напротив, «сакральное-зло» – термин социологический, подразумевающий, что определение понятия радикального зла и его применение включает в себя мотивы и отношения, а также институты, которые функционируют скорее как связанные с религиозными институтами, а не с этической доктриной. Чтобы запретное социальное действие получило решительную нравственную оценку, необходимо, чтобы символ этого зла переполнился до предела. Дурнота преисполненного зла переливается через край. Зло размягчается и обретает текучесть: оно капает и сочится и разрушает все, к чему прикасается. Под вывеской трагического нарратива Холокост переполнился до предела и, подтекая, осквернял все, что встречал на своем пути.

Метонимия

Осквернение от соприкосновения со злом заложило основу того, что можно назвать метонимической виной. В рамках прогрессивного нарратива вина за направленные на геноцид массовые убийства была связана с прямой и конкретной ответственностью в юридическом смысле, которая была определена и применена в ходе Нюрнбергского процесса. Она не была просто вопросом «связи» с массовым истреблением. В этой юридической

трактовке любое представление о коллективной ответственности, о вине партии нацистов, правительства Германии и тем более немецкого народа считалось несправедливым, недопустимым. Однако по мере того как Холокост преисполнялся злом и по мере развития «этики после Холокоста» понятие вины не могло больше ограничиваться таким узким определением. Вина теперь проистекала из самого факта близости к событиям, из метонимической связи, если использовать термины семиотики.

Быть виновным в сакральном-зле больше не означало совершить преступление в юридическом смысле. В вину вменялось моральное преступление. Нельзя оправдать вменяемое вам в вину совершение морального преступления, ссылаясь на смягчающие обстоятельства или на то, что вы не принимали в нем прямого участия. Это вопрос осквернения, вины, возникающей в силу существующей связи. Решение проблемы заключается не в рациональной демонстрации невинности, а в ритуальном обелении: в очищении. Перед лицом метонимической связи со злом нужно совершить перформативные действия, а не только использовать рассудочные, когнитивные аргументы. Как говорил Юрген Хабермас, «нравственная совесть Германии», во время знаменитого *Historikerstreit*, спора в среде немецких историков в восьмидесятых годах, все дело в том, чтобы «попытаться изгнать вину», а не прибегать к «пустым фразам» (цит. по: Камре, 1987: 63). Необходимо *свершить* правосудие и *быть* праведностью. Это перформативное очищение осуществляется посредством возврата к прошлому, символического проникно-

вения в трагедию и выстраивания новых отношений с архетипическими персонажами и преступлениями. Хабермас писал, что «только после Освенцима и через него» послевоенная Германия может вновь присоединиться «к политической культуре Запада» (цит. по: Камре, 1987: 63). Взгляд на прошлое – действенный путь к очищению, потому что он обеспечивает возможность катарсиса, хотя, разумеется, и не гарантирует его. Свидетельством того, что катарсис достигнут, служит признание. Если нет ни признания вины, ни искреннего извинения, то можно избежать наказания в юридическом смысле, но символическое и нравственное пятно останется навсегда.

Когда травма Холокоста была драматизирована как трагическое событие в истории человечества, ее переполненность злом вынудила современников возвратиться к первоначальной драме травмы и заново вынести суждения в отношении каждого индивидуума или группы лиц, которые были или могли быть даже отдаленным образом вовлечены в те события. Так было запятнано много репутаций. Список тех некогда почитаемых персонажей, которых «изгнали» за то, что они извиняли направленное против евреев массовое истребление или принимали в нем участие, простирался от таких философов, как Мартин Хайдеггер, до таких литературных деятелей, как Поль де Ман, и таких политических лидеров, как Курт Вальдхайм. В оправданиях, которые выдвигали эти лишившиеся своего блеска люди или их сторонники, никогда не выдвигалось предположение, что Холокост не является воплощенным злом, – самоограничение, которое косвенным образом подтверждает преис-

полненный, сакральный характер травмы. Единственным возможным оправдательным аргументом могло служить то, что обвиняемый на самом деле не имел совершенно никакого отношения к травме.

Более двадцати лет назад Министерство юстиции США создало бюро специальных расследований с единственной целью обнаружить и изгнать не только основных, но и малозначительных фигурантов, тем или иным образом связанных с преступлениями Холокоста. С тех пор отзвук печальных разоблачений в ходе слушаний о депортации слышен буквально в каждой стране на Западе. В ходе таких процессов эмоционально-нормативный императив состоит в том, чтобы отстоять нравственные требования к человечеству. Истории в средствах массовой информации вращаются вокруг проблемы «нормального» – «Как мог кто-то, кто кажется человеком, кто со времен Второй мировой войны был добропорядочным членом (французского, американского, аргентинского) сообщества, каким-либо образом оказаться вовлеченным в то, что сейчас повсеместно считается антигуманным событием?» Вопросам юридического характера часто не уделяется никакого внимания, потому что речь идет об очищении сообщества через изгнание оскверненного объекта⁸⁸. Часто те, кто так

⁸⁸ 20 мая 1999 года газета «Сан-Франциско Кроникл» опубликовала следующую историю, полученную через телеграфное агентство «Лос-Анджелес Таймс»:

«Министерство юстиции вчера возобновило свою долгую юридическую борьбу против Ивана Демьянюка, предположительно охранника в нацистском лагере смерти, с целью лишить вышедшего на пенсию работника автосервиса из Кливленда американского гражданства. Для семидесятидвухлетнего Демьянюка этот процесс – последний в длящемся двадцать два года деле, в котором было много неожиданных поворотов. ... Министерство впервые обвинило Демьянюка в том, что он – «Иван Грозный»,

сильно осквернены, сдаются без борьбы. В ответ на поток недавних открытий относительно присвоенных нацистами предметов еврейского искусства, которые в данный момент принадлежат западным музеям, директора этих музеев просят только предоставить им время на составление каталога отмеченных экспонатов, чтобы подготовить их к моменту, когда их можно будет забрать.

Аналогия

Прямая, метонимическая связь с преступлениями нацистов – самое очевидное последствие зла, сочащегося из преисполненного символа Холокоста, но не самый часто осуществляющийся культурный процесс. Гораздо чаще и гораздо основательнее соединяющая метафора действует через прием аналогии.

В шестидесятых и семидесятых годах связывание по аналогии внесло существенный вклад в основательный пересмотр нравственных трактовок исторических практик обращения с меньшинствами в Соединенных Штатах Америки. Критики

в 1977 году, и четыре года спустя федеральный судья согласился с этим. Демьянюка лишили американского гражданства и в 1986 году выдали Израилю, где израильский суд первой инстанции признал его виновным в преступлениях против человечности и приговорил к смертной казни. Но Верховный суд Израиля пришел к выводу, что есть серьезные сомнения в том, что Демьянюк – «Иван Грозный», охранник [в Треблинке], который резал и пытал своих жертв перед тем, как запустить двигатели, нагнетавшие смертоносный газ в камеры, где было казнено свыше 800 000 мужчин, женщин и детей. ... Демьянюк вернулся к тихой жизни в Кливленде и одержал вторую победу в суде в прошлом году, когда [некий] американский окружной судья, – если процитировать критику государственных обвинителей со стороны комиссии апелляционного суда – объявил, что государственные обвинители действовали «с вопиющим пренебрежением к своим обязанностям по отношению к суду», когда в 1981 году удержали при себе доказательства, которые могли бы помочь адвокатам Демьянюка. ... Министерство юстиции [собирается] вновь начать процесс денатурализации на основании других доказательств» ("U.S. Reopens 22-Year Case against Retiree Accused of Being Nazi Guard": A4).

прежней американской политики и сами представители меньшинств начали проводить аналогии между представителями различных меньшинств – «жертвами» экспансии белых людей в Америке – и евреями – жертвами Холокоста. Такая аналогия была особенно справедливой для представителей коренного индейского населения, которые утверждали, что в отношении них был совершен геноцид. Эта идея пользовалась широкой популярностью и постепенно привела к масштабным усилиям по законодательному исправлению ситуации и денежным выплатам⁸⁹. Еще одним поразительным примером символической перестановки внутри страны был случившийся в семидесятых и восьмидесятых годах коренной пересмотр политики интернирования, проводившейся правительством США в отношении американцев

⁸⁹ В первом выпуске журнала «Холокост и исследования геноцида» была опубликована статья Сины Коль («Ethnocide and Ethnogenesis: A Case Study of the Mississippi Band of Choctaw, a Genocide Avoided» (I [I], 1986: 91-100)). Дэвид Станнард писал после публикации своей книги (*American Holocaust: The Conquest of the New World* (1991)):

«По сравнению с евреями во время Холокоста... некоторые группы понесли большие численные потери убитыми в результате геноцида. Жертвы истребления испанцами коренных жителей Центральной Америки в шестнадцатом столетии исчислялись десятками миллионов. ... Другие группы также понесли большие пропорциональные потери убитыми в результате геноцида, чем евреи при Гитлере. Нацисты убили от шестидесяти до шестидесяти пяти процентов европейских евреев, в то время как испанцы, британцы и американцы уничтожили свыше девяноста пяти процентов многочисленных, обладающих уникальной культурой и этническими особенностями, народов Северной и Южной Америки с шестнадцатого по девятнадцатое столетия. ... Среди других примеров явных направленных на совершение геноцида намерений находится тот факт, что в 1851 году первый губернатор штата Калифорния открыто призывал законодательный орган штата вступить в войну против местных индейцев «до тех пор, пока индейская раса не вымрет» (Stannard, 1996: 2. Курсив автора.). Здесь Станнард явно отрицает уникальность Холокоста, хотя и делает его стержневым примером нравственных определений зла.

японского происхождения во время Второй мировой войны. Параллели между этими действиями и предубеждением и изгнанием со стороны нацистов проводились повсеместно, а лагеря для интернированных стали теперь восприниматься как концентрационные лагеря. За таким символическим превращением последовали не только официальные «извинения» правительства в адрес американцев японского происхождения, но и реальные денежные «репарации».

В восьмидесятых годах преисполненный, свободный от конкретного контекста символ Холокоста стали по аналогии связывать с движением против ядерной энергии и испытания ядерного оружия и в целом с экологическими движениями, которые возникли в это время. Политики и интеллектуалы приобретали большую влияние в кампаниях против испытания и размещения ядерного оружия, рассуждая о «ядерном холокосте», который разразится, если их собственные демократические правительства продолжат свои ядерные программы. Прибегая к вдохновленному Холокостом нарративу, они создавали в воображении катастрофу, которая будет иметь такие всеобщие наднациональные последствия, что исторические детали, такие как идеологическая правота и неправота, победители и проигравшие, больше не будут иметь никакого значения. Сходным образом, рисуемые активистами этих движений впечатляющие картины «ядерной зимы», которая станет следствием ядерного холокоста, поразительно подкреплялись описаниями «Освенцима», образные репрезентации которого быстро превращались в универсальное средство изображения безумного

насилия, униженного человеческого страдания и «бессмысленной» смерти. В рамках движения в защиту окружающей среды выдвигались утверждения, что индустриальные общества совершают экологический геноцид в отношении видов растений и животных и что существует опасность уничтожения самой планеты Земля.

В девяностые годы зло, сочившееся из преисполненной метафоры, создало совершенно неотразимую систему аналогий для осмысления событий на Балканах. Хотя, несомненно, было много споров вокруг того, какой именно исторический символ насилия нужно выбрать для «правильного» соотнесения по аналогии – диктаторские чистки, этнические беспорядки, гражданскую войну, этнические чистки или геноцид, – именно преисполненный символ Холокоста стимулировал сначала американское дипломатическое, а затем американско-европейское военное вмешательство в этническое насилие в Сербии⁹⁰. Роль, которую

⁹⁰ Джерард Деланти (2001: 43) делает уместное замечание о том, что «дискурс войны в отношении эпизода в Косово был дискурсом неопределенности в отношении когнитивного статуса этой войны и того, как ее следует рассматривать в отношении к другим историческим случаям масштабного насилия». Деланти также напрямую связывает данный дискурсивный конфликт, который он помещает в то, что у него называется «мировой публичной сферой», с этическими вопросами о том, какой вид вмешательства (если вообще какой-нибудь) был моральным долгом внешних наблюдателей: «Выводы из этого спора, по сути, вышли за пределы вопросов этики, привлекая внимание к вопросам культуры, связанным с природой войны и узаконенного насилия... к вопросам о том, что именно представляет собой насилие, [и] кто есть жертва, а кто преступник, [и] из кого состоят те «мы», на ком лежит ответственность». Однако поскольку Деланти рассматривает данный дискурсивный конфликт как главным образом когнитивный, как конфликт двух более или менее одинаково ценных «когнитивных моделей», ему не удается в достаточной мере оценить моральную силу, которую преисполненность Холокоста злом придавала метафорам этнических чисток и геноцида. Вследствие этого Деланти делает озадачивающее замечание о том, что «по мере разворачивания

играла эта символическая аналогия, стала очевидна во время дебатов в Сенате США в начале конфликта в 1992 году. Перечисляя «зверства», приписываемые сербским войскам, сенатор Джозеф Либерман сообщил журналистам, что «мы так же мало прислушиваемся к эху конфликтов в Европе, как и пятьдесят лет назад». В это же время кандидат в президенты от демократов Билл Клинтон заявил, что «история показала нам, что нельзя допустить массовое истребление людей, нельзя просто сидеть и смотреть, как это происходит». Кандидат пообещал в случае избрания «начать действия с воздуха против сербов, чтобы попытаться восстановить базовые гуманитарные условия»; он выразил свое отвращение к происходящему, чтобы провести границу между своей позицией и той оскверняющей пассивностью, которую теперь задним числом приписывали союзникам во время разворачивания изначальной драмы травмы (цит. по: *Congressional Quarterly*, August 8, 1992: 2374). Хотя президент Буш поначалу был менее склонен, по сравнению с кандидатом Клинтоном, облечь эту метафорическую связь в материальную форму, что привело к смерти десятков тысяч невинных людей, именно угроза как раз такого военного развертывания постепенно вынудила Сербию подпи-

войны сущность субъекта ответственности, объекта политики, а также вопрос о том, должен ли моральный долг вести к политическому обязательству, становились все более и более неопределенными», а результатом стало то, что «обязательство вмешаться было серьезно ограничено». Если представленный здесь анализ верен, то он подразумевает как раз обратное: учитывая неравномерное придание смыслового веса оскверненным символам насилия, по мере развертывания войн в Югославии в девяностых годах символ Холокоста приобретал все больший авторитет, и, таким образом, сущность имманентных обязательств становилась все более определенной, а обязательство вмешаться все более доступным.

сать Дейтонское соглашение и прекратить то, что в американских и европейских средствах массовой информации широко освещалось как имеющие характер геноцида действия в Боснии и Герцеговине.

В ответ на угрозы сербов войти в Косово силы союзников начали бомбардировочную кампанию, которая оправдывалась ссылкой на те же символические аналогии и вытекающее из них отвращение к действиям сербов. Военные нападения изображались как ответ на ужас, который испытывали многие в связи с тем, что драма травмы Холокоста снова разыгрывается «прямо у нас на глазах». В своем обращении к группе ветеранов в разгар бомбардировочной кампании президент Клинтон использовал ту же соединяющую аналогию, чтобы объяснить, почему текущий конфликт на Балканах нельзя понять, а следовательно, и принять как «неизбежный результат... вражды, длящейся столетиями». Он настаивал на том, что эти убийственные события носят беспрецедентный характер, потому что это «систематическое истребление», осуществляемое «людьми, в чьих руках сосредоточена организованная, политическая и военная власть», под исключительным контролем безжалостного диктатора, Слободана Милошевича. «Вы думаете, немцы осуществили бы Холокост сами, без Гитлера? Вы думаете, это в их истории было нечто, что подвигло их на такие действия? Нет. Необходимо достичь абсолютной ясности в этом вопросе. Такие вещи происходят благодаря политическим лидерам» (*New York Times*, May 14, 1999: A 12).

В тот же день в Германии Йошка Фишер, министр иностранных дел в коалиции «красно-зеле-

ного» правительства, выступил перед специальным конгрессом своей Партии зеленых в защиту действий с воздуха сил союзников. Он также настаивал на том, что уникальная сущность злодеяний в Сербии позволяет проводить аналогии с Холокостом. Заместитель министра иностранных дел и союзник Фишера по партии Людгер Вольмер сорвал одобрителные аплодисменты, когда, говоря о политике систематических чисток президента Милошевича, заявил: «Друзья, для этого есть только одно слово, и это слово – фашизм». Главный противник военного вторжения попытался прекратить процесс проведения аналогий с помощью символического неприятия. Он объявил: «Мы против сравнений между убийственным режимом Милошевича и Холокостом», потому что «такое сравнение означало бы недопустимое преуменьшение ужасов нацистского фашизма и геноцида в отношении европейских евреев». Утверждение, что косовары – не евреи, а Милошевич – не Гитлер, защитило сакральное-зло Холокоста, но попытка неприятия в конечном итоге оказалась неубедительной. Примерно шестьдесят процентов делегатов Партии зеленых сочли, что аналогия уместна, и проголосовали в поддержку позиции Фишера⁹¹.

Две недели спустя, когда бомбардировочная кампания сил союзников еще не привела Милоше-

⁹¹ В тот же самый день «Сан-Франциско Кроникл» сообщила, что заместитель министра иностранных дел Германии по отношениям с США, социал-демократ, «выдвинул причины, по которым Германия могла бы участвовать в атаке НАТО на Югославию: представители “поколения 1968”, ветераны студенческого движения, когда-то говорили старшему поколению: “Мы не будем просто стоять рядом и смотреть, как вы, в то время, когда попираются права меньшинств и происходят случаи резни”. Слободан Милошевич дал им шанс доказать это» (May 14: A1).

вича к повиновению, президент Клинтон попросил Эли Визеля совершить трехдневную поездку по лагерям беженцев, где находились албанцы из Косово. Представитель посольства Соединенных Штатов Америки в Македонии объяснил, что «люди больше не понимают, почему мы делаем то, что делаем» в бомбардировочной кампании. Иными словами, не было последовательного проведения подходящей аналогии. Решение проблемы заключалось в том, чтобы создать прямую, метонимическую связь. «Нужен такой человек, как Визель, – продолжил представитель, – чтобы сохранять верную ориентацию моральных воззрений». Во вводном предложении отчета о поездке «Нью-Йорк Таймс» охарактеризовала Визеля как «человека, пережившего Холокост, и лауреата Нобелевской премии мира». Несмотря на утверждение самого Визеля: «Я не верю в аналогии», после посещения лагерей именно проведение аналогий легло в основу красноречивых рассуждений, к которым он прибегал в выступлениях. Визель заявлял: «Я кое-чему научился из опыта, который получил как современник столь многих событий». Он действительно научился применять принципы «этики после Холокоста», восходящие к изначальной драме травмы: «Когда зло показывает свое лицо, нельзя ждать, нельзя дать ему набрать силу. Надо вмешиваться» (Rohde, 1999:1).

Во время поездки в лагерь в Македонии Эли Визель настаивал на том, что «пятьдесят лет спустя после Холокоста мир изменился» и что «ответ Вашингтона на события в Косово намного лучше, чем неопределенная позиция, которую он занял во время Холокоста». Когда две недели спустя

война с воздуха и растущая угроза вторжения на земле наконец сумели вытеснить сербские войска из Косово, «Нью-Йорк Таймс» в разделе «Обзор событий недели» воспроизвела выраженное знаменитым пережившим Холокост писателем заявление об уверенности в том, что травма Холокоста была не напрасной, что драма, воздвигнутая на ее обломках, кардинально изменила мир, или по крайней мере Запад. Война в Косово показала, что эти аналогии обоснованы и что уроки этики после Холокоста могут извлекаться до крайности практическим образом.

«Нет никаких сомнений в том, что для Запада эта неделя была знаковой. Пятьдесят четыре года спустя после разоблачений Холокоста Америка и Европа наконец-то сказали “Хватит!” и нанесли удар по возрождению геноцида. Сербь, проводившие этнические чистки, теперь усмирены; этнические албанцы спасены от убийств и изнасилований в будущем. Германия изгнала несколько собственных призраков нацизма. Права человека поднялись до уровня военного приоритета и важнейшей западной ценности» (Wines, 1999:1).

Двадцать два месяца спустя, когда поддержка Запада обеспечила провал Милошевича на выборах и переход президентской власти в Югославии к Воиславу Коштунице, бывший президент и обвиняемый в военных преступлениях был арестован и с применением силы отправлен в тюрьму. Хотя президент Коштуница лично не признал правомочность Гаагского военного трибунала, можно было не сомневаться в том, что он распорядился о заключении Милошевича под стражу под сильным давлением Америки. Хотя арест

был инициирован конгрессом, а не президентом США, Джордж У. Буш отреагировал на него фразами, отсылающими к типическому олицетворению Холокоста. Он говорил о «вызывающих дрожь образах напуганных женщин и детей, которых загоняют в поезда, истощенных узников тюрем, изолированных за колючей проволокой, и массовых захоронений, обнаруженных экспертами Организации Объединенных Наций», и все это прослеживалось в «жестокой диктатуре» Милошевича (цит. по: Perlez, 2001: 6). Даже те сербские интеллектуалы, которые, как Алекса Джилас, критиковали Гаагский трибунал, потому что он представляет собой политический, а следовательно, преследующий узкие интересы суд, признавали, что эти события происходят внутри символической схемы, которая неизбежно придаст им универсальный характер и внесет вклад в возможность создания нового нравственного порядка в менее узких масштабах. «Его процесс будет неприятностью, которая обернется благодеянием», — сообщил Джилас журналисту на следующий день после ареста Милошевича. «Преднамеренно или нет, но создается некий род нового международного порядка. ... Что-то закрепится в качестве окончательного варианта: какого рода национализм оправдан, а какой нет, какого рода вмешательство оправдано, а какое нет, в какой степени великие державы уполномочены реагировать и каким образом. Процесс не будет бесплодным упражнением» (Erlanger, 2001: 8).

В сороковые годы массовое истребление евреев рассматривалось как типическое олицетворение нацистской военной машины; это отождествле-

ние ограничивало этические выводы из этого истребления. Пятьдесят лет спустя собственно Холокост вытеснил свой исторический контекст. Он сам стал господствующим символом зла (*master symbol of evil*), через отношение к которому стали типизироваться новые вопиющие случаи массового причинения вреда людям⁹².

Правовая сфера

Как указывает стиль данного торжественного заявления, обобщение травмы Холокоста нашло выражение в новой формуле «всеобщих прав человека» («*universal human rights*»). Отчасти этот оборот просто переформулировал в не содержащем указания на пол ключе⁹³ Просвещенческую приверженность ко «всеобщим правам человека» («*the universal rights of man*»), впервые сформулированным во время Французской революции. Отчасти он также размыкает проблему геноцида, объединяя ее с требованиями со стороны общества о защите здоровья и обеспечении базового прожиточного минимума в экономическом отношении. Однако с того момента, как это словосочетание стало систематически применяться в послевоенный период, оно также относилось к определенному новому

⁹² Для ознакомления с подробным обсуждением основополагающей роли в проведении аналогий, которую вновь использовавшиеся фотографии Холокоста играли в изображении событий на Балканах в средствах массовой информации, см. Zelizer (1998: 210-30).

⁹³ Имеется в виду вызывавшая неприятие сторонников феминизма и защитников прав женщин двойственность в формулировке «права человека», которая в английском и французском языках звучала также и как «права мужчины» (соответ., «*homme*» (фр.), «*man*» (англ.)). Новая формулировка «*human rights*» снимает эту неопределенность. — *Примеч. ред.*

юридическому стандарту международного поведения, который придавал тому, что считалось «уроками» событий Холокоста, одновременно более обобщенный и более точный и ограничительный характер. Представители различных организаций, как правительственных, так и неправительственных, предпринимали разрозненные, но настойчивые попытки сформулировать конкретные, налагающие моральные ограничения коды, а затем и международные законы для институционализации нравственных суждений, запущенных в действие метонимической и аналогической связью с преисполненным символом зла. Возможность таких мер вдохновила известного специалиста по теории права Марту Майноу дать необычный ответ на вопрос «Запомнится ли двадцатое столетие в первую очередь крупномасштабными зверствами?» – «Как это ни печально, столетие, отмеченное истреблением людей и пытками, – не единственное такое столетие в истории человечества. Возможно, более необычным, чем факты геноцида и наличия применяющих пытки режимов, характеризующие нашу эпоху, будет факт изобретения новых и своеобразных юридических способов ответа на них» (Minow, 1998: 1).

Процесс обобщения начался в Нюрнберге в 1945 году, когда число статей обвинения на давно уже запланированном процессе по делу нацистских военных лидеров увеличили, чтобы включить и нравственный принцип, гласивший, что определенные отвратительные поступки являются «преступлениями против человечности» и должны признаваться таковыми всеми людьми

(Drinan, 1987: 334). В первом отчете об этих обвинениях «Нью-Йорк Таймс» утверждала, что, хотя «полномочия этого трибунала назначать наказание напрямую следуют из победы в войне», они также проистекают «косвенным образом из неосязаемого, но тем не менее весьма реального фактора, который можно назвать утренней зарей мирового сознания» (October 9, 1945: 20). Этот процесс универсализации продолжился и в следующем году, когда Генеральная Ассамблея Организации Объединенных Наций приняла Резолюцию 95, подчиняющую эту международную организацию «принципам международного права, признанным Статутом Нюрнбергского трибунала и нашедшим выражение в решении Трибунала» (цит. по: Drinan, 1987: 334)⁹⁴. Два года спустя Организация Объединенных Наций выпустила Всеобщую декларацию прав человека, преамбула которой напоминала о «варварских актах, которые возмущают совесть человечества»⁹⁵. В 1950 году Комиссия международного права Организации Объединенных Наций приняла постановление, в котором прописывались принципы, подразумеваемые Декларацией. «Суть этих принципов утверждает, что лидеры и народы могут быть наказаны за нарушение международного права и за преступления против человечности. Кроме того, для человека не может являться оправда-

⁹⁴ Это было 11 декабря 1946 года.

⁹⁵ В пятидесятую годовщину этого заявления Майкл Игнатиефф вспоминал о том, что «Декларацию сделал возможной Холокост», о том, что она была составлена «под сенью Холокоста» и что «Декларация, возможно, и является плодом Просвещения, но она была написана в момент, когда вера в Просвещение столкнулась с самым глубоким своим кризисом доверия» (Ignatieff, 1999: 58).

нием заявление, что он или она были вынуждены делать то, что делали, из-за приказа военного или гражданского начальства» (цит. по: Drinan, 1987: 334).

За прошедшие с тех пор годы, несмотря на рекомендацию президента Трумана, чтобы Организация Объединенных Наций составила кодекс международного уголовного права на основе этих принципов, несмотря на то, что внешняя политика бывшего у власти позднее президента-демократа Джимми Картера проводилась с позиции «прав человека», и несмотря на девятнадцать договоров и пактов ООН, осуждающих геноцид и поддерживающих новый мандат в защиту прав человека, новые кодексы международного права так и не были составлены (Drinan, 1987: 334). И все же в этот же период была разработана постоянно увеличивавшаяся совокупность «обычного права», которая выступала *против* невмешательства в дела суверенных государств, если они занимаются систематическим нарушением прав человека.

«В долгосрочной перспективе историческое значение революции прав, произошедшей за последние пятьдесят лет, состоит в том, что она начала разрушать священный статус суверенитета государства и оправдывать оперативное политическое и военное вмешательство. Осуществилось бы американское вторжение в Боснию, если бы не было пятидесяти лет накопления международной поддержки мнения о том, что существуют преступления против человечности и нарушения прав человека, которые должны наказываться, где бы они ни возникли? Было бы у курдов безопасное убежи-

ще в северном Ираке? Вошли бы мы в Косово?» (Ignatieff, 1999: 62)⁹⁶.

Когда бывшего чилийского диктатора Аугусто Пиночета арестовали в Великобритании и продержали в заключении более года в ответ на запрос об экстрадиции, поданный испанским судьей, понятие о сфере применения обычного права и возможностях его применения полицией какой-либо страны впервые закрепилось в мировой социальной сфере. Примерно в это же время в Гааге начал собираться первый со времен Нюрнберга военный трибунал, утвержденный мировым сообществом, чтобы в судебном порядке преследовать тех, кто нарушил права человека с любой стороны и со всех сторон за десять лет войн на Балканах.

⁹⁶ «Судебным процессам Второй мировой войны [следует] воздать должное за то, что они помогли запустить международное движение за права человека и за создание правовых институтов, необходимых для осуществления этих прав. Внутригосударственные процессы, отчасти вдохновленные процессами в Нюрнберге, включают преследование Израилем Адольфа Эйхмана за его действия во время Второй мировой войны; преследование Аргентиной пяти тысяч членов военной хунты, замешанной в государственном терроре и убийстве от десяти до тридцати тысяч человек; преследование Германией пограничников и их начальников, вовлеченных в отстрел тех, кто бежал из Восточной Германии и польский процесс генерала Ярузельского за введение законов военного времени. ... Нюрнберг запустил знаменательное международное движение за права человека, основанное на верховенстве закона; вдохновил развитие Организации Объединенных Наций и неправительственных организаций по всему миру; стимулировал судебные разбирательства по поводу нарушения прав человека внутри разных стран и определил набор основных правил о правах человека, действующих на местном, национальном и интернациональном уровне. Идея, в особенности идея об основных правах человека, распространилась по формальным и неформальным институтам. Разговоры о правах и видение процессов, следующих за их нарушением, особенно если рассматривать их с позиции универсальности, дают людям силы призвать виновных к ответственности, даже там, где она недостижима» (Minow, 1998: 27, 47-8).

Дилемма уникальности

В качестве преисполненного символа, сокращающего дистанцию между радикальным злом и тем, что несколько ранее считалось нормальным поведением или заурядным преступным поведением, реконструированная травма Холокоста попала в сети явления, которое можно назвать дилеммой уникальности. Данная травма не могла выполнять функцию метафоры архетипической трагедии, если только ее не рассматривать как в корне отличную от любого другого злодеяния в современности. Однако именно такой статус – статус уникального события – постепенно вынудил ее принять более обобщенный и отвлеченный от привязки к конкретным координатам характер. Ведь в качестве метафоры радикального зла Холокост обеспечил стандарты оценки для вынесения суждений по поводу зла других угрожающих действий. Обеспечив такой стандарт для целей сравнительного суждения, Холокост превратился в норму и вызвал появление ряда метонимических, аналогических и юридических оценок, которые лишили его «уникальности» за счет того, что определили степени его сходства или несходства с другими возможными проявлениями зла.

В этом отношении тот факт, что процесс соединения, имеющий столь существенное значение для универсализации вынесения критических нравственных суждений в мире после Холокоста, снова и снова подвергался нападкам за то, что он лишает Холокост собственно его значимости, несомненно, заключает в себе иронию. Однако именно эти нападки часто, даже не желая того, раскрывали новое центральное место драмы травмы в повсед-

невной мысли и деятельности. Например, один критик, специализирующийся на исторических сочинениях, иронизировал над новым «сознанием Холокоста» в Соединенных Штатах Америки, ссылаясь на то, что Холокост «используется как ориентир в обсуждениях чего угодно, от СПИДа до аборта» (Novick, 1994: 159). Профессор литературы жаловался на то, что «язык “Холокоста”» теперь «регулярно используется людьми, желающими привлечь внимание публики к случаям нарушения прав человека, социальному неравенству, от которого страдают расовые и этнические меньшинства и женщины, экологическим катастрофам, СПИДу и целому ряду других вещей» (Rosenfeld, 1995: 35). Еще один ученый осудил тот факт, что «любое зло, которое происходит с кем угодно и где угодно, превращается в Холокост» (цит. по: Rosenfeld, 1995: 35)⁹⁷.

Хотя в моральном отношении такие жалобы, без сомнения, делались с добрыми намерениями, они не отражали социологических сложностей, лежащих в основе той разновидности культурно-нравственных процессов, которые исследуются в данной книге. Использование Холокоста как меры зла события, не имеющего к нему отношения, это не более, но и не менее, чем применение могущественной соединяющей метафоры для того, чтобы разобраться в социальной жизни. Усилия, прилагаемые для того, чтобы стать правомочным референтом этой метафоры, обязательно влекут за собой резкий социальный конфликт и в этом смысле социальную релятивизацию, ведь успешное воплощение метафоры придает вовлеченной стороне

⁹⁷ Иегуда Бауэр. См. примечание 41.

законный характер и предоставляет ей ресурсы. Предпосылкой этих релятивизирующих социальных конфликтов является то, что Холокост представляет собой абсолютную и неотносительную меру зла. Однако последствием конфликта должна стать релятивизация применения этого стандарта к любому конкретному социальному событию. Холокост одновременно и уникален, и неуникален. С тех пор как Холокост превратился в трагический архетип и главную составляющую нравственного суждения в наше время, эта неразрешимая дилемма стала характерным признаком его жизненного цикла⁹⁶. Инга Клендиннен недавно особенно остро описала эту дилемму, и ее наблюдения служат примером процесса метафорического соединения, который я попытался здесь описать.

«В последнее время произошло слишком много ужасных событий – в Руанде, в Бурунди, в бывшей

⁹⁶ Показательно, что даже такой критик популяризации, как Норман Финкельштейн, несмотря на дезориентирующие споры с тем, что он пренебрежительно называет «индустрией Холокоста», понимает, что уникальность связанного с Холокостом зла не мешает, и не должна мешать, обобщению и универсализации этого события:

«С точки зрения тех, кто предан идее исправления людей, данный характерный пример зла не отвергает, а скорее провоцирует сравнения. Рабство занимало примерно то же место в нравственном универсуме девятнадцатого столетия, которое осуществленный нацистами холокост занимает в нем сегодня. Соответственно, о рабстве часто вспоминали, чтобы привлечь внимание к злу, не оцененному в полной мере. Джон Стюарт Милль сравнивал положение женщин в самом священном институте викторианства, в семье, с рабством. Он даже отваживался заявлять, что в некоторых важнейших отношениях оно было хуже» (Finkelstein, 2000: 48).

Цитируя конкретный пример широкого нравственного воздействия Холокоста, Финкельштейн замечает, что «в преломлении через линзу Освенцима то, что раньше воспринималось как должное – например, нетерпимость, – больше не может так восприниматься. В сущности, именно осуществленный нацистами холокост дискредитировал научный расизм, который был столь распространенной чертой американской интеллектуальной жизни до Второй мировой войны» (Finkelstein, 2000: 148).

Югославии, где жертвы были одинаково невинны, а убийцы и палачи одинаково фанатичны, чтобы приписывать уникальность какому бы то ни было отдельно взятому набору злодейств на тех основаниях, что они исключительно жестоки. Я нахожу почти что беспорядочный террор, осуществляемый аргентинскими военными, особенно их склонность пытать детей на глазах их родителей, столь же ужасным, столь же “невообразимым”, как и те ужасные и невообразимые вещи, которые немцы проделывали со своими соотечественниками-евреями. Разумеется, масштабы событий отличаются – но насколько большое значение имеет масштаб для отдельного преступника или отдельной жертвы? Повторю: сознательное уничтожение многое претерпевших сообществ, несомненно, есть огромное преступление, но мы в течение трех лет наблюдали за ковравыми бомбардировками в Камбодже, когда бомбы падали на деревенских жителей, которые не имели ни малейшего представления о сущности своего преступления. *Когда мы думаем о страдающих невинных людях, мы видим тех незабываемых детей Холокоста, широко открытыми глазами глядящих в объективы фотоаппаратов своих убийц, но мы также видим и фотографию маленькой вьетнамской девочки, раздетой, кричащей, бегущей по пыльной дороге, спина которой горит в огне американского напалма.* Если мы соглашаемся, что слово “холокост” всеسوожжение жертвоприношений в огне, зловещим образом подходит к убийству тех миллионов людей, чьим единственным местом погребения стал воздух, оно равно подходит и для жертв Хиросимы, Нагасаки и Дрездена, [и для] лошадей и людей у Пикассо, истошно вопящих [на картине «Герни-

ка»] во время налета недостижимых для них убийц с неба» (Clendinnen, 1999: 14. Курсив мой. – Дж. А.).

Предание забвению или сохранение в памяти?

Рутинизация и институционализация

По мере того как ощущение, что Холокост был уникальным событием в истории человечества, закреплялось, а нравственные выводы из него парадоксальным образом приобретали обобщенный характер, память о трагической драме травмы стала все в большей степени закрепляться (memorialization). Специальным исследовательским центрам платили за то, чтобы они расследовали ее мельчайшие подробности и организовывали дебаты о возможности более широкого их использования. Этому явлению посвящались курсы в высших учебных заведениях, и его имя давали всему, от университетских кафедр до улиц и парков. Чтобы почтить жертв трагедии, строились памятники. Крупнейшие городские центры в Соединенных Штатах Америки, как и многие города вне США, возводили очень дорогие и очень просторные музеи, чтобы навечно закрепить нравственные уроки Холокоста. Американские военные власти выдавали указания по проведению «Дней памяти», а в круглом зале Капитолия ежегодно проводились памятные церемонии.

Из-за дилеммы уникальности все эти процессы обобщения носили противоречивый характер; для многих наблюдателей они означали, что Холокост превращается в средство и в предмет потребления, что его нравственная и эмоциональная составляющие вытесняются специалистами по извлечению

прибыли, с одной стороны, и специалистами, для которых Холокост есть исключительно предмет профессионального знания, с другой стороны. Действительно, за последние годы набрала силу мысль о том, что особая притягательность первоначальной драмы травмы прискорбным, но предсказуемым образом уничтожается превращением в обыденность, рутинизацией в духе Вебера⁹⁹.

Процесс извлечения нравственных уроков, который описывался на предшествующих страницах, не обязательно исключает возможность того, что превращение какой-либо драмы травмы в средство произойдет *после* ее создания и *после* того, как ее нравственные уроки прошли фазы экстериоризации и интериоризации. Например, в истории Америки ослабилось воздействие даже самых сакральных из основообразующих национальных травм, Войны за независимость и Гражданской войны, в качестве объектов общей эмоциональной реакции и коллективной памяти, а связанные с ними драмы также превратились в предмет потребления. Тем не менее выводы из представленных здесь положений позволяют утверждать, что такого рода превращение в обы-

⁹⁹ Этот инструментализирующий, десакрализирующий, расколдовывающий подход к превращению в обыденность сформулирован в изречении, которым Макс Вебер, как известно, закончил свою книгу «Протестантская этика и дух капитализма» (Weber, 1958 [1904]: 182). Вебер замечает, что современность принесла с собой весьма отчетливую возможность «века механического окостенения, неисполненного судорожных попыток людей поверить в свою значимость», и делает удачное замечание: «Бездушные профессионалы, бессердечные сластолюбцы — и эти ничтожества полагают, что они достигли ни для кого ранее не доступной ступени человеческого развития» (перевод М.И. Левина. — *Прим. пер.*). Такая трактовка применяется к процессу увековечивания — как к роду неизбежного, связанного с циклом «развития» — рядом исследователей; особенно в: Ian Buruma, *The Wages of Guilt* (1994) и в: Peter Novick, *The Holocaust in American Life* (1999).

денность, даже когда оно обретает денежное и товарное выражение, не обязательно указывает на утрату событием смысла. Метафорическое соединение смещает символическую значимость и внимание зрителей от первоначальной травмы к травмам, которые происходят позднее, через последовательность построенных на аналогии связей. Но из-за этого не происходит неизбежного стирания или перестановки смыслов, связанных с той травмой, которая занимала первое место в ассоциативной цепочке. Попытки конкретизировать культурные смыслы травмы в виде памятников тоже не имеют таких последствий. И Война за независимость, и Гражданская война остаются источниками торжествующего и трагического нарратива как в области массовой, так и в области высокой культуры. Лишь изредка, и весьма противоречивым образом, эти драмы травмы подвергаются какому-либо комическому оформлению, которое искажает их все еще сакральное положение в коллективной идентичности американцев. Как уже упоминалось ранее, не превращение в предмет потребления, а «комедизация» (“comedization”) – смена культурного оформления, а не смена экономического статуса – указывает на превращение травмы в банальность и предание ее забвению.

*Мемориалы и музеи: закрепление
коллективного чувства*

Необходима трактовка рутинизации не столько в духе Вебера, сколько в духе Дюркгейма¹⁰⁰. В мо-

¹⁰⁰ По поводу связи между текучей и кристаллизованной формами сакрального см. Alexander, ‘Les Règles secrètes : L’argument souterrain de Durkheim pour la subjectification de la sociologie’ (1996b).

мент появления сакральное-добро и сакральное-зло находятся в размягченном и текучем состоянии. Объективация может выявить более жесткие воплощения созданных ими ценностей и даже подразумеваемых ими переживаний. В настоящий период набирающий мощь импульс увековечить Холокост указывает на усиливающуюся институционализацию его нравственных уроков и на продолжающееся сохранение в памяти людей его драматических событий, а не на превращение этих уроков и событий в обыденность и не на предание их забвению. Когда после многих лет споров парламент Германии одобрил план по возведению огромного мемориала в виде двух тысяч каменных колонн в память о жертвах Холокоста в самом центре Берлина, ведущий политический деятель объявил: «Мы строим этот памятник не только для евреев. Мы строим его для себя. Он поможет нам вернуться к одной из глав в нашей истории» (Cohen, 1999: 3).

Музеи истории Холокоста, которые появляются по всему западному миру, спроектированы таким образом, чтобы не отдалять зрителя от экспоната в сухой, оторванной от корней манере или по принципу «чистых фактов». Наоборот, как отметил один из недавних исследователей этого явления, «музеи истории Холокоста отдают предпочтение стратегиям, рассчитанным на то, чтобы вызвать сильные эмоции и особенно сильно погрузить посетителя в прошлое» (Ваег, текст не опубликован)¹⁰¹. Информационный буклет Музея терпимости имени Шимона Визенталя в Лос-

¹⁰¹ Выражаю свою благодарность автору за то, что он поделился со мной данным наблюдением.

Анджелесе, где находится самая большая посвященная Холокосту экспозиция на западном побережье США, рекламирует заведение как «музей высоких технологий с упором на практический, данный в опыте подход, который помещает... темы своих экспозиций в центр внимания с помощью интерактивных экспонатов» (Ваег, текст не опубликован).

С самого своего открытия в 1979 году Мемориальный музей Холокоста в Вашингтоне, округ Колумбия, был метонимически связан с преисполненным символизмом зла. Согласно официальному Отчету, предоставленному президенту Джимми Картеру Президентской комиссией по Холокосту, цель создания музея заключалась в том, чтобы «защищать от будущего зла» (цит. по: Linenthal, 1995: 37). Задача состояла в том, чтобы построить здание, посредством которого посетители смогут сами пережить изначальную трагедию, найти «средство», как однажды выразились некоторые из ключевых представителей администрации, «передать одновременно драматическим и отрезвляющим образом чудовищность человеческой трагедии, разыгравшейся в лагерях смерти» (цит. по: Linenthal, 1995: 212)¹⁰². Другими словами, постройка музея понималась не как превращение трагедии в средство или предмет потребления, а как важный способ усилить психологическое соотнесение с участниками событий и увеличить символическое расширение. Как рассказывал этнограф, фиксировавший пятнадцатилетний процесс проектирования и постройки му-

¹⁰² Меморандум для внутреннего пользования от Элис Гринуолд, одного из консультантов музея, и Сьюзен Моргенштайн, бывшего куратора и впоследствии директора временных экспозиций, от 23 февраля 1989 г.

зая, проектная группа настаивала на том, что внутреннее оформление музея должно настолько «цеплять за живое», чтобы, как выразился этнограф, посетители музея «не получили никакого облегчения от этой истории».

«Важную роль играли ощущение и ритм пространства и создание настроения. [Дизайнеры] выделили разные свойства пространства, помогавшие передать историю: например, творчески воссозданное пространство на третьем этаже, где, когда посетители попадают в мир лагерей смерти, оно становится тесным и скудным, пронизанным ощущением густого мрака. В самом деле, стены там остались неокрашенными, трубы ничем не были закрыты, и, за исключением пожарных выходов и замаскированных лифтов на четвертом и третьем этажах для тех, кому по той или иной причине нужно было уйти, оттуда не было выхода» (цит. по: Linenthal, 1995: 169).

По словам ведущего проектировщика музея, «целью выставки было совершить с посетителем путешествие. ... Мы понимали, что, если бы мы проследовали за теми людьми в условиях всего того давления, когда они переходили от своей обычной жизни к жизни в гетто, из гетто в поезда, из поездов в лагеря, затем по отсекам лагеря и наконец к своему концу... Если бы посетители могли совершить такое же путешествие, они поняли бы эту историю, потому что прожили бы ее» (цит. по: Linenthal, 1995: 174)¹⁰³.

Драматическая инсценировка трагического путешествия во многих отношениях была вполне бук-

¹⁰³ Интервью с Ральфом Эпльбаумом, генеральным проектировщиком музея Холокоста.

вальной, а это благоприятствует соотносению себя с персонажами. Посетителю выдается паспорт с фотографией/удостоверение личности некой жертвы Холокоста, а постоянная экспозиция музея разделена на отсеки по хронологическому принципу. Четвертый этаж – это «Преследование: 1933-39», третий этаж – это «Холокост: 1940-44», а второй – «Свидетельство: 1945». В конце осмотра каждого этажа посетителей просят провести паспорта через специальное устройство, чтобы узнать, что происходило с их «альтер эго» – персонажами, чьи данные представлены на удостоверении, – в течение этой конкретной фазы трагедии Холокоста. К тому моменту, когда посетители обойдут всю выставку, они будут знать, выжил ли человек, с которым они символически соотносили себя, в этом ужасе или погиб (Linenthal, 1995: 169).

Процесс соотносения себя с персонажами трагедии усиливается с помощью драматического олицетворения. Главное, по словам директора проекта, заключалось в том, чтобы соединить посетителей музея с «реальными лицами реальных людей» (Linenthal, 1995: 181)¹⁰⁴.

«Сила воздействия лиц жертв Холокоста, представленных на выставке, потрясает. ... Польские школьные учителя за секунды до казни смотрят на посетителей, охваченные мукой, угрюмой злостью и отчаянием. ... Двое братьев, одинаково одетые в подобранные друг к другу пальто и шапки, с печатью страха на лицах, пристально смотрят в камеру, в глаза посетителям. ... Их Лица... нападают на посетителей, бросают им вызов, обвиняют

¹⁰⁴ Меморандум для внутреннего пользования от Синди Миллер, директора проекта, от 1 марта 1989 г.

их и повергают в глубокую печаль на протяжении всей выставки» (174)¹⁰⁵.

На каждом этапе решения дизайнеров о драматизации принимались с постоянной мыслью о нарративе трагедии. Оформители экспонатов тщательно избегали показывать «пассивное сопротивление» узников лагерей из-за опасения, что это спровоцирует прогрессивный нарратив героизма и романтики. Как отметил историк, имевший отношение к таким решениям, опасение заключалось в том, что такие выставки внесут вклад в «эпический» нарратив Холокоста, в котором теме сопротивления будет уделено «равное время» с нарративом разрушения (Linenthal, 1995: 192). Однако такую мрачную драматизацию нельзя было свести к простому набору вульгарно изображенных ужасов, потому что это разрушило бы процесс соотношения себя с персонажами, от которого зависело доведение до посетителей трагических уроков Холокоста.

«Проектной группе предстояло принять нелегкое решение относительно того, как представить произошедший ужас. Какой смысл прикладывать столько усилий для того, чтобы создать выставку настолько ужасную, что люди не будут ее посещать? Они волновались по поводу передаваемых из уст в уста оценок после открытия выставки и боялись, что первые посетители скажут членам своей семьи и друзьям: «Не ходите туда, это слишком ужасно». ... Миссия музея заключалась в том, чтобы рассказать людям о Холокосте и вызвать и изменить понимание ими гражданского долга; однако ... публика должна была хотеть приходить туда» (198).

¹⁰⁵ Это собственное наблюдение Линенталя.

Кажется очевидным, что такие попытки увековечивания имеют целью создать структуры, которые инсценируют трагедию Холокоста и дают современникам, в данный момент столь далеким от первоначального места действия, возможность мощного переживания этой трагедии. В этих попытках олицетворение остается неизмеримо важным драматургическим средством и продолжает обеспечивать возможность соотнесения себя с персонажами, которая имеет ключевое значение для проекта универсализации. В каждом музее истории Холокоста участь евреев служит метафорическим мостиком к обращению с другими этническими, религиозными и расовыми меньшинствами¹⁰⁶. Цель подчеркнуто заключается не в том, чтобы «продвигать» Холокост как важное событие, произошедшее в более ранний исторический период, а в том, чтобы вносить вклад в возможность существования плюрализма и справедливости в сегодняшнем мире.

*От освободителей к пережившим Холокост:
показания свидетелей*

Превращение харизмы в рутину, несомненно, есть неизбежный факт социальной жизни, а увеко-

¹⁰⁶ Описание музея, недавно приведенное в «Лос-Анджелес Таймс», объединяет его драматизацию в трагическом ключе, характерный для него акцент на участии и личном переживании событий и его попытки придать событиям универсальный масштаб: «Западный музей Лос-Анджелеса, существующий уже семь лет, известен во многих странах благодаря высокотехнологичным экспозициям и благодаря тому, что он продвигает идеи, а не артефакты. Вы сразу понимаете, что это не такой музей, где вы шествуете мимо экспонатов на стенах. Это темное помещение без окон, чем-то похожее на бетонный бункер, подсвеченное вспышками со стены, на которой шестнадцать экранов показывают изображения борцов за гражданские права и где мелькают списки слов: «Придурак. Латинос. Педик»». (July 30, 2000: E1. Курсив автора). Экспозиция в музее в Лос-Анджелесе начинается с того, что посетителей просят пройти через одну из двух дверей, на одной из которых написано «Без предрассудков», а на другой «С предрассудками».

вечивание есть наиболее предпочтительный способ осознать, что оно может институционализировать, а не только подрывать, изменчивые коллективные чувства, прежде существовавшие в текучем виде. Важно также не рассматривать последствия таких процессов в натуралистическом, вне-культурном ключе. Закрепляется не «смысл», а отдельные смыслы. Если говорить об увековечивании и рутинизации Холокоста, то увековечиванию за последние десять лет подвергается объективация нарратива трагедии, а не нарратива прогресса.

Появившиеся после 1945 года мемориалы, посвященные Второй мировой войне, были и остаются связанными с идеями героизма и освобождения. В центре их внимания – американские солдаты и жертвы, которым они помогали. Если бы Холокост продолжал быть объектом нарратива в прогрессивном контексте войны против нацизма, то он, несомненно, был бы увековечен точно таким же образом. Конечно, как раз последствием прогрессивного нарратива стало то, что Холокост стал менее заметным и важным, и в результате до тех пор, пока репрезентация современной истории оставалась в русле прогрессивного движения, предпринималось мало попыток увековечить Холокост. Именно по этой причине те немногочисленные попытки, которые все-таки были предприняты, весьма показательны. В Либерти-Стейт-Парк в Нью-Джерси на видимом расстоянии от воплощающей национальную гордость и патриотизм Статуи Свободы расположена статуя под названием «Освобождение». Металлическая скульптура изображает двух людей. Более крупная фигура имеющего торжественный вид американского солдата

решиительно шагает вперед, опустив глаза. На руках у него человек поменьше, жертва концентрационного лагеря, чья высохшая грудная клетка, изношенная до лохмотьев тюремная роба, вытянутые руки и безучастно смотрящие в пространство глаза символизируют его беспомощность (Young, 1993: 320-32). Памятник, заказ на который исходил не только от штата Нью-Джерси, но и от коалиции Американского легиона и других организаций ветеранов, был торжественно открыт только в 1985 году. В ходе церемонии губернатор штата выступил с речью, целью которой было вновь соединить прогрессивный нарратив, воплощением которого все еще оставалась «последняя правильная война», с приобретающим все большую значимость нарративом Холокоста, символическая и нравственная важность которого к тому моменту уже начала существенно его превосходить. Оборонительный и патриотический тон речи говорит о том, что с помощью такого символического соединения губернатор стремился противостоять скептическому отношению к положению Америки в мире, противостоять тому самому критическому отношению, которое способствовало осмыслению Холокоста как нарратива трагедии.

«Для меня этот памятник – подтверждение моего американского наследия. Он вызывает во мне чувство глубокой гордости за мои американские ценности. Памятник говорит о том, что мы как народ поддерживаем свободу. Мы, американцы, не угнетатели, и мы, американцы, не вступаем в военные конфликты в завоевательных целях. Наша роль в мире – сохранять и продвигать нечто весьма и весьма ценное, а именно таковой мы считаем сво-

бодную демократию. Сегодня мы вспоминаем тех, кто отдал свою жизнь за свободу» (321).

Памятник «Освобождение» и закрепившиеся в нем узконаправленные и прогрессивные чувства оказались максимально далеки от процессов увековечивания, которые оформились в последующие годы. Под воздействием переосмысления массового истребления евреев в трагическом ключе новые мемориалы часто проводят неявные аналогии между действиями и убеждениями американцев и действиями и убеждениями преступников, а роль армии США в освобождении лагерей играет лишь небольшую роль, если вообще ее играет. В этом универсализированном контексте внимание сосредоточено на общих причинах этого трагического события, причинах с позиции мировой истории, и на его моральных последствиях, а также на том, чтобы создать символическое расширение, предоставив современникам возможность пережить эмоциональное соотнесение со страданиями жертв.

Именно в контексте такого превращения появился новый жанр, в котором о Холокосте стали писать и в котором его стали увековечивать. В этом жанре основное внимание уделяется новому типу исторического свидетельства, непосредственным «показаниям свидетелей», и новому типу исторического актора, «пережившему Холокост». Пережившие Холокост, которых определяют как людей, переживших опыт лагерей, обеспечивают осязаемую связь с трагическим событием. Когда их социальная и личная роль определилась, они начали писать книги, выступать с обращениями к местным общинам и ко всей стране и записывать свои воспоминания об опыте лагерей на кассеты и видео.

Эти показания свидетелей стали сакрализованными хранилищами ключевого трагического опыта, со всеми вытекающими из их страданий нравственными выводами. Эти свидетельства стали объектом двух щедро профинансированных проектов по их записыванию. Один из проектов, организованный видеоархивом Холокоста Йельского университета, стартовал уже в 1981 году. Другой проект, Фонд визуальной истории «Пережившие Шоа», был организован режиссером Стивеном Спилбергом в 1994 году на волне эффекта, произведенного на весь мир его фильмом «Список Шиндлера».

Хотя проекты приобрели известность, а новый образ пережившего Холокост стал знаменитым, важно понимать, что этот новый жанр увековечивания подвергал перестановке риторику освобождения, которая имела основополагающее значение для предыдущего, прогрессивного, нарратива. Новый тип увековечивания создал не героев, а анти-героев. В сущности, те, кто создал и сформировал этот новый жанр, настроены весьма критично в отношении того, что они видят как «ревизионистский стиль, прокраившийся в исследования Холокоста после освобождения лагерей». Они описывают этот стиль как «естественный, но идущий в неверном направлении порыв романтизировать факт того, что участник событий остался жив, и интерпретировать мучительное перенесение страданий как форму вызова или сопротивления» (Langer, 2000: xiv). Заявляя, что свидетельские показания переживших Холокост раскрывают трагедию, а не триумф, авторы утверждают, что эти показания требуют отказаться от любого их истолкования в прогрессивном ключе.

«Никто не говорит о том, что выживание произошло за счет мужества или смелости. Нам трудно принять такие оценки. Мы хотим верить в такую вселенную, где вознаграждаются хорошие личности и примерное поведение. Мы хотим верить в то, что дух человечности обладает силой преодолевать несчастья. Трудно жить с мыслью, что природа человека может не быть ни благородной, ни героической и что в чрезвычайных обстоятельствах мы тоже можем стать жестокими, эгоистичными, “слишком бесчеловечными”» (Greene & Kumar, 2000: xxv-xxvi).

В ответ на героическую, прогрессивную трактовку некоторые из комментаторов заходят настолько далеко, что настаивают на изначально заложенной в Холокосте «бессмысленности», заявляя, что показания свидетелей обнаруживают «страдание, которое нельзя ни компенсировать, ни искупить» (Langer, 2000: xv). Однако кажется очевидным, что сама попытка создать свод показаний выживших свидетелей – это попытка поддержать жизненную силу переживания посредством придания ему вещественной формы, а следовательно, посредством обезличивания этого переживания. В таком качестве данная попытка помогает поддерживать трагическую драму травмы, что создает возможности искупления вины через страдание для все более широкой аудитории. Это происходит за счет того, что драма подразумевает выживание не нескольких разьединенных и отдельных жертв, а человечества как такового.

«Сила свидетельских показаний в том, что они практически не нуждаются в комментариях, по-

тому что свидетели – сами эксперты, и они рассказывают свои собственные истории своими собственными словами. Преступники старательно пытались заставить своих жертв замолчать, отобрав у них имя, дом, семью, друзей, имущество и жизнь. Они намеревались отобрать у своих жертв какое бы то ни было чувство принадлежности к человеческому роду, стереть их индивидуальность и выкрасть без остатка их собственный голос. Показания свидетелей восстанавливают индивидуальность выживших жертв – и в некоторых случаях индивидуальность тех, кто был убит, – и демонстрируют силу их голосов» (Greene & Kumar, 2000: xxiv).

Те, кто напрямую вовлечен в этот процесс увековечивания, точно таким же образом понимают свою работу. Джеффри Хартман, директор видеархива Холокоста Йельского университета, рассуждает о новом «нарративе, который возникает из союза свидетеля и интервьюера» (Hartman, 1996: 153), нарративе, основанном на реконструкции человеческого сообщества.

«Сколько бы раз интервьюер ни выслушивал похожие рассказы, они воспринимаются как будто в первый раз. Это возможно благодаря тому, что, хотя факты и известны, хотя историки потрудились – и все еще трудятся – над тем, чтобы восстановить каждую деталь, каждая история оживляется чем-то, что добавляется к историческому знанию: присутствует стремление восстановить или реконструировать реципиента, “эмоциональное сообщество” ... и [таким образом] возродить чувство сострадания» (153-4).

Каким бы «зловещим ни было содержание этих показаний», настаивает Хартман, они представ-

ляют собой не «обезличенную историческую подборку», а «самую естественную и гибкую форму человеческого общения – рассказ, и более того, рассказ, который, даже если в нем описывается вселенная смерти, излагается живым человеком, который отвечает на вопросы, вспоминает, думает, плачет, продолжает рассказывать» (Hartman, 1996: 154). Президент Фонда визуальной истории «Пережившие Шоа» Майкл Беренбаум, утверждая, что цель команды Спилберга – «каталогизировать и распространить показания свидетелей по всем отдаленным территориям, где только позволят технические возможности и бюджет, [в]се в образовательных целях», связывает современный нравственный смысл исторических событий с возможностью прямого эмоционального соотнесения себя с их персонажами, которую обеспечивают показания свидетелей: «В классах всего мира встреча переживших Холокост и детей привела к потрясениям, передаче памяти, обсуждению ценностей, предостережению об опасности предубеждений, антисемитизма, расизма и безразличия» (Bergenbaum, 1998: ix).

Холокост – западное явление?

Хотя высказывания, в рамках которых Холокосту придается обобщенный характер, ссылаются на его значимость с позиции *weltgeschichte* – с позиции мировой истории, на протяжении этого очерка я постарался подробно откомментировать тот факт, что такая универсализация в основном ограничивается западной цивилизацией. Универсализация, в том виде, в каком она описывается

здесь, связана с порожденным символизацией эмоционально заместительным участием в драме травмы массового истребления евреев. В какой степени это участие неравномерно распределялось среди стран Запада – это само по себе вопрос для дальнейшего исследования. «Сохранение в памяти» этого события намного сильнее выражено в Западной Европе и Северной Америке, чем в Латинской Америке. Жители Мексики, занятые собственными национальными травмами, восходящими к временам европейского завоевания, чувствуют гораздо меньшую связь с «Холокостом», чем их северные соседи – как раз в противовес мифологиям которых мексиканцы зачастую и выстраивают свое самоопределение. В результате мексиканская политическая культура может в существенно меньшей степени испытывать на себе воздействие «этики после Холокоста». С другой стороны, может быть и так, что жители Мексики переносят определенные аспекты нравственности после Холокоста на местную почву, например, в плане готовности ограничить притязания на национальный суверенитет перед лицом требований со стороны групп аборигенов, легитимирующих свои позиции с опорой на более широкое понимание прав человека.

Различия становятся еще более резкими, когда наша оценка распространяется на территории за пределами Запада. Какова степень связи с травмой «Холокоста», искупительного участия в ней и извлечения из нее уроков в не-западных цивилизациях? В регионах, где распространены индуизм, буддизм, конфуцианство, ислам, на территории Африки и там, где все еще действует коммунисти-

ческий режим, если о «Холокосте» и упоминается, это делают литературные и интеллектуальные элиты, отличающиеся совершенно не типичным уровнем участия в мировом дискурсе, на который господствующее влияние оказывают Соединенные Штаты Америки и Западная Европа. Разумеется, у находящихся вне пределов Запада территорий и народов, как я указываю в Главе 3, есть собственные определяющие их идентичность драмы травмы. Неясной остается та степень, в которой работа культуры, конструирующая эти травмы и реагирующая на них, выходит за пределы проблем национальной идентичности и суверенитета и приближается к универсализирующим наднациональным этическим императивам, все чаще связывающимся с уроками «этики после Холокоста» на Западе.

Например, уполномоченные представители Японии до сих пор не признали, что ужасное массовое истребление коренных китайцев японскими солдатами в Нанкине в Китае в преддверии Второй мировой войны — «Изнасилование Нанкина» — имело место в действительности. Они не извинились за него и не сделали ни малейших попыток присоединиться к страданию китайского народа таким образом, который вписал бы это событие в этику универсализации, по общим принципам которой можно было бы выносить суждения по поводу членов различных азиатских национальных и этнических группировок. Вместо этого первоначальной травмой послевоенной идентичности японцев стали ядерные бомбардировки Хиросимы. Хотя результатом этого события стала исключительная приверженность пацифизму, дра-

матизация травмы, нанесенной Японии ее врагом военного времени, Соединенными Штатами Америки, скорее укрепила, чем ослабила роль Японии в качестве действующего лица нарратива. Иными словами, эта травма обеспечила непоколебимое сопротивление любой попытке расширить круг преступников, вследствие чего маловероятно, что национальная история Японии подчинится какой-либо разновидности суждения по наднациональным стандартам.

Подчинение такого рода, конечно же, очень сложная задача в любом выраженно национально окрашенном контексте, как на Западе, так и на Востоке. Тем не менее анализ, представленный в данной главе, побуждает нас задать следующий вопрос: могут ли страны или цивилизации, не признающие Холокост, разработать универсалистские политические принципы нравственности? Очевидно, что не-западные народы не могут «помнить» Холокост, но в контексте культурной глобализации они определенно постепенно осознали его символический смысл и социальную значимость. Может быть и так, что у не-западных народов разовьются драмы травмы, являющиеся функциональными эквивалентами Холокоста. Главной мыслью настоящего очерка является то, что нравственный универсализм основан на социальных процессах, которые конструируют и канализируют культурную травму. Если дело и в самом деле обстоит таким образом, то глобализация обязательно будет включать в себя род социального процесса, сильно отличающийся от тех, о которых до сих пор рассуждали исследователи этого наднационального образования: Восток и Запад, Север и Юг должны

научиться разделять опыт травм друг друга и принимать заместительную ответственность за несчастия других.

Джеффри Хартман недавно уподобил всеобъемлющий статус Холокоста в современном мире почти не проговариваемой, но тем не менее могущественной и всеобъемлющей легенде. «В греческой трагедии... с ее моментами очень насыщенного диалога, легенда, формирующая сюжет, настолько хорошо известна, что ее нет необходимости специально подчеркивать. Ее место занимает мощная абстракция или упрощение. В этом смысле, и только в этом смысле, Холокост находится на пути к тому, чтобы стать легендарным событием» (Hartman, 2000: 16).

Люди – это повествующие животные (story-telling animals). Мы рассказываем истории о наших победах. Мы рассказываем истории о трагедиях. Нам нравится верить в правдоподобие наших рассказов, но реальными и постоянными являются именно моральные схемы, а не фактический материал, который мы используем для их иллюстрации. В истории человеческих обществ часто бывает так, что нарративы, описывающие одно и то же событие, соревнуются друг с другом и постепенно вытесняют друг друга с течением истории. В случае с массовым истреблением евреев нацистами то, что когда-то описывалось как пролог и стимул к нравственному и социальному прогрессу, было реконструировано как решающее доказательство того, что даже самые «современные» улучшения условий жизни человечества не могут гарантировать продвижение ни в каком, кроме как чисто техническом смысле. Парадоксальным

ГЛАВА 2

образом, несомненный рост нравственной и социальной справедливости может в конечном итоге оказаться непреднамеренным результатом этой реконструкции.

КУЛЬТУРНАЯ ТРАВМА И КОЛЛЕКТИВНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Культурная травма имеет место, когда члены некоего сообщества чувствуют, что их заставили пережить какое-либо ужасающее событие, которое оставляет неизгладимые следы в их групповом сознании, навсегда отпечатывается в их памяти и коренным и необратимым образом изменяет их будущую идентичность¹.

В нижеследующем изложении культурная травма понимается в первую очередь как эмпирическое, научное понятие, которое предполагает наличие новых смысловых и причинных связей между ранее не связанными между собой событиями, структурами, представлениями и действиями. Но это новое научное понятие также вносит ясность в становящуюся область социальной ответственности политического действия. Именно с помощью построения культурных травм социаль-

¹ Эта теоретическая модель – моя личная попытка закрепить результат коллективных интеллектуальных усилий. В 1998-1999 годах под эгидой Центра высших исследований в области поведенческих наук в Пало-Альто и при частичной финансовой поддержке Фонда Хьюлитта у меня была счастливая возможность организовать исследовательский проект, включавший в себя сотрудничество с Роном Айерманом, Бернардом Гизеном, Нейлом Смелзером, Петром Штомпкой и Бьорном Унтроком. Мысль о культурной травме как о социологической теме появилась в результате наших первоначальных обсуждений. Когда идея закрепилась в общих чертах, мы развивали ее на протяжении многих месяцев теоретических споров и дискуссий об эмпирических данных. Настоящая глава – мое введение к нашей совместной книге (*Cultural Trauma and Collective Identity* (Alexander, Eyerman, Giesen, Smelser, and Sztompka: Berkeley: University of California Press, в печати)). См. также Eyerman, 2001.

ные группы, национальные сообщества, а иногда даже целые цивилизации не только устанавливают на сознательном уровне наличие и источник человеческих страданий, но и принимают на себя существенную ответственность за них. Поскольку члены сообществ устанавливают причину травмы и тем самым принимают за нее такую моральную ответственность, постольку они определяют объединяющие их связи такими способами, которые, в принципе, позволяют им разделять страдания других. Являются ли страдания других также и нашими собственными страданиями? Склоняясь к тому, что это возможно, общества расширяют круг «мы». Сходным образом социальные группы могут отказываться (и действительно часто отказываются) признать существование чужих травм, и вследствие своей неспособности сделать это они не могут взглянуть на проблему с точки зрения морали. Отрицая реальность страданий других, такие группы не только преуменьшают свою ответственность за их страдания, но часто и перекладывают ответственность за свои собственные страдания на этих других. Иными словами, отказываясь участвовать в том, что ниже описывается как процесс создания травмы, социальные группы ограничивают чувство солидарности и оставляют других страдать в одиночестве.

Повседневный язык и рефлексивность

Одним из огромных преимуществ этого нового теоретического понятия является то, что оно так сильно укоренено в повседневной жизни. На протяжении двадцатого столетия, сначала в западных обществах, а вскоре и по всему миру, люди посто-

янно говорили о том, что они были травмированы каким-либо опытом, событием, актом насилия или устрашения или даже просто резким и неожиданным и иногда даже не особенно враждебным переживанием социальной трансформации и перемен². Люди также постоянно говорят о травме, когда объясняют, что произошло, не только себе самим, но и тем сообществам, к которым они принадлежат. Мы часто говорим, что организованная группа травмирована, если ее вождь удаляется или умирает, если падает правящий режим, если ей приходится переживать неожиданную перемену участи. Актеры часто говорят о себе, что они были травмированы, когда окружение некоего индивидуума или сообщества неожиданно изменяется непредвиденным и нежелательным образом.

Иными словами, из повседневного языка мы знаем, что речь идет о чем-то часто переживаемом и интуитивно понятном. Такая укорененность в жизненном мире есть почва, питающая любое понятие в социальной науке. Хитрость в том, чтобы

² Ограничивалось ли в какой-либо момент исторического времени популярное восприятие событий как «травмирующих» рамками западной цивилизации или нет и был ли такой язык также и внутренней частью культурного дискурса не-западных обществ до начала глобализации или нет, есть вопрос, заслуживающий дальнейшего изучения. Однако он не является непосредственно предметом настоящего исследования. Я исхожу из предпосылки, что в контексте современной глобализации члены как западных, так и не-западных сообществ действительно размышляют в таких терминах. Таким образом, я заявляю, что представленная здесь теория культурной травмы носит всеобщий характер в том смысле, что она относится к эпохе, в которую озабоченность поисками оснований знания сходит на нет (in a postfoundational sense), и на протяжении главы проиллюстрирую данную модель на примерах, взятых как из западных, так и не-западных обществ.

Представление о том, что теория культурной травмы применима повсеместно, тем не менее не означает, что различные регионы мира – восточные и западные, северные и южные – имеют одни и те же травмирующие воспоминания. Как я отмечаю в Главе 6, это предположение очень далеко от действительности.

достичь рефлексивности, перейти от ощущения, что мы имеем дело с общеизвестным понятием, к ощущению, что это нечто незнакомое, позволяющему нам мыслить в социологическом ключе. Ведь травма – это не то, что существует от природы; она создается обществом.

В рамках задачи превратить травму в нечто незнакомое ее укорененность в повседневных жизни и языке, столь важная для первоначального интуитивного понимания, предстает в качестве сложности, которую необходимо преодолеть. На самом деле исследовательским подходам к травме, которые предлагались до настоящего момента, по сути, часто мешали устойчивые трактовки травмы с позиции здравого смысла, закрепившиеся в повседневной жизни. В сущности, можно сказать, что эти трактовки с позиции здравого смысла составляют «популярную теорию травмы» (“lay trauma theory”), которой необходимо противопоставить более теоретически рефлексивный подход к травме.

Популярная теория травмы

Согласно популярной теории, травмы суть естественным образом происходящие события, которые сокрушают ощущение благополучия у индивидуального или коллективного актора. Иными словами, считается, что способность сокрушать – «травма» – проистекает из самих событий. Реакция на такие сокрушающие события – «переживание травмы» – ощущается и считается немедленным, не предполагающим рефлексии ответом на них. В соответствии с популярной точкой зрения, травматический опыт имеет место, когда травми-

рующее событие вступает во взаимодействие с человеческой природой. Человеческим существам нужны безопасность, порядок, любовь и связи. Если случается нечто, резко ставящее под угрозу удовлетворение этих потребностей, то, согласно популярной теории, нет ничего удивительного в том, что в результате люди оказываются травмированы³.

Трактовка философии Просвещения

Существуют две основные разновидности этой популярной теории травмы: версия «философии Просвещения» и «психоаналитическая» версия. Трактовка с позиции философии Просвещения предполагает, что травма – это род рациональной реакции на резкую перемену, будь то на уровне индивидуума или общества. Объекты или события, которые запускают травму, четко воспринимаются акторами; их реакции ясны; а последствия этих реакций направлены на решение проблемы и на развитие. Когда с хорошими людьми случается

³ Наивысшим примером такого натуралистического подхода является недавняя попытка локализовать травму в определенной части мозга с помощью позитронно-эмиссионного томографического сканирования, построения изображения, на котором части мозга выделены различными цветами, ставшего инструментом исследования в неврологии. Такие изображения приводятся как доказательство того, что травма «реально существует», потому что у нее есть физическое, материальное измерение. Мы бы не хотели утверждать, что у травмы на самом деле нет материальной составляющей. Каждый элемент социальной жизни существует на многих уровнях. Однако мы возражаем против сведения данного понятия к тому, что травма есть симптом, вызванный физическим или естественным фактором. В этом смысле теория травмы очень похожа на еще одну натуралистическую трактовку, проникшую в современную социальную жизнь, а именно на понятие «стресса». В соответствии с современным жаргоном люди «подвергаются воздействию стресса», то есть стресс есть проблема их окружения, а не опосредующих действий акторов, которые конструируют окружение как стрессовое в соответствии со своим социальным положением и культурными рамками.

что-то плохое, они испытывают шок, возмущение, негодование. С точки зрения версии, связанной с философией Просвещения, кажется очевидным и, возможно, даже не заслуживающим упоминания то, что политические скандалы представляют собой причину для негодования; что экономические депрессии являются причиной отчаяния; что проигранные войны вызывают чувство злобы и ощущение бессцельности; что стихийные бедствия приводят к панике; что физическое насилие приводит к сильнейшей тревоге; что техногенные катастрофы вызывают беспокойство и даже фобии, связанные с соответствующим риском. Реакции на такие травмы будут заключаться в попытках изменить те обстоятельства, которые к ним привели. Воспоминания о прошлом направляют размышления о будущем. Будут разрабатываться программы действий, восстанавливаться привычные окружения отдельных лиц и сообществ, и постепенно ощущение травмы утихнет.

Иллюстрация этой, связанной с философией Просвещения, версии популярной теории травмы недавно была приведена Артуром Нилом в произведении «Национальная травма и коллективная память» (*National Trauma and Collective Memory*). Объясняя, как установить, травмировано ли некое сообщество или нет, Нил обращает наше внимание на природу самого события. Национальные травмы создавались, утверждает он, «индивидуальными и коллективными реакциями на события, подобные извержению вулкана, которые потрясли основания социального мира» (Neal, 1998: ix). Какое-либо событие травмирует сообщество, потому что это «исключительное событие», событие, обла-

дающее такой «взрывной силой», что оно порождает «беспорядок» и «радикальные изменения... в течение короткого периода времени» (Neal, 1998: 3, 9-10.). Эти объективные эмпирические свойства события «направляют внимание всех основных подгрупп населения» и провоцируют эмоциональную реакцию и внимание со стороны общественности, потому что рациональные люди просто не могут реагировать иначе (9-10). «Отклонить или проигнорировать травматический опыт – неразумный выбор», так же как и «придерживаться отношения доброжелательного пренебрежения» или «циничного безразличия» (4, 9-10). Именно в силу того, что акторы разумны, травмирующие события обычно приводят к прогрессу в дальнейшем: «Самый факт того, что разрушительное событие произошло», означает, что «появляются новые возможности для нововведений и перемен» (18). Иными словами, едва ли удивительно, что «в результате Гражданской войны, Великой депрессии и травмы Второй мировой войны в жизни [американского] народа произошли долгосрочные изменения» (5).

Несмотря на то, что ниже определяется как натуралистические ограничения трактовки травмы с позиции Просвещения, чрезвычайно важным в подходе Нила остается то, что он сосредоточен на сообществе, а не на индивидууме, и потому стоит в стороне от сфокусированных на индивидууме, испытавших на себе влияние психоаналитической мысли подходов, которые обсуждаются далее. В своей сосредоточенности на событиях, которые создают травму коллективной, а не индивидуальной идентичности, Нил следует новаторской со-

псиологической модели, предложенной Каем Эриксоном в весьма влиятельной книге «Все на своем пути» (*Everything in Its Path*). Хотя это разрывающее сердце описание последствий разрушительного наводнения для небольшого сообщества в Аппалачах тоже ограничено натуралистической точкой зрения, оно создало основу для того специфически социологического подхода, которому я следую в настоящей книге. Теоретическое нововведение Эриксона заключалось в том, что он различил на понятийном уровне коллективную и индивидуальную травмы. И внимание к свойствам травмы, возникающим лишь применительно к сообществам, и натурализм, в рамках которого понимаются эти коллективные травмы, хорошо видны в следующем отрывке:

«Под индивидуальной травмой я понимаю удар по психике, который *прорывается* через защитные механизмы человека *столь неожиданно и с такой грубой силой, что на него невозможно действительно среагировать*. ... С другой стороны, под коллективной травмой я понимаю удар по основной ткани социальной жизни, который *нарушает* узы, удерживающие людей вместе, и ограничивает преобладающее чувство общности. Коллективная травма проникает в сознание людей, которые ее переживают, медленно и даже коварно, поэтому у нее нет свойства неожиданности, которое обычно ассоциируется с «травмой». *Но это все равно разновидность шока*, это постепенное осознание того, что сообщество *больше не существует* как эффективный источник поддержки, и что *исчезла важная часть «Я»*. ... «Мы» больше не существует в качестве связанной между собой пары или в ка-

честве связанных клеток в большом теле сообщества» (Erikson, 1976: 153-4. Курсив мой. – Дж. А.).

Как утверждает Нейл Смелзер (Alexander et al., в печати), теория травмы начала входить и в повседневный язык, и в научные обсуждения в ходе попыток понять тот «военный невроз», которым страдало столько солдат во время Первой мировой войны, а затем расширилась и усложнилась в применении к другим войнам, происходившим на протяжении двадцатого столетия. Когда Глен Элдер разработал «анализ жизненного пути», чтобы проследивать поколенческие эффекты этих и других социальных катаклизмов двадцатого столетия на индивидуальную идентичность, он и его ученики придерживались сходного истолкования травмы с позиции философии Просвещения (Elder, 1974). Похожие трактовки уже давно присутствуют в подходах других дисциплин, например, в большом объеме исследований, посвященных долгосрочным последствиям «травмы» Французской революции для Европы и Соединенных Штатов Америки в девятнадцатом веке. Отдельные элементы связанной с философией Просвещения версии популярной теории травмы также повлияли на современное осмысление Холокоста (см. Главу 2 выше) и на реакцию на другие случаи массового истребления людей в двадцатом веке.

Психоаналитическая трактовка

Подобное реалистическое осмысление травмы продолжает проникать как в повседневную жизнь, так и в исследовательскую мысль. Однако оно все в большей и большей степени проходит через фильтр психоаналитической трактовки,

которая стала занимать центральное положение и в современном популярном осмыслении травмы с позиций здравого смысла, и в современном научном осмыслении. В рамках данного подхода модель неосознаваемых эмоциональных страхов и искажающих познавательные процессы механизмов психологической защиты помещается между внешним сокрушительным событием и внутренней травматической реакцией актора. Когда с хорошими людьми случается что-то плохое, утверждается в этой академической версии популярной теории травмы, они могут так испугаться, что могут даже подавить самое переживание травмы. Вместо того чтобы задавать направление для познания и рационального осмысления, травмирующее событие искажается в воображении и памяти актора. Попытки правильно распределить ответственность за это событие и направленные на развитие усилия отреагировать на травму так, чтобы ее преодолеть, срываются из-за того, что травма вытеснена. Данная психологически опосредованная точка зрения продолжает поддерживать натуралистический подход к травмирующим событиям, но предполагает более многостороннее понимание способности человека воспринимать эти события сознательно. Истина о событии воспринимается, но лишь бессознательно. Вследствие этого истина скрывается в глубине, а правдивыми воспоминаниями о событии и реакциями на них приходится пожертвовать. Таким образом, травмирующие чувства и ощущения проистекают не только из первоначального события, но и из тревоги, вызванной необходимостью подавлять переживание этого события.

Травма будет преодолена не только тогда, когда исправится положение дел в мире, но когда исправится положение дел внутри «Я»⁴. Согласно такой точке зрения, истина может быть вновь обретена, а психическое равновесие восстановлено только в том случае, «когда возвращается память», как выразился однажды историк-исследователь Холокоста Сол Фридландер.

В сущности, эта фраза послужила названием для книги воспоминаний Фридландера о его детстве, пришедшемся на годы Холокоста в Германии и Франции. Фридландер, рассказывая образным литературным языком о пережитом опыте преследования и перемещения, утверждает, что сознательное восприятие особенно травмирующих событий возможно только после того, как психологическая интроспекция и их «повторное прохождение» (“working through”) позволят актерам полностью восстановить способность к деятельности (Friedlander, 1978, 1992b). Эти теоретические рассуждения, испытавшие на себе влияние психоаналитической мысли, явились воплощением той интеллектуальной парадигмы, которая сложилась в ответ на события Холокоста за последние три десятилетия, и особенно подчеркнули значение коллективной памяти, а также важность повторного

⁴ Более отчетливо социологический пример психоаналитического подхода к травме представлен Джеффри Прейджером (*Presenting the Past: Psychoanalysis and the Sociology of Misremembering* (Prager, 1998)); это исследование подавления и вытеснения в случае с пациенткой, которая заявляла, что подверглась сексуальному насилию со стороны отца. Прейджер выходит за пределы популярной теории травмы, показывая, что воспоминания пациентки о травме были результатом не только ее фактического опыта, но также и ее текущего культурного окружения, которое, привлекая внимание к «синдрому утраченной памяти», фактически и открыло ей возможность травмы.

прохождения, возвращения обратно к символическим остаткам первоначального события в существующих воспоминаниях⁵.

Эти остатки воспоминаний поднимаются на поверхность через свободные ассоциации в психоаналитической практике, подобно тому как они входят в социальную жизнь через создание литературных произведений. Поэтому неудивительно, что литературная интерпретация, с ее герменевтическим подходом к символическим структурам, предлагается как своего рода академический эквивалент психоаналитического вмешательства. В сущности, основные теоретические и эмпирические утверждения психоаналитической версии популярной теории травмы были разработаны исследователями в различных гуманитарных дисциплинах. Так как в психоаналитической традиции внимание к важности языка в формировании эмоций привлек Жак Лакан, то именно теории Лакана, часто в сочетании с деконструкцией в духе Жака Деррида, повлияли на эти исследования травмы в гуманитарных науках.

Возможно, исследователем, оказавшим самое существенное влияние на формирование данного подхода, является Кэти Кэрут, со сборником ее собственных очерков «Невостребованный опыт: Травма, нарратив и история» (*Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*) и со сборником под ее редакцией «Травма: Исследование памяти» (*Trauma: Explorations in Memory*)

⁵ Для ознакомления с не психоаналитическим, подчеркнуто социологическим подходом к памяти, опирающимся на традицию Дюркгейма, см. важный текст: Paul Connerton, *How Societies Remember* (1989).

(Caruth, 1995, 1996)⁶. Кэрут сосредоточивается на сложных превращениях, которым бессознательные эмоции подвергают реакции на травму, и ее исследования, несомненно, помогли мне в моих собственных размышлениях о культурной травме. Тем не менее, в соответствии с психоаналитической традицией, Кэрут основывает свой анализ на силе и объективности первоначального травмирующего события и заявляет, что «интуиция Фрейда в отношении травмирующего опыта и его страстная увлеченность им» связывали реакции на травму с «невольным повторным переживанием события, которое просто невозможно оставить в прошлом» (Caruth, 1995: 2). Событие нельзя оставить в прошлом, потому что «разлом в переживаниях рассудка», утверждает исследовательница, «происходит слишком рано». Такая резкость не позволяет рассудку полностью осознать событие. Оно переживается «слишком неожиданно ... чтобы его можно было полностью познать, и поэтому оно недоступно сознанию». Будучи похоронено в бессознательном, событие переживается иррационально, «в кошмарах и повторяющихся действиях (repetitive actions) пережившего травму человека». Следующий отрывок демонстрирует, каким образом психоаналитическая версия популярной теории травмы преодолевает границы версии философии Просвещения: «Травму нельзя локализовать просто в акте насилия или первоначальном событии в прошлом индивидуума; скорее ее можно локализовать, установив, как собственно ее не-

⁶ Для ознакомления с анализом Лакана в испытывавших влияние психоанализа гуманитарных дисциплинах см., в особенности, "Traumatic Awakenings: Freud, Lacan, and the Ethics of Memory" (Caruth, 1996: 91-112).

освоенная сущность – именно в том виде, в каком она *не была познана* в первый раз, – возвращается, чтобы преследовать пережившего травму человека в дальнейшем». Однако когда Кэрут описывает симптомы травмы, она возвращается к теме объективности, утверждая, что эти симптомы «говорят нам о реальности или истине, которую нельзя установить каким-либо иным способом» (3-4)⁷.

Огромное воздействие этой психоаналитической версии популярной теории травмы видно в том, как она повлияла на недавние попытки латиноамериканских исследователей осмыслить травмирующие зверства диктаторских режимов их недалекого прошлого. Разумеется, многие из этих текстов представляют собой чисто эмпирические исследования уровня репрессий и/или нормативные заявления, которые ищут ответственных и требуют возмещения. Тем не менее существует и расширяющийся круг трудов, посвященных последствиям репрессий в контексте вызванных этими репрессиями травм.

Цель заключается в том, чтобы восстановить коллективное психологическое здоровье, устранив социальное вытеснение и вернув память. Для этого, подчеркивают социологи, важно найти – посредством публичных действий, направленных на сохранение памяти о событии, репрезентации в культуре и общественной политической борьбы – некое коллективное средство устранения вытеснения и позволить сдерживаемым чувствам утраты и горя обрести свое выражение. Такая пропаган-

⁷ Для ознакомления с еще одним влиятельным трудом в рамках данной традиции, вносящим ясность в эту проблему, см. Dominick La Capra, *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma* (1994).

дистская литература, хотя она весьма похвальна в нравственном отношении и, несомненно, очень полезна для стимуляции общественного обсуждения и для повышения самооценки, все же обычно ограничена рамками популярного здравого смысла. Травматические переживания жертв и действия, которые следует предпринять в ответ на них, рассматриваются как непосредованные реакции здравого смысла на собственно вытеснение. Например, Элизабет Джелин и Сюзанна Кауфман руководили масштабным проектом «Память и нарративность», который финансировался Фондом Форда и в котором участвовала команда исследователей из разных стран Южной Америки. В своем впечатляющем отчете о первоначальных открытиях «Слои воспоминаний: двадцать лет спустя в Аргентине» (*"Layers of Memories: Twenty Years After in Argentina"*)⁸ эти исследователи противопоставляют настойчивые требования жертв признать реальность травмирующих событий и переживаний отрицанию этих событий преступниками и их консервативными сторонниками, отрицаниями, которые настаивают на том, чтобы смотреть в будущее и забыть о прошлом: «Противостояние происходит между голосами тех, кто призывает увековечить память о событиях, помнить об исчезновениях и пытках, осудить тех, кто организовывал репрессии, и тех, кто считает своим долгом вести себя так, "как будто здесь ничего не произошло"». Джелин и Кауфман называют эти консервативные силы «безучастными свидетелями ужаса», которые утверждают, что они «не знали» и «не видели». Но, поскольку событие – травмирующие ре-

⁸ Неопубликованная рукопись. Все цитаты взяты со стр. 5-7.

прессии – было реальностью, такие отрицания не работают. «Личные воспоминания людей нельзя стереть или уничтожить указом или силой». Попытки увековечить память жертв репрессий представляются как попытки восстановить объективную реальность жестоких событий, отделить их от неосознаваемых искажений памяти: «памятники, музеи и мемориалы суть... попытки сделать заявления и утверждения, чтобы [создать] нечто материальное, обладающее политическим, коллективным, общественным смыслом, [и] некое физическое напоминание о полном конфликтов политическом прошлом» (из неопубликованного, 5-7).

Ошибка натурализма

Именно благодаря подходу с позиции философии Просвещения и психоаналитическому подходу «травма» превратилась из понятия в повседневном языке в интеллектуальное понятие в научных языках разнообразных дисциплин. Однако обеим этим точкам зрения свойственна «ошибка натурализма» (“naturalistic fallacy”) популярного понимания травмы, из которого они выросли. Мой собственный подход строится как раз на отказе от ошибки натурализма. Прежде всего, я утверждаю, что события, взятые отдельно и как таковые (in and of themselves), не создают коллективную травму. События не являются травмирующими по своей внутренней природе. Травма есть свойство, приписываемое событию при посредстве общества. Это свойство может приписываться событию в режиме реального времени, по ходу его осуществления; оно может приписываться событию до того, как оно произошло, в качестве его предзнаменова-

ния, или после того, как событие завершилось, в качестве реконструкции *post hoc*. По сути, иногда глубоко травмирующие события могут и вообще не происходить в действительности; тем не менее такие воображаемые события могут быть столь же травмирующими, сколь и те события, что на самом деле имели место.

Понятие «воображаемого» травмирующего события (an “imagined” traumatic event), судя по всему, предполагает наличие такого процесса, который описывает Бенедикт Андерсон в «Воображаемых сообществах» (*Imagined Communities*) (Anderson, 1991). Андерсон, конечно, сосредоточивается не на травме как таковой, а на разновидностях нарративов истории национализмов, считающих себя в качестве идеологических. Тем не менее такие коллективные убеждения часто говорят о существовании некой национальной травмы. В ходе поисков национальной идентичности истории отдельных народов выстраиваются на основе причиненного вреда, который вызывает к возмездию. В двадцатом веке множество разгневанных националистических группировок и их представителей в интеллектуальной сфере и в средствах массовой информации заявляли, что они были покалечены или травмированы представителями какой-либо предположительно враждебной им этнической и политической группы, с которой им, в свою очередь, следует вступить в борьбу. Например, сербы в Сербии настаивали на том, что этнические албанцы в Косово нанесли им травму, и этим оправдывали свое собственное «оборонительное» вторжение и этнические чистки. Классическим примером такого милитаристского построения

примордиальной (primordial) национальной травмы было нелепое утверждение Адольфа Гитлера о том, что за травмирующим поражением Германии в Первой мировой войне стоял международный еврейский заговор.

Однако смысл, который вкладывает в понятие «воображаемого» Андерсон, не вполне совпадает с тем, что имею в виду я. Он прибегает к этому понятию, чтобы обозначить полностью иллюзорный характер первоначального события, его неиспытанность на опыте, его несуществование. Андерсон в ужасе от идеологии национализма, и его исследование воображаемых национальных сообществ имеет много общего с «критикой идеологии». В этом качестве анализ Андерсона осуществляется с точки зрения того варианта философии Просвещения, который портит популярную теорию травмы, критически рассматриваемую в настоящей книге. Дело не в том, что травмы никогда не конструируются на основе несуществующих событий, – разумеется, такое случается. Однако очень легко отнести травму к измерению воображаемого, когда речь идет в основном об утверждениях, подобных вышеупомянутым, которые отсылают либо к событиям, никогда не происходившим на самом деле, либо к событиям, репрезентация которых включает в себя преувеличения, служащие явно агрессивным и вредоносным политическим силам. Наш подход к понятию «воображаемого» больше похож на то, что имел в виду Дюркгейм в «Элементарных формах религиозной жизни», когда он говорил о «религиозном воображении». Воображение есть неотъемлемое свойство самого процесса репрезентации. Оно заимствует из жизни зарож-

дающееся впечатление и посредством ассоциаций, сгущения и эстетического творчества придает ему какую-либо определенную форму.

Воображение в равной степени влияет на конструирование травмы и когда речь идет о событии, которое произошло в действительности, и когда речь идет о событии, которого не было. Только в основанном на воображении процессе репрезентации акторы испытывают ощущение переживания события на собственном опыте. Даже когда притязания на статус жертвы морально оправданы, носят демократический характер с политической точки зрения и нацелены на социальный прогресс, эти притязания все равно нельзя считать автоматическими или естественными реакциями на действительную сущность самого события. В таких случаях может быть трудно занять конструктивистскую позицию, потому что претензия на правдоподобность является основополагающей для самого ощущения того, что травма имела место. Однако хотя каждое заявление о травме претендует на онтологическую реальность, мы как культурсоциологи занимаемся в первую очередь не правдивостью заявлений социальных акторов, и тем более не оценкой их нравственных оправданий. Нас занимает только то, как и при каких условиях делаются эти заявления и к каким они приводят результатам. Нас занимает не онтология и не этика, а эпистемология.

Статус травмы придается реальным или воображаемым явлениям не благодаря их фактической вредности или их объективной резкости, но благодаря тому, что полагают, что эти явления резко и пагубно повлияли на коллективную идентичность.

Индивидуальная безопасность укоренена в структурах эмоциональных и культурных ожиданий, которые обеспечивают чувство безопасности и способности действовать. В свою очередь, эти ожидания и способности укоренены в устойчивости сообществ, частью которых являются индивидуумы. Под вопросом оказывается не стабильность сообщества в материальном или поведенческом смысле, хотя такая стабильность, разумеется, играет определенную роль. Скорее, на карту поставлена идентичность сообщества, его стабильность в отношении смысла, а не действия.

Идентичность подразумевает отсылку к культуре. Событие получает статус травмы, только если упорядоченные смыслы сообщества резко смещаются со своего привычного места. Именно смыслы обеспечивают чувство шока и страха, а вовсе не события сами по себе. Оказываются ли структуры смысла нестабильными и поврежденными или нет, это происходит не в результате события, а вследствие социокультурного процесса. Это результат осуществления человеческой способности к действиям, результат успешного навязывания новой системы культурной классификации. На культурный процесс оказывают глубокое влияние структуры власти и случайные навыки мыслящих социальных действующих лиц.

Социальный процесс культурной травмы

На уровне социальной системы общества могут переживать масштабные нарушения, которые не становятся для них травмирующими. Институты могут не работать. Школы могут не давать образования и терпеть жалкие неудачи даже в обучении

базовым навыкам. Правительства могут быть не в состоянии обеспечить базовую защиту и могут переживать жестокие кризисы утраты законного статуса. Экономические системы могут быть серьезно нарушены до такой степени, что их распределительные функции не обеспечивают даже самых необходимых товаров. Такого рода проблемы реальны и очень существенны, но они никоим образом не являются обязательно травмирующими для членов затронутых ими сообществ, а тем более для общества в целом. Чтобы травма возникла на уровне сообщества, социальные кризисы должны стать культурными кризисами. События – это одно дело, а репрезентация этих событий – совсем другое. Травма не является результатом того, что некая группа людей испытывает боль. Она есть результат острого дискомфорта, проникающего в самую сердцевину ощущения сообществом собственной идентичности. Коллективные акторы «решают» представить социальную боль как основную угрозу их пониманию того, кто они, откуда они и куда хотят идти. В настоящем разделе я описываю природу таких коллективных действий и культурные и институциональные процессы, которые их опосредуют.

Выдвижение заявления: спираль значения

Разрыв между событием и его репрезентацией можно понимать как «процесс травмы». Сообщества как таковые не принимают решения; решения скорее принимают действующие лица (Alexander, 1987; Alexander, Giesen, Munch, & Smelser, 1987; Sztompka, 1991, 1993). Люди, составляющие сообщество, передают символические представления –

описания – происходящих социальных событий, прошлых, настоящих и будущих. Они передают эти представления в качестве членов социальной группы. Эти групповые представления можно рассматривать как «заявления» (claims) о форме социальной реальности, о ее причинах и об ответственности за действие, которое подразумевается этими причинами. Культурное конструирование травмы начинается с такого заявления (Thompson, 1997)⁹. Это заявление о некоем глубочайшем увечье, крик об ужасающем оскорблении какой-либо святыни, нарратив устрашающе разрушительного социального процесса и требование эмоциональной, институциональной и символической компенсации и восстановления.

Группы носителей

Такие заявления делаются теми, кого Макс Вебер в рамках своей социологии религии называл «группами носителей» (Weber, 1968; 468-517)¹⁰, коллективными действующими лицами процесса травмы. Группами носителей движут и идеальные, и материальные интересы; они расположены в определенных участках социальной структуры, и они обладают особым дискурсивным талантом формулировать свои заявления – можно ска-

⁹ Понятие «заявления» взято из социологической литературы, посвященной моральным паникам. См. Thompson (1997).

¹⁰ Понятие Вебера было развито далее в отношении проблем культурных изменений и конфликта Ш.Н. Эйзенштадтом (1982) и, в самое последнее время, Бернардом Гизеном (*Intellectuals and the Nation* (1998)). Группы, делающие заявления, также соотносятся с понятием «интеллектуалов движения», которое в другом контексте разработали Рон Айерман и Эндрю Джэмиссон (*Social Movements: A Cognitive Approach* (1991)). Нейл Смейзер (1974) прояснил групповую основу для выдвижения заявлений, предложив собственное переосмысление понятия «землевладение» ("estate"), которым оперирует Алексис де Токвиль.

зять, талантом «создавать смысл» – в общественной сфере. Группы носителей могут принадлежать к элите, а могут принадлежать к очерненным и маргинальным слоям общества. Они могут быть влиятельными религиозными лидерами или группами, которые большинство считает духовными изгоями. Группа носителей может выделяться по принципу поколения и представлять взгляды и интересы молодого поколения в противоположность старому. Группа носителей может быть национальной и натравливать собственный народ на некоего предположительного врага. Она может быть институциональной и представлять один определенный сегмент общества или организацию как противопоставленные другим в разделенном и поляризованном социальном порядке.

Аудитория и ситуация: теория речевых актов

Процесс травмы можно в этом отношении сравнить с речевым актом (Austin, 1962; Habermas, 1984; Lara, 1998; Searle, 1969)¹¹. Травмы, как и речевые акты, состоят из следующих элементов:

¹¹ Основания теории речевых актов можно обнаружить во вдохновленных прагматическим подходом истолковании и расширении идей Людвиг Витгенштейна, осуществленных Дж. Л. Остином в книге «Как совершать действия при помощи слов» (*How to Do Things with Words* (1962)). В этом ставшем классическим труде Остин развил идею о том, что речь направлена не только на понимание символов (symbolic understanding), но и на достижение того, что он называл «иллокутивной силой» (“illocutionary force”), то есть оказание прагматического эффекта на социальное взаимодействие. Данная модель получает самое детальное развитие в книге Джона Сёрля «Речевые акты» (*Speech Acts* (1969)). В современной философии то, что теория речевых актов имеет отношение к социальному действию и социальной структуре, продемонстрировал Юрген Хабермас, начиная с книги «Теория коммуникативного действия» (*Theory of Communicative Action* (1984)). Для ознакомления с культурно ориентированным применением воззрений Хабермаса к общественным движениям см. Maria Pia Lara, *Feminist Narratives in the Public Sphere* (1998).

Говорящий: группа носителей

Аудитория: общественность, номинально однородная, но социологически разделенная

Ситуация: историческое, культурное и институциональное окружение, в котором осуществляется речевой акт.

Цель говорящего – в том, чтобы убедительно представить заявление о травме аудитории-общественности. В процессе этого представления группа носителей использует особенности исторической ситуации, доступные символические ресурсы, а также ограничения и возможности, предоставляемые институциональными структурами. Прежде всего, разумеется, аудитория говорящего должна состоять из членов самой группы носителей. Если достигается иллюкутивный успех, то члены этого первоначального сообщества оказываются убеждены в том, что они были травмированы неким исключительным событием. Только при условии такого успеха аудитория тех, кому адресовано заявление о травме, может расшириться и включить в себя другие группы общественности внутри «общества в целом» (“society at large”).

Культурная классификация: создание травмы как нового господствующего нарратива

Преодоление разрыва между событием и его репрезентацией зависит от того, что Кеннет Томпсон в контексте проблематики моральной паники называл «спиралью означения» (“spiral of signification”) (Thompson, 1997: 20-4)¹². Репрезентация травмы

¹² Он также рассуждает о «репрезентационном процессе» (“representational process”). Стюарт Холл развивает похожую

зависит от конструирования убедительной системы культурной классификации. В определенном смысле это просто рассказывание новой истории. Однако такое рассказывание истории в то же время есть сложный и многозначный символический процесс, который носит контингентный, весьма спорный и иногда весьма поляризующий характер. Чтобы убедить более широкую аудиторию в том, что и она тоже была травмирована каким-либо опытом или событием, группе носителей необходимо проделать успешную работу со смыслом.

В создании нового господствующего нарратива (master narrative) основную роль играют четыре важнейшие репрезентации. Хотя эти измерения репрезентаций и приводятся в аналитической последовательности, это не предполагает последовательности во времени. В социальной реальности эти репрезентации разворачиваются взаимопроникающим образом, с постоянными взаимными отсылками друг к другу. Причинные связи здесь имеют символический и эстетический характер, они предполагают не последовательность или развитие, а «добавленную стоимость» (“value-added”) (Smelser, 1963).

В ходе успешного процесса коллективной репрезентации должны быть предложены убедительные ответы на следующие вопросы:

Природа боли. Что именно произошло – с определенной группой и с более крупным сообществом, частью которого является эта группа?

идею, но он подразумевает под ним нечто более конкретное, чем то, о чем говорю здесь я, а именно соединение дискурсов, которые не были между собой связаны до того, как началась паника.

- Оставила ли развязка войны во Вьетнаме открытую рану в психике американцев, или же она была встроена в нее более или менее обыденным образом? Если имела место страшная рана, то в чем именно она заключалась? Проиграли ли американские военные войну во Вьетнаме, или же вьетнамская травма состояла в боли, причиненной тем, что руки страны оказались «связаны у нее за спиной»?¹³
- Погибли ли в Косово сотни этнических албанцев или же это были десятки и, возможно, даже сотни тысяч? Умерли ли они от голода и перемещения во время гражданской войны, или же их целенаправленно убили?
- Являлось ли рабство травмой для афроамериканцев? Или же оно было, как утверждают некоторые историки-ревизионисты, всего лишь весьма прибыльным способом экономического производства? Если верно последнее, то рабство, возможно, не причинило травмирующей боли. Если верно первое, то оно, несомненно, подразумевало жестокое и травмирующее подчинение (Eyerman, 2001).
- Являлся ли междоусобный этнический и религиозный конфликт последних тридцати лет в Северной Ирландии «гражданскими беспорядками и терроризмом», как его однажды описала королева Елизавета, или «кровопролитной войной», как утверждает ИРА (цит. по: Maillot, из неопубликованной рукописи)?
- Умерли ли менее сотни человек от рук японских

¹³ Для ознакомления с контингентностью процесса установления природы боли, природы жертвы и соответствующей реакции после «травмы», созданной войной во Вьетнаме, см. J. William Gibson (1994).

солдат в Нанкине в Китае в 1938 году или же это было триста тысяч человек? Были ли эти смерти результатом односторонней «резни» или «свирепой борьбы» между армиями противников (Chang, 1997: 206)?

Природа жертвы. Какая группа людей испытала на себе эту травмирующую боль? Были ли они определенными индивидуумами или группами или же гораздо более всеобъемлющей группой, «людьми» как таковыми? Был ли главный удар боли нанесен одной отдельной и ограниченной группой или здесь были замешаны несколько групп?

- Являлись ли немецкие евреи основными жертвами Холокоста или же в группу жертв входили и евреи, жившие в пределах черты оседлости, и европейские евреи, или еврейский народ в целом? Являлись ли миллионы поляков, которые умерли от рук немецких нацистов, также жертвами Холокоста? Являлись ли коммунисты, социалисты, гомосексуалисты и люди с ограниченными возможностями также жертвами учиненного нацистами Холокоста?
- Были ли косовские албанцы основными жертвами этнических чисток или же косовские сербы также были в значительной (если не в такой же) степени жертвами?
- Являются ли чернокожие афроамериканцы жертвами жестоких, травмирующих условий жизни в запущенных, удаленных от побережья городах Соединенных Штатов Америки или же жертвами таких условий являются члены эко-

номически определяемого «низшего слоя общества»?

- Было ли индейское население Северной Америки жертвой европейских колонизаторов или жертвами являлись определенным образом локализованные и особенно «агрессивные» индейские народы?
- Являются ли не-западные страны или страны третьего мира жертвами глобализации или же жертвы – это только наименее развитые или наименее технически оснащенные из них?

Связь жертвы травмы с более широкой аудиторией. Даже когда представление о природе боли закрепилось, а личность жертвы установлена, остается весьма важный вопрос связи жертвы с более широкой аудиторией. До какой степени члены аудитории, которой адресована репрезентация травмы, соотносят себя с членами непосредственно пострадавшей группы? Обычно в самом начале процесса травмы большая часть аудитории видит очень слабую связь между собой и группой-жертвой, если вообще ее видит. Аудитория сможет символически присоединиться к переживанию первоначальной травмы, только если жертвы будут представлены в терминах ценных качеств, разделяемых более масштабной коллективной идентичностью.

- Современное население Центральной Европы признает, что цыгане – жертвы травмы, носители трагической истории. Однако поскольку многие жители Центральной Европы представляют народ «рома» как незаконопослушный и нецивилизованный, они не считают трагическое прошлое цыган своим собственным.

- Влиятельные группы немецких и польских граждан признали, что евреи были жертвами массового истребления, но часто отказывались переживать собственные национальные коллективные идентичности как затронутые трагической участью евреев.
- Привели ли зверства полиции в Сельме в Алабаме в 1965 году, вызвавшие травму у чернокожих борцов за гражданские права, к тому, что белые американцы, наблюдавшие за событиями по телевизору из безопасной северной части страны, не знавшей сегрегации, соотнесли себя с жертвами? Относится ли история расового господства белых американцев к совершенно отдельному историческому периоду или же в силу ее реконструкции в коллективной памяти она является проблемой современности?

Распределение ответственности. Для создания убедительного нарратива травмы чрезвычайно важно установить личность преступника – «злодея». Кто, собственно, нанес рану жертве? Кто вызвал травму? Это всегда вопрос конструирования символов и социального конструирования.

- Создала ли Холокост «Германия» или же нацистский режим? Ограничивались ли преступления действиями спецподразделений СС или же весь вермахт, вся армия нацистов были также всерьез замешаны в этом деле? Распространялось ли преступление на обычных солдат, обычных граждан, немцев-католиков и немцев-протестантов? Лежала ли ответственность только на старшем поколении немцев или и на последующих поколениях тоже?

Институциональные арены

Данный репрезентационный процесс создает новый господствующий нарратив общественного страдания. Такая культурная (ре)классификация имеет решающее значение для процесса, посредством которого сообщество становится травмированным¹⁴. Но этот процесс не разворачивается в ходе того, что Хабермас назвал бы прозрачной речевой ситуацией (*transparent speech situation*) (Habermas, 1984).¹⁵ Понятие прозрачности трактуется Хабермасом как нормативный идеал, необходимый для демократического функционирования общественной сферы, а не как эмпирическое описание. В фактической социальной практике речевые акты никогда не разворачиваются непосредственным образом. Языковое действие мощно опосредуется природой институциональных арен, на которых оно осуществляется. Некоторые при-

¹⁴ В репрезентации трудностей процесса мирного урегулирования в Северной Ирландии, предложенной Аньес Майо, сочетаются эти различные аспекты процесса классификации.

«Ни одно из "действующих лиц в насилии" не сошло бы с другими по вопросу о причинах насилия и его природе. В сущности, только сторонники ИРА и, в гораздо меньшей степени, часть националистического сообщества согласились бы с тем, что имеет место настоящая "Война". Для существенной части сообщества юнионистов (то есть сторонников сохранения союза с Соединенным Королевством – *Примеч. пер.*) вся вина за происходящее полностью лежит на ИРА. "Все наше сообщество, по сути, вся наша страна, остается жертвой ИРА на протяжении последних тридцати лет", – заявил Ян Пейсли-младший. ... Как и все прочие вопросы, обсуждавшиеся перед подписанием соглашения Страстной пятницы, вопрос о жертвах оказался очень эмоциональным и противоречивым... Это был вопрос, который позволил всем участникам дать выход своему огорчению и гневу, и вопросу, который выявил разные подходы, которых придерживалась каждая из сторон. В сущности, сам термин "жертва" оказался противоречивым, потому что участники не могли сойтись на том, какие именно люди входят в эту группу».

¹⁵ Понятие прозрачности, столь необходимое для создания нормативной или философской теории того, что Хабермас называл «этикой дискурса», губительно для создания теории социологической.

меры такого институционального опосредования (никоим образом не претендующие на полноту) приводятся ниже.

1. Если процесс травмы разворачивается внутри *религиозной* арены, его задачей будет связать травму с теодицеей.

- Например, приведенная в Торе история Иова задает вопрос: «Почему Бог позволил случиться этому злу?» Ответы на такие вопросы порождают глубокие рассуждения о том, отклонились ли человеческие существа от боговдохновенных этических норм и священного закона и каким образом это произошло, или о том, означает ли существование зла то, что Бога нет.

2. Поскольку работа со смыслом происходит в области *эстетического*, постольку она попадает в рамки определенных жанров и нарративов, направленных на то, чтобы привести к образному соотнесению аудитории с жертвой и к эмоциональному катарсису.

- Например, в ранних репрезентациях Холокоста чрезвычайно важную роль играл трагический «Дневник Анны Франк», а позднее развился совершенно новый жанр под названием «литература переживших Холокост» (“survivor literature”) (Hayes, 1999, а также Глава 2 выше).
- После геноцида в Гватемале, когда было убито двести тысяч индейцев майя и были уничтожены целые деревни, одна исследовательница-этнограф описывала, как в городке Санта Мария Цей театр был использован для «публичной встречи с прошлым».

«Группа подростков и... преподаватель и директор местной школы из Северной Америки пишут

пьесу, где запротоколировано то, что пережила Санта Мария Цея. Пьеса называется “Нет ничего сокровенного, что не открылось бы, Мф., 10:26”, и в ней играют сами жители. Пьеса не только открыто и хладнокровно напоминает о том, что произошло в этом месте, но и поучительно излагает законы и права, которые нарушили военные. В пьесе подчеркнуто и точно цитируются статьи конституции Гватемалы, которые были попраны; такое обычно не включают в текст великих пьес. Но в Гватемале зачитывание конституции может стать глубоко драматическим действием. Представления неизбежно приводят к задевающим за живое и иногда бурным обсуждениям. [Постановка] произвела на городок эффект катарсиса» (Manz, 2002).

Как можно понять из этого примера, на этой эстетической арене средства массовой информации играют значительную роль, но не являются строго необходимыми.

- После восьмидесятидневной бомбардировки НАТО, заставившей югославских сербов отказаться от насильственного десятилетнего господства в албанском Косово, сербские фильмы превратились в массовые каналы повторного переживания периода мук, несмотря на то, что главные герои, жертвы и самая природа травмы представлялись в них совершенно по-разному.

«Трудно понять, почему кто-либо, переживший семьдесят восемь травмирующих дней авиационных налетов в 1999 году, может захотеть вновь испытать такое в театре, а также вернуть воспоминания о десятилетии кровопролития, закончившемся в октябре с падением президента Слободана Милошевича. Тем не менее индустрия художе-

ственных фильмов Югославии за последний год не занималась почти ничем другим, кроме выпуска фильмов про войну с НАТО, [некоторые из которых] начали прорываться через национальный фасад, на постройку которого у пропагандистов Милошевича было более десяти лет. [В одном фильме главный герой вспоминает о том, что] “убивать чертовски легко. ... Они таращатся на тебя, плачут и воют, а ты в них стреляешь, и все – тут и сказочке конец. Конечно, потом они все появляются снова, и ты хочешь все исправить, но уже слишком поздно. Вот почему правда вечно возвращается, чтобы судить людей”» (Paul Watson, “War’s Over in Yugoslavia, but Box Office Battles Have Begun,” *Los Angeles Times*, January 3, 2001, A1-6).

3. Когда культурная классификация входит в сферу закона, она будет сдерживаться требованием вынести определенное суждение по поводу налагаемой законом ответственности и распределить наказания и материальное возмещение. Это может не иметь вообще ничего общего с признанием своей ответственности самими преступниками или с соотносением более широкой аудитории с теми, кто пострадал, в процессе разыгрывания драмы травмы.

- Нюрнбергские процессы 1945 года имели решающее значение для формулирования налагающих определенные обязательства определений (binding definitions) военных преступлений и преступлений против человечности. Они создали революционно новое законодательство и привели к десяткам случаев успешного судебного преследования, и, однако же, они никоим образом не сумели убедить самих немцев при-

знать существование причиненных нацистами травм, и тем более признать свою ответственность за них. Тем не менее законодательные акты, разработанные в Нюрнберге, были развиты за последующие десятилетия и заложили основу для десятков широко освещавшихся процессов, которые в последние годы привели к складыванию особого типа характерной драматургии и привели к очень важным нравственным последствиям. В эти процессы по обвинению в «преступлениях против человечности» оказались втянуты не только отдельные лица, но и национальные общности.

- Поскольку ни послевоенные правительства Японии, ни самые влиятельные группы страны не признали даже факта военных преступлений, проистекавших из военной политики Японской империи, и тем более не взяли на себя ответственность за них, ни одному иску о возмещении ущерба за злодеяния империи до недавнего времени не удавалось существенно продвинуться в японских судах. Объясняя, почему один иск против подразделения бактериологической войны имперского правительства в конце концов заметно продвинулся, наблюдатели указывают на специфический и автономный характер арены закона.

«Поскольку господин Шинозука был членом японского подразделения ведения бактериологической войны, известного как «Отряд 731», ему сказали, что, если ему случится быть пойманным китайцами, его долг по отношению к императору Хирохито заключается в том, чтобы скорее убить себя, чем поставить под угрозу секретность про-

граммы, которая так явно нарушает международное законодательство. ... Сейчас, пятьдесят пять лет спустя, он крепкий старик семидесяти семи лет. Но, так как он все еще терзается раскаянием, он заговорил – предоставив японскому суду первый отчет ветерана о работе этого печально известного подразделения. ... Это дело, находящееся сейчас на финальных стадиях рассмотрения, не было отклонено, как множество других, частично благодаря трудоемким юридическим изысканиям и совместно разработанной стратегии ряда ведущих адвокатов Японии. Адвокаты, подавшие иск против правительства, говорят, что то, что это дело стало первым, где судья разрешил предоставить обширные свидетельства, вместо того чтобы быстро отказать в иске, может также символизировать надвигающуюся важную перемену в отношении компенсаций» (Howard W. French, "Japanese Veteran Testifies in War Atrocity Lawsuit," *New York Times*, December 21, 2000: A3).

4. Когда процесс травмы входит в *научный мир*, он оказывается в сфере действия совершенно иных соглашений по поводу того, что считается доказательством, и создает исследовательские противоречия, «откровения» и «пересмотры». Когда историки пытаются определить историческое событие как травмирующее, они должны с помощью принятых методов исследования запротokolировать природу боли и жертв и ответственность за них. В ходе таких действий процесс культурной классификации часто запускает бурные методологические споры.

- Каковы были причины Первой мировой войны? Кто нес ответственность за ее начало? Кто жертвы этой войны?

- Собирались ли японцы «украдкой» напасть на Перл-Харбор или же поздно поступившее в Вашингтон, округ Колумбия, сообщение от японского имперского правительства было задержано по небрежности и в силу дипломатической путаницы?
- Спор историков в Германии, известный как *Historikerstreit*, привлёк внимание международной общественности в восьмидесятые годы тем, что подверг сомнению акцент новых исследователей-консерваторов на антикоммунизме как на мотиве захвата власти нацистами и их антиеврейской политики. В девяностые годы историки, представляющие господствующую (mainstream) точку зрения, подвергли резкой критике книгу Даниэля Гольдхагена «Добровольные палачи Гитлера» (*Hitler's Willing Executioners*) за то, что она слишком сильно подчеркивает уникальность немецкого антисемитизма.

5. Когда процесс травмы вступает в сферу *средств массовой информации*, он приобретает новые возможности и в то же время подвергается характерным ограничениям. Опосредованное массовое информирование даёт травмам возможность выразительной драматизации, а некоторые из ее соперничающих интерпретаций получают огромную силу убеждения по сравнению с другими. Однако в то же время эти репрезентационные процессы подвергаются ограничениям жанра выпуска новостей, где требуется краткость, этически нейтральная позиция и равномерное освещение разных точек зрения. Наконец, здесь существует конкуренция за читателя, которая часто побужда-

ет создавать иногда преувеличенные и искаженные «новости» в рассчитанных на массовую аудиторию газетах и журналах. Когда событие освещается как травма, определенная группа как «травмированная», а еще одна группа как «преступники», политики и другие элиты могут нападать на средства массовой информации, их владельцев, а часто и на журналистов, чьи репортажи установили факты травмы.

- Когда разворачивались травмы конца шестидесятых годов, новостные выпуски на американском телевидении передавали впечатляющие кадры ужасных страданий гражданских лиц во время войны во Вьетнаме прямо в гостинные американских граждан. За эти образы ухватились те, кто выступал против войны. Консервативный американский политик, вице-президент Спиро Агню начал злобные нападки на «либеральные» и «контролируемые евреями» средства массовой информации за то, что они утверждали, что гражданское население Вьетнама травмируется войной, которой руководят американцы.

6. Когда процесс травмы входит в сферу *государственной бюрократии*, он может воспользоваться властью правительства направлять репрезентационный процесс в нужное русло. Решения исполнительной ветви власти учредить национальные комиссии по расследованию, голосование парламента за то, чтобы учредить следственные комитеты, создание контролируемых государством полицейских расследований и новые директивы о национальных приоритетах – все эти действия могут оказать решающее воздействие на то, как работа-

ют со спиралью означения, характеризующей процесс травмы, и на то, по каким каналам она распределяется (Smelser, 1963)¹⁶. За последние десять лет тщательно подобранные экспертные комиссии стали излюбленным инструментом такого рода деятельности со стороны государства. Организуя и уравнивая возможности для участия в своей деятельности, принуждая к появлению свидетелей, и создавая тщательно срежиссированную драматургию всего действия, комиссии эффективно влияют на направление процесса интерпретации, расширяют и сужают чувство солидарности, создают или отрицают наличие фактических и нравственных оснований для компенсаций и гражданской реабилитации.

- Одна исследовательница из числа этнографов региона Гватемалы, рассказывая о сотнях тысяч индейцев майя, которые были уничтожены карательными силами, подавлявшими повстанческое движение в Гватемале с 1981 по 1983 год, утверждает, что, «несомненно, ужасающие действия армии нанесли глубокие психологические раны сознанию жителей этого городка, [при том, что эти жители также] были вовлечены в гораздо более масштабную травму» (Manz, 2002: 294). Однако, несмотря на объективность факта травмы и вызванных ею боли и страданий, способность к коллективному осознанию и переработке этой травмы подавлялась тем, что городок был «местом, приученным к молчанию и привычным к без-

¹⁶ Нейл Смелзер описал, как государственные ведомства и другие действующие лица, осуществляющие социальный контроль, прилагают усилия к тому, чтобы «направлять в нужное русло и работать» с тем, что я называю процессом травмы.

наказанности». В 1994 году в ходе переговоров между правительством Гватемалы и объединением повстанческих формирований была учреждена Комиссия по историческому прояснению (СЕН), чтобы заслушать показания пострадавших сторон и представить трактовку событий. Пять лет спустя в опубликованном заключении было заявлено, что «представители государства Гватемала... совершили акты геноцида в отношении групп народа майя» (цит. по: Manz, 2002: 293). Согласно этнографу, отчет «ошеломил страну». Процесс травмы развернулся на правительственной арене через публичную репрезентацию природы боли, определение жертвы и преступника и распределение ответственности: «словно вся страна разразилась плачем, плачем, который десятилетиями был под запретом, плачем отмщения» (Manz, 2002: 294).

- В середине девяностых годов южноафриканское правительство в период после апартеида учредило Комиссию правды и примирения. Комиссия состояла из пользующихся всеобщим уважением чернокожих и белых граждан; она призывала свидетелей и проводила широко освещавшиеся слушания о страданиях, порожденных репрессиями, которыми занималось предыдущее правительство африканеров. Этому проекту в довольно значительной степени удалось вывести процесс травмы на уровень более общий, чем уровень аудиторий, поляризованных по расовому признаку, и превратить его в общий опыт нового, более солидарного и более демократичного южноафриканского общества.

Такая комиссия не могла появиться, пока чернокожие граждане не получили право голоса и не получили основного влияния как раса.

- В отличие от приведенного выше примера, правительство Японии в период после эпохи фашизма никогда не выражало желания учредить официальные комиссии по расследованию военных преступлений, совершенных высшими лицами и солдатами империи в отношении лиц неапонского происхождения во время Второй мировой войны. Что касается порабощения японцами десятков, а возможно, и сотен тысяч «женщин для утех», в основном кореянок, которые оказывали услуги сексуального характера солдатам империи, то в конце девяностых годов правительство Японии в конце концов согласилось выдать более или менее символическую компенсацию оставшимся в живых корейским женщинам. Критики продолжают требовать, чтобы официально уполномоченная комиссия провела публичные слушания по этой травме, они требуют обладающего драматургическим измерением, предполагающего юридические последствия процесса, которого правительство Японии, несмотря на неопределенное и краткое публичное извинение, принесенное «женщинам для утех», никогда не желало допустить. Значимость такой правительственной арены доказывается тем фактом, что эти критики в конце концов самостоятельно провели неофициальный трибунал.

«На прошлой неделе в Токио частные японские и международные организации создали военный трибунал, который признал военное руководство

Японии, включая императора Хирохито, виновными в преступлениях против человечности за то, что они обратили в сексуальное рабство десятки тысяч женщин в тех странах, которые контролировались Японией во время Второй мировой войны. У трибунала нет юридических полномочий присудить компенсации оставшимся в живых так называемым женщинам для утех. Но, поскольку в процессе участвовали судьи и адвокаты, ранее выступавшие в официальных международных трибуналах по делам стран, ранее входивших в состав Югославии, и по делу Руанды, он придал беспрецедентный нравственный вес вопросу, который практически не обсуждается и не преподается в Японии» (Howard W. French, "Japanese Veteran Testifies in War Atrocity Lawsuit," *New York Times*, December 21, 2000: A3).

Стратификационные иерархии

Ограничения, налагаемые институциональными аренами, сами опосредованы неравномерным распределением материальных ресурсов и социальными сетями, предоставляющими неодинаковый доступ к ним.

1. Кому принадлежат газеты? До какой степени журналисты независимы от политического и финансового контроля?
2. Кто контролирует религиозные порядки? Являются ли они авторитарными по своей внутренней природе или же члены конгрегации пользуются некоторым влиянием?
3. Независимы ли суды? Какие сферы деятельности открыты для частнопрактикующих адвокатов?

4. Регулируется ли образовательная политика масштабными сдвигами в общественном мнении или же она изолирована внутри бюрократических процедур на более централизованных уровнях?

5. Кто осуществляет контроль за правительством?

Как было указано выше при обсуждении правительственной арены, местные, региональные и центральные правительства обладают значительной властью над процессом травмы. Здесь необходимо принять во внимание то, что эти органы могут занимать господствующее положение над собственно травмированными сторонами. В таких случаях комиссии могут обелить действия преступников, а не драматизировать их.

- В конце восьмидесятих годов консервативные правительства Америки и Великобритании во главе с Рональдом Рейганом и Маргарет Тэтчер поначалу прилагали мало усилий к тому, чтобы драматизировать опасности, связанные с эпидемией легко передающегося СПИДа, потому что не хотели стимулировать сочувствие к гомосексуальному образу жизни и соотнесение с ним, ведь их идеологии так сильно его осуждали. Это упущение позволило эпидемии распространиться еще быстрее. В конце концов правительство Тэтчер запустило широкомасштабную образовательную кампанию, посвященную опасностям ВИЧ. Данный проект быстро остудил моральную панику по поводу эпидемии СПИДа, охватившую британское общество, и способствовал введению необходимых мер в государственной медицинской сфере (Thompson, 1997).

- В 2000 году в американских средствах массовой информации появились отчеты об убийстве американскими солдатами нескольких сотен мирных корейских граждан в Но Ган Ри в начале войны в Корее. Из предположений свидетелей-корейцев и недавно обнаруженных показаний некоторых американских солдат можно сделать вывод, что стрельба была преднамеренной, поэтому были выдвинуты обвинения в расизме и военных преступлениях. В ответ на это президент Клинтон поручил самой армии Соединенных Штатов Америки провести свое собственное официальное внутреннее расследование. Хотя высокопоставленный военный чиновник утверждал, что «мы работали в тесной связке с правительством Кореи при расследовании обстоятельств, связанных с происшествием в Но Ган Ри», полномочия расследовать и трактовать показания явно остались исключительно в руках преступников. Неудивительно, что, когда несколько месяцев спустя были объявлены результаты расследования, армия Соединенных Штатов Америки признала себя невиновной в преступлениях, которые угрожали ее доброму имени:

«Мы полагаем, что извинение в данном вопросе неуместно. [Хотя] ответственность за некоторые из этих человеческих потерь среди гражданского населения лежит на американских солдатах, такое заключение все же резко отличается от выдвинутого предположения о том, что это была резня в том классическом смысле, что мы поставили к стенке невинных людей и застрелили их» (New York Times, December 22, 2000: A5).

*Пересмотр идентичности, память и
рутинизация*

«Переживание травмы» можно понять как социологический процесс, который определяет болезненную рану, нанесенную сообществу, устанавливает жертву, возлагает ответственность и распределяет идеальные и материальные последствия. Поскольку травмы переживаются, а следовательно, воображаются и репрезентируются, постольку коллективная идентичность подвергается значительному пересмотру. Пересмотр идентичности означает, что будет иметь место пытливое повторное вспоминание коллективного прошлого, ведь память не только социальна и обладает текучестью, она еще и глубинно связана с ощущением «Я» в настоящем. Идентичности постоянно конструируются и обеспечиваются не только посредством встречи лицом к лицу с настоящим и будущим, но и посредством реконструкции более ранних периодов жизни сообщества.

Когда коллективная идентичность оказывается перестроена таким образом, постепенно наступает период «успокоения». Спираль означения разряжается, аффекты и переживания делаются менее бурными, а сосредоточенность на сакральном и оскверненном ослабевает. Харизма превращается в рутину, бурление (*effervescence*) выкипает, а лиминальность сменяется повторным собиранием воедино. По мере того как исчезает возвышенный и обладающий мощным воздействием дискурс травмы, ее «уроки» объективизируются в памятниках, музеях и собраниях исторических артефактов¹⁷.

¹⁷ Коль скоро такие увековечивания памяти не создаются, это является отражением того факта, что травматическое страдание

Новая коллективная идентичность укоренится в сакральных местах и упорядочится посредством ритуальных процедур. В конце семидесятых годов ультрамаоистское правительство «красных кхмеров» оказалось повинно в гибели более одной трети населения Камбоджи. Смертоносный режим был свергнут в 1979 году. Хотя разобщенность, нестабильность и авторитарный режим последующих десятилетий не позволили процессу травмы разыграться от начала и до конца, процессы реконструкции, репрезентации и повторного прохождения привели к значимому увековечиванию, ритуалу и реконструкции национальной идентичности.

либо не было представлено в виде убедительного нарратива, либо не было выведено на уровень более общий, чем уровень непосредственно затронутого населения. Например, такое положение дел отчетливо видно в случае с трехсотпятидесятилетней историей порабощения африканцев в Соединенных Штатах Америки. Рон Айерман (2001) показывает, как этот опыт стал формировать травматическую основу идентичности чернокожих в Соединенных Штатах Америки. Однако, несмотря на тот факт, что белые американцы в шестидесятых и семидесятых годах начали то, что стали называть «второй Реконструкцией», и несмотря на распространение не только среди чернокожих, но и среди белых американцев вымышленных и основанных на фактах опосредованных массмедиа репрезентаций рабства и травмы периода после рабства, «белые» центры власти в американском обществе не стали заниматься созданием музеев с целью увековечить в памяти травму рабства. В недавнем письме в редакцию «Нью-Йорк Таймс» красноречиво указывается на отсутствие таких музеев и на подразумеваемое этим отсутствие солидарности чернокожих и белых:

«Стоящее предложение о том, чтобы здание суда “Гвид-Кортхаус” в Нижнем Манхэттене использовалось как музей памяти истории рабства в городе Нью-Йорке... вызывает более масштабный вопрос: Почему не существует общенационального музея, посвященного истории рабства? Можно только вообразить глубокое образовательное и эмоциональное воздействие, которое масштабное учреждение, посвященное этому периоду истории, оказало бы на *всех* американцев. Возможно, только что избранный президент Джордж У. Буш рассмотрел бы возможность продвижения такого проекта в нашей столице, что-бы объединить людей?» (December 16, 2000: *New York Times*, Section A page 18 Col. 4).

«Живые напоминания об ужасах ДК [«красных кхмеров»] представлены в фотографиях жертв, картинах, изображающих убийства, приспособлениях для пыток в Музее геноцида в Туол Сленге, бывшей школе, которая стала центром смертоносных допросов... а также в монументальной экспозиции черепов и костей в Бхуенг Эк, бывшем расстрельном поле, где в земле, покрывавшей братские могилы, еще видны фрагменты костей и одежды. PRK [новое правительство Камбоджи] также учредило ежегодное мероприятие под названием «День ненависти», когда люди собираются в различных местах и слушают гневные обвинения в адрес «красных кхмеров». В государственной пропаганде эта тема использовалась в таких лозунгах, как «Совершенно необходимо предотвратить возвращение этой прежней черной тьмы» и «Мы должны непрестанно бороться за то, чтобы защититься от возвращения... клики убийц народа». Эти похожие на формулы санкционированные правительством выражения были искренними и часто звучали в разговорах обычных граждан» (Ebihara & Ledgerwood in Hinton, 2002: 282-3).

В ходе рутинизации процесс травмы, некогда столь яркий, может оказаться предметом технического, иногда препарирующего внимания специалистов, которые удаляют эмоции от смысла. О таком триумфе приземленности часто с сожалением говорят аудитории, активизировавшиеся благодаря процессу травмы, и иногда ему активно противостоят группы носителей. Однако зачастую его приветствуют с чувством облегчения, как на уровне общественности, так и на уровне отдельных лиц. Попытки институционализировать уро-

ки травмы, предпринимаемые с целью сохранить память о процессе травмы и увековечить его, постепенно оказываются неспособными вызвать сильные переживания, создать ощущение того, что вас предали, и подтвердить сакральный статус травмы, который прежде так сильно с ней ассоциировался. Хотя перестроенная коллективная идентичность больше не является глубоко волнующим явлением, она тем не менее остается основополагающим ресурсом для решения будущих социальных проблем и нарушений в коллективном сознании.

Неизбежность такого процесса рутинизации никоим образом не нейтрализует исключительную социальную значимость культурных травм. Наоборот, их появление и превращение в обыденность предполагают глубочайшие нормативные последствия для хода социальной жизни. Позволяя членам более широких групп общественности разделить боль других, культурные травмы расширяют область социального понимания и сочувствия и эффективно прокладывают пути для новых форм социального встраивания¹⁸.

¹⁸ Иными словами, данное теоретическое разногласие о природе институционализации имеет не только эмпирические, но и нравственные последствия. Например, рутинизация недавних процессов травмы – тех, что связаны с демократическими переменами последнего десятилетия, – породила категорию специалистов, которые, будучи далеки от препарирующего и инструментального подхода, стараются распространить новую весть о моральной ответственности и причастности. Сейчас, когда эта книга идет в печать, газета «Нью-Йорк Таймс» опубликовала следующий отчет под заголовком «Новые средства правовой защиты для народов, травмированных прошлым»:

«Из своих временных офисов на Уолл-стрит новая международная группа по защите прав человека приступила к работе с четырнадцатью странами, помогая им разобраться с угнетением, которым отмечено их недавнее прошлое. Международный центр по вопросам правосудия переходного периода открыл свои двери 1 марта при поддержке Фонда Форда и во главе с

Элементы процесса травмы, приведенные в данном разделе, можно считать социальными структурами, если рассматривать этот термин не в материалистическом его смысле. Каждый из этих элементов играет свою роль в конструкции и деконструкции травмирующего события обществом. Наличествуют ли все, или хотя бы одна из этих структур, в процессе или нет – решение этого вопроса само по себе не предопределено структурой. Это зависит от неупорядоченных, непредвиденных случайностей исторического времени. Войну проигрывают или выигрывают. К власти приходит новый режим или режим, дискредитировавший себя, упорно за эту власть держится. Социальные группы-гегемоны или группы-изгои могут получить власть и преисполниться энтузиазма или оказаться расшатанными и истощенными социальным противостоянием и застрять в мертвой точке. Такие случайные исторические факторы сильно влияют на то, будет ли достигнуто соглашение, которое позволит надежно поместить культурную классификацию травмы на отведенное ей место.

Алексом Борейном, создателем Комиссии правды и примирения в Южной Африке. Южноафриканская комиссия первой организовала общественные слушания, где как жертвы, так и преступники изложили свои истории о нарушениях прав человека в эпоху апартеида. По мере того как все больше стран обращаются к комиссиям правды, чтобы залечить раны своего прошлого, многие правительства и группы по защите прав человека в Азии, Южной Америке, Африке и Европе просят совета, информации и технической поддержки у тех, кто прошел через этот процесс... Фонд... попросил господина Борейна... разработать проект центра, который проводил бы исследования в данной области и помогал бы странам, пережившим организованный государством террор или гражданскую войну. ... "В тот день, когда мы получили финансирование, мы, кстати, были в Перу, и с тех пор дела идут непрерывным потоком"» (July 29, 2001: A5).

*Создание травмы и практически-
нравственные действия: применимость
к не западным культурам*

На предшествующих страницах была изложена теория среднего уровня о сложных причинах, продвигающих процесс травмы. Для иллюстрации этого аналитического утверждения использовались примеры травмирующих ситуаций в западных и не-западных, развитых и менее развитых обществах – в Северной Ирландии и Польше, Соединенных Штатах Америки и Камбодже, Японии и Югославии, Южной Африке, Гватемале и Корее.

Ограничивать теорию травмы рамками социальной жизни Запада было бы серьезной ошибкой. Это правда, что именно западные общества за последнее время представили самые драматические апологии травмирующих эпизодов в своих национальных историях; однако среди жертв этих травм было несоразмерно много членов групп, занимающих подчиненное или маргинальное положение. Иными словами, едва ли удивительно, что теорию, которая развивалась в отношении этих эмпирических случаев, можно так пластично расширить до переживания травмы вне западных обществ. На протяжении данного вводного раздела также упоминались цыгане, индейцы майя, индейцы Северной Америки, косовские албанцы, китайские городские жители и камбоджийские крестьяне. В сущности, очевидно, что именно не-западные части мира и самые незащищенные сегменты населения планеты в последнее время подвергались самым ужасающим травмирующим ранениям.

Антрополог Александр Хинтон заявил, что «хотя поведение, которое описывает понятие геноцида, имеет древнее происхождение... само понятие в существенной степени современно» (Hinton, 2002: 27). Действительно, основной предпосылкой того вклада, который Хинтон и его коллеги-антропологи делают в свой совместный труд «Уничтожение различий: Антропология геноцида» (*Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*), является то, что ко второй половине двадцатого столетия это современное понятие глубоко проникло в не-западные общества (Hinton, 2002). «На понятийном уровне, – пишет Хинтон, – такие термины, как *травма*, *страдание* и *жестокость* привязаны к дискурсу современности... (Hinton, 2002: 25). Более того, в подаче средств массовой информации жертвы геноцида часто сводятся к наделенному лишь самыми существенными характеристиками изображению *всеобщего* страдания, к образу, который можно... (повторно) передать *мировой* аудитории, которые видят собственную потенциальную травму отраженной в этой симуляции текущего события. Беженцы часто воплощают собой современную метафору человеческого страдания; молчаливые и безымянные, они означают как *всеобщее человечество*, так и угрозу досовременного и нецивилизованного, которой они предположительно чудом избежали. ... В особенности в *мировом* настоящем, когда такие разные образы и населения быстро преодолевают государственные границы, геноцид... порождает диаспоры-сообщества, которые угрожают помещать его наивысшему политическому завершению» (26. Курсив мой. – Дж. А.).

Нет более мучительного примера всеобщей применимости теории травмы, чем то, как она может помочь прояснить трагические сложности, которые часто испытывали не-западные общества в попытке осмыслить геноцид. Поскольку геноцид с большей степенью вероятности может случиться на таких коллективных аренах, которые не регулируются законом и демократическими принципами и не придерживаются принципа формального равенства (Кирег, 1981)¹⁹, едва ли удивительно, что за последние пятьдесят лет самые драматические и кошмарные примеры массового истребления людей наблюдались на более разобщенных и бедных аренах не-западного мира: уничтожение хуту более пятисот тысяч тутси менее чем за три недели в Руанде, учиненный военными этноцид двухсот тысяч индейцев майя во время отвратительной гражданской войны в начале восьмидесятых годов в Гватемале, истребление почти трети всего населения Камбоджи в ходе революционных чисток «красных кхмеров»-маоистов в конце семидесятых годов.

Трагические причины этих недавних вспышек массового истребления людей в не-западном мире не могут являться предметом настоящего исследования. Этому вопросу посвящено растущее число социологических трудов, хотя сделать необходимо намного больше (Kleinman, Das, & Lock, 1997). Вместо этого теория культурной травмы (cultural trauma theory) помогает нам понять основное противоречие, связанное не с причинами геноцида, а с его последствиями: почему эти действия,

¹⁹ Для ознакомления с одним из первых, и все еще лучшим, социологических изложений этого вопроса см. Кирег (1981).

направленные на убийство целого народа, столь травмирующие для миллионов их непосредственных жертв, так редко отпечатывались в сознании более широкого круга людей? Почему эти леденящие кровь явления массового страдания не стали убедительными, доступными широкой общественности нарративами коллективного страдания для соответствующих народов, не говоря уже о мире в целом? Я полагаю, что причины этого можно обнаружить в сложных схемах процесса травмы, которые приведены здесь.

В сущности, за несколько лет до массового уничтожения нацистами евреев, события, которое со временем превратило западную современность в отчетливого носителя коллективной травмы в двадцатом столетии, самое развитое общество за пределами Запада уже само занималось систематическими злодеяниями. В начале декабря 1938 года вторгшиеся в Китай японские солдаты вырезали целых триста тысяч китайцев – жителей города Нанкин. По приказам самых высших кругов правительства империи они занимались резней на протяжении шести самых кровавых недель современной истории без помощи технических приспособлений, которые позднее придумали нацисты в ходе массового уничтожения евреев. В отличие от убийств, совершенных нацистами, злодеяния японцев не были сокрыты от остального мира. Наоборот, они осуществлялись на глазах критически настроенных и весьма красноречивых западных наблюдателей, и о них массово сообщалось уважаемыми представителями мировой прессы. Однако за шестьдесят лет, истекших с того момента, увековечивание памяти об «изнасиловании Нанки-

на» так и не вышло за пределы Китая и почти не вышло со временем даже за пределы самого Нанкина. Эта травма не внесла практически никакого вклада в коллективную идентичность Китайской народной республики, не говоря уже о вкладе в самовосприятие послевоенного демократического правительства Японии. Как говорит одна из самых недавних исследовательниц резни, «даже по меркам самой разрушительной войны в истории Изнасилование Нанкина представляет собой один из самых жутких примеров массового истребления людей». Тем не менее, хотя для современных жителей Нанкина это событие является исключительно травмирующим, оно стало «забытым Холокостом Второй мировой войны». По сегодняшний день оно остается «темным делом» (Chang, 1997: 5-6), самое существование которого привычно и успешно отрицается некоторыми из самых влиятельных и признанных официальных лиц Японии.

Как утверждается в настоящей главе, такая неспособность осознать наличие коллективной травмы и тем более встроить ее уроки в коллективную идентичность не проистекает из внутренней природы самого изначального страдания. Это ошибка натурализма, проистекающая из популярной теории травмы. Неспособность скорее связана с невозможностью осуществить то, что я называю процессом травмы. В Японии и Китае, равно как и в Руанде, Камбодже и Гватемале, определенно делались заявления о том, что эти «далекие страдания» имеют огромную значимость (Boltanski, 1999)²⁰. Но по причинам как социально-струк-

²⁰ В этой полной пронизательных суждений книге одного из самых важных современных французских социологов приводят-

турным, так и культурным, группы носителей не нашли ресурсов, власти или интерпретационной компетенции, чтобы широко распространить свои заявления о травме. Не было создано достаточно убедительных нарративов, или же эти нарративы не были успешно представлены более широким аудиториям. Из-за этих неудач преступников, стоящих за этими коллективными страданиями, не вынудили признать свою моральную ответственность, а уроки этих социальных травм не были ни увековечены, ни ритуализированы. Не появилось новых определений моральной ответственности. Границы социальной солидарности не расширились. Не изменились коллективные идентичности более примордиального и специфического характера.

В данной заключительной части я попытался подчеркнуть сделанное ранее утверждение о том, что представленная здесь теория не является лишь технической и научной. Она имеет дело с нормативными вопросами и существенным образом проясняет процессы нравственно-практического действия. Каким бы мучительным ни был процесс травмы, он позволяет сообществам определять новые виды моральной ответственности и влиять на политические курсы. Этот открытый и контингентный процесс создания травмы и идущее рука об руку с ним распределение коллективной ответственности так же важны для не-западных обществ, как и для западных. У коллективных

ся убедительные аргументы в пользу нравственной применимости получаемых из вторых рук глобальных образов массового страдания, но там не представлено многостороннее объяснение причин того, почему и где такие образы могут быть убедительными, а где нет.

ГЛАВА 3

травм нет географических или культурных границ. Теория культурной травмы без ущерба для чьих-либо прав может быть применена ко всем (и ко всевозможным) случаям, когда общества сконструировали и пережили или не сконструировали и не пережили культурные травмирующие события, а также ко всем попыткам этих обществ извлечь или не извлечь нравственные уроки, которые, как можно утверждать, следуют из этих событий.

КУЛЬТУРСОЦИОЛОГИЯ ЗЛА

На протяжении последних двух десятилетий сформировалось новое осознание самостоятельной структурирующей силы, присущей культуре. Однако оказывается, что это новое дисциплинарное самосознание ничуть не более преуспело в обращении к теме зла, чем его редукционистский предшественник. В размышлениях о культуре – ценностях и нормах, кодах и нарративах, ритуалах и символах – «негативность» оказывается смещенной на обочину, и к ней относятся как к остаточной категории. Хотя к этому понятию и не подходят с позиции натурализма, его представляют как всего лишь отклонение от культурных конструкций добра. Таким образом, в социологических исследованиях культуры «ценности» общества изучаются главным образом как ориентации на добро, как попытки воплотить идеалы¹. Социальные понятия

¹ «Ценности, которые составляют структуру социетальной системы, являются, таким образом, представлениями о желаемом типе общества, которые имеются у членов соответствующего общества и применяются к конкретному обществу, членами которого они являются. ... Ценностный паттерн (value-pattern), таким образом, определяет направление выбора и последующий выбор действия» (Parsons, 1968: 136).

Этот подход был развит Робинсом М. Уильямсом, самым авторитетным социологическим истолкователем американских ценностей в послевоенный период: «Система ценностей есть упорядоченный набор предпочтительных правил для осуществления отбора, разрешения конфликтов и удовлетворения потребностей в социальных и психологических защитах осуществляемых или предлагаемых выборов. Ценности направляют упреждающее и ориентированное на цель поведение; они также «оправдывают» или «объясняют» прошлое поведение» (Williams, 1971: 123-59, особ. p 128).

Хотя и Парсонс, и Уильямс представляют особую социологическую традицию – традицию работ Дюркгейма раннего и среднего периода и более поздней структурно-функциональной школы, – их прирав-

зла, плохого (badness) и негативности исследуются лишь как следующие некой схеме отклонения от нормативно регулируемого поведения. Если бы только это было так! Мне представляется, что такое культурное вытеснение зла представляет собой скорее морализаторскую попытку выдать желаемое за действительное, чем эмпирическую реальность. Оно не только уводит в сторону от общего понимания нами зла, но и существенно затрудняет постижение связи зла с современностью. Восприятие зла как остаточной категории маскирует разрушение и жестокость, которые сопровождают просвещенные усилия по институционализации доброго и правильного. Определение социального зла и систематические усилия по борьбе с ним повсюду сопровождают современные поиски разумности и моральной правоты. В этом заключается основной и вызывающий огромное уважение смысл трудов Мишеля Фуко, несмотря на присутствующие им упрощения, односторонний характер и разрушительный релятивизм. Это тот остаток постмодернистской критики современности, который может быть спасен и который может спасти.

Культуру нельзя понимать только как ценность и норму, которые можно определить как концептуальные истолкования попыток общества представить добро в символах и нарративах, кодировать и ритуализировать его. В терминах социологии культурализация зла так же важна, как и попытки дать определение добра и институционализировать его. В терминах семиотики зло есть необходимая когнитивная противопо-

нивание культуры к желаемому разделяется всеми другими школами социологической мысли.

ложность «добра»². В терминах морали исследование отвратительного зла есть единственный способ понять и пережить чистое и праведное³. В терминах нарративной динамики только создав антигероев, можно выстроить драматический конфликт между героем и злодеем, который изменяется вследствие изменения мировоззрения умудренного опытом героя (*Bildung*) или разрешается катарсисом⁴. В терминах ритуала только кристаллизация идеи зла, со всем ее потенциалом для осуждения и осквернения, делает очистительные обряды необходимыми и социологически возможными⁵. В религиозном отношении сакральное непостижимо без профанного, обещание спасения бессмысленно без угрозы вечного осуждения⁶. Иными словами, я утверждаю, что у каждой ценности есть равная и противоположная ей антиценность, для каждой нормы существует антинорма. На каждую попытку институционализировать утешительные

² См. иллюстрацию этой точки зрения в обсуждении символизма оскверненной еды и одежды у Маршалла Салинза: "Le Penseé Bourgeoise," in *Culture and Practical Reason* (1976: 166-204).

³ Четкое изложение этой дюркгеймской позиции см. в: Caillois (1959 [1939]), где Дюркгейм критикуется за то, что не различает сакральное, профанное и обыденное достаточно четко.

⁴ Два из самых убедительных современных неаристотелевских исследований «зла-в-противоположность-добра» в культурных нарративах представлены Нортропом Фраем в «Анатомии критики» (1971 [1957]) и Владимиром Проппом в «Морфологии сказки» (1969 [1928]). Для ознакомления с более поздним исследованием см. Robin Wagner-Pacifici, *The Moro Morality Play: Terrorism as Social Drama* (1986).

⁵ В современной социальной науке самое влиятельное исследование ритуала представлено в работе: Victor Turner, *The Ritual Process* (Chicago: Aldine, 1969).

⁶ Сакральное-профанное отсылает к поздней «социологии религии» Дюркгейма, а обещание спасения – к «Социологии религии (типы религиозных сообществ)» Вебера (1964 [1922]); см. Введение и Главу 1.

и вдохновляющие образы общественно добро-го и правильного приходится связанная с ней и столь же решительная попытка сконструировать социальное зло кошмарным, пугающим и равно реалистичным образом. Жорж Батай, возводя идеи Эмиля Дюркгейма к Фридриху Ницше и находясь под влиянием травмы начала двадцатого столетия, сформулировал эту мысль характерно горьким и литературным образом. «Зло кажется вполне понятным, но только пока ключ к нему – в Добре. Если бы ослепительная яркость Добра не сгущала еще больше мрак Зла, Зло лишилось бы своей привлекательности. Это сложная истина. В том, кто ее слышит, что-то против нее вос-стает. Тем не менее мы знаем, что самые сильные приступы чувственности случаются от контрастов. ... Без несчастья, связанного с ним как свет с тенью, счастье превратилось бы в мгновенное безразличие. В романах постоянно описывается страдание, но удовлетворение – почти никогда. В конечном счете добродетель счастья происходит от его редкости. Если оно легко и доступно, то не вызывает ничего, кроме презрения и скуки. ... Разве была бы истина тем, что она есть, если бы она в своем великодушии не утверждалась про-тив лжи?»⁷ (Bataille, 1990 [1957]: 14)⁸.

Актеры, институты и общества систематически закрепляют и развивают зло. Ирония заключается в том, что они делают это в стремлении к добру. Этим парадоксальным и невыразимо удручающим фактам необходимо уделить внимание.

⁷ Перевод Н.В. Бунтман и Е.Г. Домогацкой.

⁸ См. Bataille (1990 [1957], 142-5).

Интеллектуальные истоки вытеснения зла

Чтобы оценить широту распространения такой искаженной концепции культуры, важно осознать, что, хотя она оказывает глубокое влияние на современную социальную науку, как таковая она берет начало в более ранних формах светской и религиозной мысли⁹. Начиная с древних греков и далее, философия морали (*moral philosophy*) ориентировалась на оправдание и поддержание добра и на выработку требований, налагаемых справедливостью общества. Платон связывал эйдосы с понятием блага (*goodness*). Он полагал, что быть способным видеть их означает быть способным действовать в соответствии с нравственными нормами. Излагая идеи Сократа в форме диалога в «Государстве», Платон воспользовался образом Фрасимаха, чтобы вывести злые силы, которые угрожают этической жизни. Вместо того чтобы утверждать, что Фрасимах воплощает дурные ценности, Платон изобразил

⁹ «Вся наша философская традиция такова, что мы не можем представить себе “радикальное зло”, и это верно как для христианской теологии, которая возводит к небу даже самого Дьявола, так и для Канта... Следовательно, нам не на что опереться, чтобы понять феномен, с подавляющей реальностью которого мы тем не менее сталкиваемся» (Перевод И. В. Борисовой, Ю. А. Кимелева, А. Д. Ковалева, Ю. В. Мишкенене, Л. А. Седова. – *Прим. пер.*) (Arendt, 1951: 459).

Ричард Бернстайн разделяет это мнение: «Более масштабный вопрос, который маячит на заднем плане, это вопрос, достаточно ли богата и глубока наша философская традиция, и в особенности современная философская традиция, чтобы дать нам возможность понять, что мы утверждаем, когда выносим суждение о том, что нечто есть зло» (Bernstein, “Radical Evil: Kant at War with Himself,” 2001: 56). Проведя исчерпывающее исследование взглядов Канта, Бернстайн отвечает: нет. Похожее ощущение бессилия философской традиции находится в центре сборника очерков *Rethinking Evil* (2001) (составитель – Мария Пиа Лапа) и в: Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy* (2002).

его как персонажа, который отрицает существование ценностей как таковых: «Во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти. А ведь она – сила»¹⁰. Фрасимах – эгоист, который рассчитывает каждое действие с оглядкой не на ценности, а на собственные интересы. Платон устанавливает подобие между парами «я»/сообщество, интерес/ценность и зло/добро. Тем самым он выводит следующие отношения по аналогии:

«Я»: сообщество:: интерес: ценность:: зло: добро

«Я» относится к сообществу, как интерес к ценности, как зло к добру.

Приверженность ценностям – то же самое, что приверженность коллективным убеждениям; убеждения и ценности – это путь к добру. Зло следует понимать не как порождение плохих или отрицательно направленных ценностей, а как неспособность соотнести себя с коллективными ценностями. Зло проистекает из преследования собственных интересов.

Аристотель, развивая то, что в политической теории стали называть заложенной «Государством» республиканской традицией, продолжил этот силогизм, приравняв общество, организованное на основе ценностей, к этическому порядку: «Лучший способ жить как для отдельных индивидуумов, так и для государств вместе, это жизнь в добре с таким набором инструментов, который позволит заниматься доброй деятельностью» (Aristotle,

¹⁰ Перевод А.Н. Егунова.

1962: 7. I. 13)¹¹. В государствах живут добродетельные граждане, которых определяют как акторов, способных ориентироваться на ценности вне них самих. Когда индивидуумы ориентируются на себя, а не на сообщество, государства оказываются в опасности; теряя чувствительность к ценностям, граждане делаются в большей степени гедонистами и материалистами. В соответствии с таким резким бинарным противопоставлением между нравственностью и эгоизмом, сама по себе приверженность ценностям способствует умножению добра; зло случается не потому, что имеет место приверженность дурным ценностям, а из-за неспособности ориентироваться на ценности как таковые. Хотя хорошо известно, что Гегель продолжил аристотелевское противопоставление между тем, что он называл системой потребностей, и миром этических ограничений; то, что прагматизм проводил такого же рода дихотомию своим собственным способом, известно менее широко. Для Дьюи ценить означает ценить добро. Общение между людьми обязательно создает ориентацию на нормы альтруизма. Грубый материализм и эгоистичность имеют место тогда, когда социальные структуры препятствуют общению¹².

¹¹ В реконструкции теории добродетели в республиканской традиции Квентин Скиннер подчеркивает значение для нее альтруистических культурных обязательств. См. его книгу *The Foundations of Modern Political Thought* (1978).

¹² Эта коммуникативно-нормативная логика, которая так поразительно превосходит позднюю теорию Хабермаса, возможно, наиболее ясно изложена в «Демократии и образовании» Дьюи (*Democracy and Education* (1966 [1916])). Так как прагматизм предоставил социальной науке теоретические ресурсы для того, чтобы осмыслить понятия «деятельность» (agency) и «индивидуальность» (selfhood), это воодушевленное приравнивание оценки – акта оценивания – к благу (goodness) подорвало способность социологов понять, каким образом социальное творчество, деятельность часто способствует злу. Томас Кашмен

Это философское приравнивание ценностей к благу, а отсутствие ценностей к злу оказывает влияние на современный коммунитаризм, который можно описать как брачный союз между республиканской традицией и прагматической мыслью. Коммунитаристы, отождествляя проблемы современного общества с эгоизмом и отсутствием ценностей, игнорируют возможность того, что ценности сообщества (*communal values*) могут определяться в процессе уничижительного противопоставления другим ценностям, ценностям других и, в сущности, зачастую и ценностям «другого» (“the other”)¹². В эмпирическом отношении, как я

подчеркивает ту роль, которую деятельность играет в создании обществом зла, в своем социологическом исследовании сербского геноцида, где также приводится убедительная теоретическая критика того, как традиция прагматизма игнорировала способность к деятельности у зла.

«Социологи, занимающиеся теоретическим исследованием деятельности, как и социологи-теоретики в целом, вытеснили зло. Это вытеснение во многом связано с неумением политическим оптимизмом прародителей прагматических теорий действия, [которые] просто игнорировали мысль о том, что прагматическое, рефлексирующее «Я» может совершить действие, являющееся диким, алым и жестоким по своему происхождению или последствиям. Эти мыслители и их позднейшие последователи всегда рассматривали действие и рефлексию как прогрессивные. Эти убеждения выглядели довольно иронично и, возможно, были даже наивными, так как подобные теории разрабатывались в контексте мировой истории, в котором было довольно очевидно, что действующие лица используют инфраструктуру современности в низких, а не прогрессивных целях. Вера в оптимистические и нравственные цели деятельности очень хорошо видна [например] в труде Энтони Гидденса, возможно, самого важного современного теоретика, занимающегося теорией деятельности» (Cushman, 1998: 6).

¹² Эта дихотомия используется, например, в труде влиятельного социолога-критика Роберта Беллы. Его написанная совместно с другими авторами книга «Привычки сердца» (*Habits of the Heart*) пронизана идеями американского коммунитаризма в рамках республиканской традиции, где индивидуализм осуждается как зло, потому что, как предполагается, он лишает американцев возможности соотноситься с какой бы то ни было ценностью вне их самих.

«Американцы склонны считать конечные цели добродетельной жизни вопросом личного выбора. ... Свобода, возможно, есть

полагаю, проблема не в том, чтобы противопоставлять ценности интересам или наличие ценностей их отсутствию. Всегда есть «хорошие» ценности и «дурные». В терминах социологии хорошие ценности могут закрепиться только в их отношении к ценностям, которых боятся или которые вызывают неприятие. Это не значит, что я рекомендую релятивировать ценности в моральном смысле

самая важная и глубоко укорененная американская ценность. В некоторых отношениях она определяет добро как в личной, так и в политической жизни. Однако свобода, как оказывается, означает то, что все прочие оставляют вас в одиночестве. ... Что именно можно делать с этой свободой, американцам гораздо сложнее определить. ... Становится трудно установить основанные на привязанности или сотрудничестве отношения с другими людьми, так как такие отношения будут подразумевать обязательства, которые неизбежно покушаются на свободу индивидуума. ... Огромной надежде на то, что свобода [индивидуума] могла бы заключать в себе возможность разделить свое видение добродетельной жизни или добродетельного общества с другими, обсудить это видение и прийти к какому-то рода согласованному мнению, частично препятствует самое определение свободы» (Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler, & Tipton, 1985: 22-4).

В данном контексте стоит упомянуть ответ Чарльза Тэйлора на мысли Роберта Беллы. «Более глубокое нравственное видение, подлинные нравственные источники, позволяющиеся в стремлении к непредвзятому рассуждению или к выражению экспрессии, обычно обделяют вниманием, — пишет Тэйлор (1990: 511), — а менее впечатляющие мотивы — гордость, самодовольство, осознание от тягостных стандартов — выводятся на первый план».

Другая версия этой коммунитаристской дихотомии «ценность/отсутствие ценности» прослеживается в более строгой с философской точки зрения позиции, предложенной Майклом Уолцером (*Spheres of Justice* (1984)), где частные ценности приравнены к ценностям среды или сообщества, и проблема моральной правоты, таким образом, решается посредством своего рода априорного плюрализма. Зигмунту Бауману (*Postmodern Ethics*) принадлежит особенно убедительная социологическая критика данной позиции, где она называется наивной реакцией на «холодную и абстрактную область всеобщих нравственных ценностей», которые ассоциируются с современностью. «Такое видение мира, ставящее на первое место сообщество», пишет Бауман, некогда «обреченное на забвение преобладающим течением мысли, которая гордо описывала себя как «идущую в ногу со временем», научную и прогрессивную», сейчас действительно столь популярно в социальной науке, что «весьма близко подходит к тому, чтобы подняться до канона и беспорочной «позиции здравого смысла» гуманитарных наук» (1993: 42-3).

или что я утверждаю, что их можно или следует «переоценить» (“transvalue”) или перевернуть в ницшеанском смысле. Скорее я настаиваю на том, что социальные мыслители должны осознать, насколько социальное конструирование зла было и остается эмпирически и символически необходимым для социального конструирования добра¹⁴.

В традиции философии Просвещения, которую наиболее убедительно изложил Иммануил Кант, беспокойство об опасностях провинциальной (parochial) (сегодня мы назвали бы ее коммунитарной) аристотелевской «этики» привело к появлению более абстрактной и универсалистской, чем понятие благого общества, модели «нравственного» общества¹⁵. Тем не менее, в этой кантианской традиции обнаруживается та же проблема приравнивания приверженности ценностям как таковым к положительности в нормативном смысле¹⁶. Быть

¹⁴ Полагаю, именно об этом вел речь Батай, когда призывал «сделать поправки к общепринятому мнению, которое, противопоставляя Добро Злу, не вдаётся в подробности. Если Добро и Зло взаимодополняемы, то это еще не означает, что они равны. Мы не зря различаем тех, чье поведение по-человечески осмысленно, и тех, кто ведет себя отвратительно. Однако противопоставление двух таких манер поведения – совсем не то, что существует теоретически между Добром и Злом» (Перевод Н.В. Бунтман и Е.Г. Домогацкой. – *Прим. пер.*) (1990:144).

¹⁵ Для ознакомления с социологическим рассмотрением этих стандартных философских разногласий и ответом на них с эмпирической точки зрения см. Alexander (2000: 271-310).

¹⁶ В «Лекциях философского учения о религии» Кант писал: «Таким образом, зло в этом мире можно рассматривать как неполноту в развитии зачаточной склонности к добру... некультуривованности» (цит. по: Bernstein, 2001: 84).

Именно эта кантианская неспособность осмыслить то, что здесь называется автономией зла *vis generis*, побуждает Беркстайна в конечном итоге заключить свое исследование понятия радикального зла у Канта следующим предположением:

«Когда мы анализируем, что именно Кант имеет в виду, результаты разочаровывают. ... Кажется, радикальное зло по большому счету есть термин, которым обозначается склонность человеческих существ нарушать моральный закон, [то есть] не делать того, что им следует делать. Существует расхождение

нравственным означает двигаться от эгоизма к категорическому императиву, от направленности на себя к направленности на сообщество, основанной на способности поставить себя на место другого. Новое в кантианстве – это не измененная бинарная оппозиция «ценность-в-противоположность-отсутствию-ценности», а измененное содержание альтернативы, представленной сообществом; оно сместилось от этического к нравственному, от частного и местного к всеобщему и трансцендентному. Диапазон культуры ценностей расширился и стал более обобщенным, потому что более основательные и метафизические ее версии стали рассматриваться как носящие частный характер, антисовременные и антидемократические.

Если коммунитаризм – это современная репрезентация республиканской и прагматической традиций, то «теория коммуникативного действия» Юргена Хабермаса представляет собой – по крайней мере для социальной теории – самое влиятельное современное изложение данного кантианского подхода. В основе большей части эмпирической теории Хабермаса можно обнаружить философскую антропологию, которая воспроизводит примитивное разделение на добро и зло. Например, инструментальный, материалистический, экс-

между стилем изложения Канта – его отсылками к «злонравности», «извращенности», «испорченности» – и содержанием того, о чем он рассуждает. ... Его понятие злой максимы слишком ограничено и однообразно. Различие между добрым человеком и злым человеком связано с тем, подчиняет ли этот человек «побуждения, проистекающие из его чувственной природы» моральному закону как побуждению, или же нет» (Bernstein, 2001: 84).

Фраза «побуждения, проистекающие из его чувственной природы» означает эгоистичное «Я», неспособное установить связь с ценностями, которые, в свою очередь, неизбежно воспринимаются как репрезентации добра.

плуатирующий «труд» противопоставляется альтруистической, основанной на сотрудничестве и ориентированной на идеалы, «коммуникации». Эти антропологические дихотомии ранних трудов Хабермаса в его более поздних работах привязываются к социологическому контрасту между системой и жизненным миром, где первая производит инструментальную эффективность, господство и материализм, а последняя – идеалы и, следовательно, делает возможными равенство, общность и нравственность. Согласно теории развития Хабермаса, способность к коммуникации и нравственной саморегуляции возрастает вместе с влиянием современности, которая порождает такие характерные ценности, как автономия, солидарность, рациональность и критичность. Возможности соотносить себя с такими ценностями и, по сути, поддерживать приверженность ценностям как таковым препятствует системная рациональность (*systems-rationality*) современной экономической и политической жизни, материализм которой «колонизирует» и подрывает возможности создания культуры (*culture-creating*) и солидарности, присущие жизненному миру¹⁷. Утверждая, что именно признание, а не коммуникация создает

¹⁷ Для ознакомления с более ранними трудами см., например, Habermas ("Labor and Interaction: Remarks on Hegel's *Jena Philosophy of Mind*" in *Theory and Practice* (1973: 142-69)). Для ознакомления с прототипическими более поздними интерпретациями данной дихотомии см. его «Теорию коммуникативного действия» (1984). Полагаю, что в самых последних своих исследованиях, в которых предпринимается попытка определить роль культуры в общественной сфере «этики дискурса», Хабермас настроен отойти от такого рода бинарного мышления. По моему мнению, Хабермас не сможет этого сделать, пока он не избавится от своего узко прагматического подхода к дискурсу как к речевым актам и не рассмотрит дискурс в более широком и более семиотическом и герменевтическом аспекте.

приверженность ценностям и взаимное уважение, Аксель Хоннет (1995) сходным образом игнорирует возможность того, что приятной и направленной на сотрудничество интеракции могут способствовать безнравственные и выражающие частные интересы ценности, которые разрушительны для этических сообществ¹⁸.

По моему мнению, этот радикальный подход к культуре-как-добру можно также связать с западной религиозной иудейской и христианской традицией. Чтобы достичь спасения, верующий должен преодолеть искушения земного, материального и практического порядка с целью установить трансцендентные отношения с потусторонним источником добра. В соответствии с этим дуалистическим пониманием, зло представляется альтернативой трансцендентным обязательствам, которые устанавливают ценность. Как выразился Августин, «зло есть отсутствие добра»¹⁹. «Первородный грех», которым человечество отмечено с момента грехопадения, подкреплялся вкусом к земным наслаждениям, похотью, а не идеализмом и приверженностью ценностям. Этот грех можно искупить только через религиозное сознание, которое соединяет людей с высшими ценностями, будь то ценности этического, управляемого законом, сообщества (иудаизм) или нравственная всеохватность церкви (христианство). Иными словами, в этом религиозном мироустройстве зло связано с не-культурой, со страстями и персонажами, которые ассоциируются с землей в противоположность небесам. В сущности, соглас-

¹⁸ Для ознакомления с более подробным рассмотрением данной критики см. Alexander and Lara (1996).

¹⁹ Цит. по: Richard Hecht, неопубликованная рукопись.

но недавним обсуждениям историков (например, Массобу, 1992), символика дьявола впервые появилась как род остаточной образной (iconographic) категории. Радикальные еврейские секты создали его как *deus ex machina*, чтобы объяснить движение еврейского общества вниз по спирали, чтобы иметь возможность приписать эти отрицательные изменения силам, внешним по отношению к «подлинной» еврейской культурной традиции. Нарождающаяся иконография зла получила энергичное развитие в ранних христианских сектах, которых по похожим причинам привлекла возможность приписывания зла силам, внешним по отношению к системе их культуры. Христианский дьявол был средством отделить «хорошую религию» Иисуса от злых (преимущественно еврейских) сил, из которых она вышла.

Вытеснение зла в современной социальной науке

Если принять во внимание эти философские и религиозные корни²⁰, едва ли удивительно, что,

²⁰ Фуко показался бы очевидным и в некоторых отношениях крайне важным исключением из данного правила, как уже упоминалось ранее. Фуко и постмодернистские археологи современности – его последователи – обнаружили, что производство зла в форме подавления и осквернения другого находится в самом центре современной мысли и практики. Несмотря на это, Фуко в своей интерпретации не реконструировал «ценности зла» в том ключе, к которому я призываю в данной книге. Он скорее считал, что подавление и осквернение являются продуктами «нормальных» процедур научного рационального знания и «нормализующего» социального контроля, их сопровождающего. Иными словами, Фуко следовал традиции, более близкой к господствующей точке зрения, рассматривая зло как следующее в качестве незапланированного последствия из нормативно вдохновленной попытки институционализировать добро (как бы сильно ни уклонилась от курса эта попытка). В этом отношении Фуко, возможно, рассуждал в духе Батая, но он не следовал позднедюркгеймским истокам его мысли.

как уже отмечалось ранее, современная социальная наука воспринимает культуру как состоящую из ценностей, которые устанавливают достойные всяческого почтения общие (general) обязательства, а нормы – как устанавливающие конкретные (specific) моральные обязательства стремиться к добру. Это справедливо и в отношении социологов, таких как Роберт Белла (1985) и Кристофер Лаш (1978), которые занимаются критикой культуры, и в отношении трудов, более близких к общепринятым точкам зрения. Хотя эти критики культуры занимаются изматывающими нападками на современные ценности, называя их вырождающимися, склонными к самолюбованию и жестокими, они воспринимают их как неверно направленные формулировки добра – глупые, оскорбительные и жалкие, но в то же время чрезвычайно проясняющие процесс того, как в самых опустившихся современных обществах формулируется «желаемое».

Исходя из этого отождествления ценностей с добром, как специалисты в области социальных наук, придерживающиеся господствующего направления, так и критики культуры утверждают, что разделяемая приверженность ценностям имеет положительное значение и благотворна для общества. Функционализм являет собой самый поразительный пример данной тенденции, а Толкотт Парсонс является классическим его представителем. По Парсонсу, интериоризация ценности приводит не только к социальному равновесию, но и к взаимному уважению, солидарности и сотрудничеству. Если общие ценности не интериоризируются, то социальная система не

регулируется ценностью, и вероятными результатами такого положения дел являются социальный конфликт, принуждение и даже насилие²¹. В этой социологической версии республиканской традиции Парсонс следует за Дюркгеймом раннего и среднего периода, который полагал, что разделяемые ценности необходимы для солидарности и здоровья общества. Отсутствие привязанности к ценностям характеризует состояние, которое Дюркгейм определял как эгоизм, и именно на основе этого стандарта он определял социальную патологию. Дюркгейм подчеркивал роль образования, потому что он рассматривал его как основное средство привязать индивидуумов к ценностям. Поскольку простая привязанность к культуре ценится столь высоко, очевидно, что ни Дюркгейм, ни Парсонс не рассматривали всерьез теоретическую или эмпирическую возможность того, что зло может цениться с такой же силой и энергетикой, что и добро²².

²¹ Это, конечно же, стандартная критика «сверхсоциализированного понимания человека» Парсонса, но здесь она связана не с его функционализмом, а с гораздо более общим несоответствием в трактовке природы культуры – эта проблема, как я предполагаю, объединяет Парсонса не только с его критиками-антифункционалистами, но и практически со всем спектром представителей социальной и политической мысли. Для ознакомления с утверждением о том, что Парсонса можно рассматривать в рамках республиканской традиции, см. Alexander (2001a).

²² См. Niklas Luhmann, "Durkheim on Morality and the Division of Labor" in *The Differentiation of Society* (1982: 9-10).

«Согласно Дюркгейму... мы не имеем дела с фактически нравственными и фактически безнравственными действиями. ... Вместо этого в рамках понятийного осмысления заранее решается, что, по сути, есть только нравственность и солидарность, но в определенных печальных обстоятельствах у них может не быть возможности полностью реализоваться. Дюркгейм... воспринимает отрицание просто как лишение, и в этом отношении его теория остается аристотелевской. Несмотря на все понимание испорченности и неполноты общества, Дюркгейм выражает утвердительное к нему отношение» (Luhmann, 1982: 9-10).

Так как в социологическом фольклоре функционалистская теория «равновесия» так часто сталкивалась с более критической теорией «конфликта», стоит задаться вопросом, является ли в действительности функционализм Парсонса единственной виноватой стороной в этих столкновениях. Предложили ли теоретические альтернативы функционализму действительно другой подход к проблеме зла? Рассмотрим, например, то, как Карл Маркс теоретически осмыслял порочную суть капитализма. Он не указывал на социальные последствия дурных ценностей, а утверждал, что капитализм разрушил самую их возможность. Как он весьма красноречиво заявил в «Манифесте Коммунистической партии»: «Все сословное и застойное исчезает, все священное оскверняется». Структурное давление капитализма порождает отчуждение и эгоизм; они, в свою очередь, вынуждают к инструментальному и стратегическому подходу к деятельности, который подавляет ценности и разрушает идеалы. Так как материализм разрушает нормативность, исчезает возможность для совместного понимания, солидарности или общности. Только после того, как социализм устранил разрушительные силы капиталистической конкуренции и алчности, станет возможной приверженность ценностям и расцветет солидарность.

Представление о том, что не ценности зла, а отсутствие ценностей создает плохое общество, продолжает влиять на неомарксистов ранней Франкфуртской школы. Для Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно (например, 1972 [1947]) поздний капитализм устраняет подлинные ценности. Культура существует только как вид индустрии;

это совершенно случайный набор выразительных символов, подвергающихся постоянному манипулированию в соответствии с материалистическими потребностями. Хотя поздняя теория этики дискурса Юргена Хабермаса избегает такого рода механистичности и редукции, она все равно строится вокруг прагматического представления о том, что порождаемая в процессе коммуникации приверженность ценностям ведет к взаимному пониманию, терпимости и солидарности.

Апофеозом такого «критического» подхода к злу-как-отсутствию-ценности – злу как вытеснению культуры властью – является трактовка Холокоста, предложенная Зигмунтом Бауманом в его получившей высокую оценку книге «Современность и Холокост» (1989). Он пишет о том, что учиненный нацистами геноцид был по большей части оставлен без внимания социальной теорией, и утверждает, что данный факт подразумевает тревожные выводы в отношении любой положительной оценки современности. В этом отношении Бауман прав, но прав по неправильным причинам. Он приписывает социальное зло Холокоста не мотивированному культурному действию, а эффективности нацистской бюрократической машины убийства. В его объяснении нет указания на то, что этот геноцид был также вызван оценками зла, общими репрезентациями оскверненного другого, которые были в культурном отношении основополагающими для Германии и ее фольклорных и романтических традиций, и конкретной репрезентацией другого-еврея, которая изначально присутствовала не только в немецком, но и в христианском обществе. Но только если тщательно обдумать такое допущение, можно увидеть в

Холокосте преднамеренное действие, нечто желаемое, а не просто навязанное, можно распознать в нем событие, которое действительно произошло из систематических тенденций в культуре современности. Представляется важным как в нравственном, так и в эмпирическом отношении подчеркнуть вместе с Даниэлем Гольдхагеном (1996), что нацисты и их сторонники-немцы желали убивать евреев²³. Они очень старались сделать иудаизм символом зла, и в свою очередь уничтожали евреев, чтобы очиститься от этого зла. Акт убийства миллионов евреев и людей нееврейского происхождения во время Холокоста необходимо рассматривать как нечто ценное, как нечто желаемое. Это было злое событие, движимое не отсутствием ценностей – отсутствием, порожденным разрушительной колонизацией жизненного мира экономическими и бюрократическими системами, – но наличием омерзительных ценностей. Эти оскверненные культурные репрезентации были такой же неотъемлемой частью целого, как и положительные идеализации, исключительно на которых эти репрезентации якобы и покоились.

Воздание должного злу

Нам необходимо разработать модель социального добра и зла, более сложную, более серьезную и более реалистичную, чем натуралистические или идеалистические модели. В символическом отношении зло не является остаточной категори-

²³ Для ознакомления с более ранним обсуждением в историческом исследовании, где показывается укорененность нацизма в «злых» ценностях, которых весьма твердо придерживались, см. George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich* (1964), весьма близко связанное с темой и гораздо более раннее историческое исследование.

ей, даже если те, кто категоризируется через понятие зла, относятся к маргинальной социальной группе. Зло, в вариациях от просто вульгарного и тошнотворного до по-настоящему омерзительного, глубинным образом подразумевается в символическом формулировании и институциональном поддержании добра²⁴. По этим причинам институциональная и культурная жизненная сила зла должна постоянно сдерживаться. Граница, отделяющая сакральное от профанного, должна проводиться и повторно проводиться снова и снова; эта демаркационная линия должна сохранять свою жизнеспособность, иначе все будет потеряно²⁵. Зло не только подвергается символизации когнитивным образом, но и переживается живо и эмоционально — о чем я говорю практически в каждой главе этой книги. Посредством таких явлений, как скандалы, моральные паники, публичные наказания и войны, общества получают возможности вновь пережить и вновь вычлениить в окончательной форме врагов добра²⁶. Изматывающие переживания ужа-

²⁴ Как предполагает это предложение, представленный здесь социологический взгляд не стремится выделять различные качества зла, как это делают философы, например, когда проводят различие между банальностью зла и радикальным злом. С социологической точки зрения, институциональные и символические структуры и процессы, имеющие отношение к установлению различных качеств зла, суть одни и те же. Каждый из них включает в себя установление и поддержание резкого различия между чистым и нечистым.

²⁵ Как пишет Алессандро Феррара, «критерий определения того, насколько радикальным является радикальное зло, возможно, должен находиться внутри нас, нравственного сообщества, а не вне нас, как если бы он был объективным. Следовательно, зло, возможно, лучше всего понимать как *горизонт*, который движется вместе с нами, а не как нечто, что над нами довлеет» (2001: 189).

²⁶ Для ознакомления с другими эмпирическими исследованиями таких событий, являющихся репрезентацией зла, их социологической ценности и их последующего воздействия на общество см. Jacobs (2000), Smith (1996, 1991), Alexander (1987). Для оз-

са, резких перемен и страха создают возможности для очищения, которые поддерживают жизнь в том, что Платон называл «памятью правосудия». Только с помощью таких непосредственных переживаний – обеспечивающихся взаимодействием или символической коммуникацией – члены общества познают зло и научаются его бояться. Эмоционально-нравственный катарсис, который Аристотель описывал как основу трагического опыта и знания, также занимает центральное место в таких опытах познания зла и ощущения страха перед ним. Такое знание и страх запускают процесс разоблачения зла в других и признания наличия злых намерений у себя самого, а также ритуалы наказания и очищения в сообществах. В свою очередь, эти процессы и ритуалы вдыхают новую жизнь в сакральное, нравственное и доброе.

Иными словами, зло производится не просто для того, чтобы поддерживать господство и власть, как заявили бы Фуко и Маркс, но чтобы сохранять возможность выносить положительные оценки. Зло необходимо кодировать, превратить в нарратив и воплотить в каждой социальной сфере – в интимном кругу семьи, в мире науки, в религии, в экономике, в правительстве, в первичных сообществах (*primary communities*). В каждой сфере и в каждом национальном обществе, которое рассматривается как единое целое, существуют хорошо разработанные нарративы о том, как зло развивается, и о том, где можно ожидать его появления, о решающих сражениях между злом и добром, и о том, как добро может вновь восторжествовать над злом.

накопления с обзором явления моральных паник см. Kenneth Thompson, *Moral Panics* (1997).

Такая точка зрения имеет очень важные последствия для нашего способа рассмотрения как культурных, так и институциональных процессов в современных обществах. В различных, независимых друг от друга очерках, составляющих данную книгу, я рассматриваю культурный процесс в терминах «бинарных репрезентаций» (“binary representations”). Сейчас я бы хотел рассмотреть процесс институционализации зла в терминах «наказаний».

Наказание: социальный процесс и институты

Хотя очень важно понимать, что культурное измерение общества построено на основе зла в той же мере, что и на основе добра, это никоим образом не означает, что проблему социального зла можно понять просто посредством рассуждений (in discursive terms). Напротив, организации, власть и прямые столкновения лицом к лицу имеют решающее значение для определения того, как и по отношению к кому применяются бинарные репрезентации добра и зла. Хотя эти социальные процессы и институциональные силы не изобретают категории зла и добра – одна из основных моих мыслей как раз состоит в том, что они не реагируют исключительно на интерес, власть и потребность, – они все же оказывают сильное влияние на то, как эти категории понимаются. Однако важнее всего то, что они определяют, какими будут «реальные» последствия зла для общества во времени и пространстве.

Социальные процессы и институциональные силы, которые конкретизируют и применяют ре-

презентации, касающиеся реальности зла, можно назвать «наказанием». В своей книге «О разделении общественного труда» (1933) Дюркгейм впервые предположил, что преступление «нормально» и необходимо, потому что только наказание позволяет обществу отделить стандартное поведение от такого, которое считается отклонением от нормы. В моей терминологии, я утверждаю, что наказание есть социальный посредник, с помощью которого практики акторов, групп и институтов осмысленным и действенным образом соотносятся с категорией зла. Именно через наказание зло натурализируется. Наказание придает злу «существенность», приводит к тому, что зло кажется проистекающим из фактического поведения и фактических идентичностей, а не навязанным с помощью культуры и общества²⁷.

Наказание принимает как обыденные, так и более спонтанные формы. Бюрократические итерации зла называются «преступлениями». В терминах организаций, в каждой конкретной ситуации примеры преступных действий четко определены гражданским и уголовным правом, и применимость этого права к определенной ситуации твердо устанавливается судом и полицией. Оскверняющий контакт с гражданским правом ведет к денежным штрафам; нанесение ущерба своей репутации посредством контакта с уголовным правом

²⁷ Это не значит, что приписывание зла какому-либо действию и последующее наказание действующего лица не является оправданным либо в эмпирическом, либо в нравственном смысле. Мое утверждение заключается в том, что такие приписывания и наказания являются условными с социологической точки зрения, то есть они не произрастают «естественным образом» из качеств действий как таковых. Установление зла и его наказание в той же степени обусловлены социальными и культурными процессами – контекстом, – в какой они обусловлены сущностью собственно действий, хотя последняя, очевидно, играет важную роль.

ведет к заключению под стражу, полной изоляции от общества и иногда даже к смерти.

Далекие от обыденности итерации зла понимаются и оцениваются не столь широко. Они скорее связаны с процессами «заклеймения позором», чем с преступлениями²⁸. То, что Стэнли Коэн впервые обозначил как моральные паники, представляет собой текучие, быстро формирующиеся кристаллизации понятия зла в отношении неожиданных событий, акторов и институтов. Например, принадлежащие истории ведьмовские процессы и более современная охота на ведьм, направленная против коммунистов, стимулируются неожиданным переживанием слабости в пределах группы. В противоположность этому, паники по поводу «волн преступлений» развиваются в ответ на хаотическое и дезорганизовывающее появление новых, ранее считавшихся непорядочными социальных акторов в гражданском обществе²⁹. Какой бы ни была конкретная причина моральных паник и несмотря на их явно иррациональную сущность, они тем не менее имеют очевидные последствия как в культурном, так и в социальном смысле. Сосредоточиваясь на новых источниках зла, паники проводят чересчур резкую границу между осквернением общества и добром. Это культурное прояснение подготавливает почву для очистительного организационного

²⁸ Это представление восходит к обсуждению табу в антропологической литературе, например, в: Franz Steiner, *Taboo* (1956). У Ирвинга Гофмана (*Stigma* (1963)) приводится самое обобщающее и убедительное исследование этого феномена в современной социальной науке.

²⁹ См. Stanley Cohen, *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers* (1972) и, в общем плане, Thompson (1997). Для ознакомления с понятием «границы в опасности» ("boundary danger") см. Kai Erikson, *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance* (1966).

ответа, для процессов по делам преступников, для изгнания и для заключения под стражу.

Скандалы представляют собой менее эфемерную, но все же далекую от обыденности форму социального наказания. Скандалы суть публичные принижения отдельных лиц и групп за поведение, которое считается оскверняющим для их положения или должности. Чтобы поддерживалось различие между добром и злом, поведение отдельного лица или группы «проясняется» посредством его символизации как движения от чистоты к опасности. Благодаря религиозному наследию западного гражданского общества такое уклонение обычно выглядит как «отпадение от благодати», как личное прегрешение, как упущение, вызванное индивидуальной испорченностью и утратой личной ответственности. В дискурсе гражданского общества самый большой «грех» – это неспособность достичь и поддерживать собственную автономию и независимость³⁰. В контексте настоящего обсуждения скандал создается, потому что гражданское общество требует более или менее постоянных «возрождений» (“revivifications”) социального зла. Эти ритуалы принижения варьируются от по видимости банальных (бульварные газеты, которые тем не менее требуется систематически принимать во внимание с социологической точки зрения) до глубоко серьезных, гражданско-религиозных событий, порождающих судорожный отклик во всей стране: дело Дрейфуса, которое чуть не подорвало Третью республику во Франции, и «Уотергейтское дело», которое опро-

³⁰ Эта идея была мне предложена Стивеном Дж. Шервудом в ходе личного общения.

кинуло режим Ричарда Никсона в Соединенных Штатах Америки, представляли собой попытки закрепить и наказать социальное зло на уровне системы. Повторю: скандалы, как и моральные паники, имеют не только культурные, но и глубокие институциональные последствия, и их отголоски варьируются от лишения определенных лиц их должности или общественного положения до глубоких и систематических изменений в организационной структуре и режиме.

В скандалах и моральных паниках нет ничего фиксированного или определенного. Культурные демаркационные линии необходимы, но не достаточны для их появления. Будут ли то или иное лицо или та или иная группа наказаны, определяется исходом борьбы за культурную власть, борьбы, которая зависит от неустойчивых коалиций и мобилизации ресурсов материального, а не только идеального свойства. Это справедливо не только в отношении создания паник и скандалов, но и в отношении их развязки. Паники и скандалы заканчиваются тем, что очистительные ритуалы проводят новую резкую границу между злом и добром, переход к которой становится возможен вследствие акта наказания.

Трансгрессия и подтверждение зла и добра

Коль скоро мы осознали культурную и институциональную «автономию» зла, мы можем понять, как переживание и совершение зла становятся не просто пугающими и вызывающими отторжение, но также и желаемыми. Социологическое создание зла приводит не только к его избеганию, но и к

стремлению к нему. Иными словами, социальное зло есть не отрицание, которое направляет людей к добру, а скорее может быть (а зачастую и является) самоцелью. Как заметил Батай (1990: 29, 21), зло «всегда – только объект неоднозначного осуждения»; «о нем мечтает не только злодей, но и само Добро»³¹.

Влечение к идее и переживанию зла поощряет широко распространенную практику, которую Батай называл трансгрессией (*transgression*) и которую Фуко вслед за Батаем обозначил как «предельный опыт» (*“limit experience”*)³².

«Сакральное имеет одновременно два противоречащих друг другу значения ... Табу предоставляет негативное определение сакрального объекта и внушает нам священный трепет. ... Люди одновременно охвачены двумя эмоциями: ужас их отталкивает, а священная зачарованность притягивает. Табу и трансгрессия являются отражениями этих двух противоречивых порывов. Табу запретило бы трансгрессию, но зачарованность побуждает к ней. ... Именно сакральный аспект табу притя-

³¹ Перевод Н.В. Бунтман и Е.Г. Домогацкой.

³² Понятие «предельного опыта» находится в центре увлекательного, но одностороннего исследования Джеймса Миллера, посвященного тому, что он считает аморальной и антигуманной жизнью Фуко: *The Passion of Michel Foucault* (1993: 29, 398 п. 49). Не вступая с Миллером в обсуждение по поводу его моральных суждений относительно сексуального поведения Фуко в зрелом возрасте, которое, согласно нескольким свидетельствам, включало в себя беззаботность в отношении распространения ВИЧ, я все же подвергаю сомнению попытку Миллера обобщить данное обвинение до уровня теоретического и философского осуждения сосредоточенности Фуко на зле, а не на добре. Миллер полагает, что понятие «предельного опыта» указывает на моральную и даже социальную поддержку анти-доброй морали, которую допускает трансгрессия. Как показывается ниже, это не есть взгляд Батая, и его необязательно следует приписывать теоретическим взглядам Фуко, какой бы ни была природа его собственной личной и своеобразной увлеченности трансгрессией.

гивает к нему людей и преобразует первоначальный запрет» (Bataille, 1986 [1957]: 68).

В определенных ситуациях зло оценивается положительно и создает своего рода инвертированную лиминальность. Трансгрессия имеет место, когда действия, ассоциации и риторические приемы – практики, которые обычно определяются и санкционируются как серьезные угрозы добру, – становятся объектом желания, и иногда даже общество придает им законный характер. Батай полагал, что трансгрессия происходит в основном в культурном воображении, то есть в литературе, хотя он также много писал об эротизме и им самим двигало личное желание постичь мрачные порождения общества начала и середины столетия – нацизм, войну и сталинизм³³. Однако трансгрессия также принимает и решительно социально-структурную форму. В преступной деятельности и в массовой культуре зло обеспечивает основу для

³³ Для ознакомления с обсуждением жизни и трудов Батая и контекста его времени см. Michael Richardson, *Georges Bataille* (1994) и Carolyn Bailey Gill, ed., *Bataille: Writing the Sacred* (1995). Многозначность и сложность мышления Батая затрудняют встраивание его теорий в какие-либо другие направления, помимо вдохновленной французами постмодернистской литературоведческой теории. Хотя Батай плодотворно опирался на «позднюю» социологию религии Эмиля Дюркгейма и Марселя Мосса (см. Bataille, 1990 [1957]: 208 п. 48), он также пытался, существенно менее плодотворно, по моему мнению, разработать своего рода всеобъемлющую историческую и экзистенциальную теорию, которая включала бы не только онтологию и метафизику, но также и вдохновленную марксизмом политическую экономию. Несмотря на наличие подлинного интеллектуального интереса, недолго просуществовавший «*Collège de Sociologie*» (Коллеж социологии (*фр.*)). – *Прим. пер.*), который Батай организовал вместе с представителем третьего поколения школы Дюркгейма Роже Кайуа в конце тридцатых годов, обладал репутацией культового учреждения, отвергающего мораль, и претендовал на положение, которое в эпоху Первой мировой войны занимал кружок сюрреалистов. См. Michèle Richman, «The Sacred Group: A Durkheimian Perspective on the Collège de Sociologie» in Gill (1995: 58-76).

сложных социальных институтов, которые предоставляют весьма желаемые социальные роли, карьеры и личные идентичности. Хотя Джек Катц не пользовался этим термином, он определенно исследовал трансгрессию в своей глубокой феноменологической реконструкции «синдрома задиры» (“badass syndrome”), как и Ричард Стайверс в своем раннем очерке об апокалипсическом измерении концертов исполнителей рок-н-ролла в шестидесятых годах. Эти концерты олицетворяли давнюю традицию «нуара» в массовой культуре, которая перевоплотилась в сегодняшнее явление «плохого рэпера»³⁴.

Кажется, любой социальный мыслитель и художник, который собирается исследовать привлекательность этой темной стороны, будь то в нравственном воображении или в социальном действии и социальной структуре, рискует тем, что самопровозглашенные представители общественной морали вымажут его в дегте и осквернят. Такая тенденция подкрепляется тем несомненным фактом, что именно тех людей, которых эти практики привлекают в личном аспекте, более всего тянет исследо-

³⁴ «Быть «плохим» означает быть подлым в самом точном смысле слова. Неприятные люди демонстрируют трансцендентное превосходство своего существования, особенно настаивая на том, чтобы господствовала их воля, на том самом «Я говорю об этом совершенно серьезно», где «это», как очевидно всем, нематериально. Они совершают акты насилия необязательно из садистских побуждений или «ради них самих», но чтобы подкрепить свое утверждение без ограничительного влияния утилитарных соображений или заботы о самосохранении. Чтобы ясно понять все подробные методы неприятных людей, необходимо рассматривать этот существенный проект как выходящий за пределы современного морального предписания чутко приспосабливать социальное «Я» к ситуативно случайным ожиданиям» (Katz, *Seductions of Crime: Moral and Sensual Attractions of Doing Evil* [1988: 81]).

См. также: Richard Stivers, *Evil in Modern Myth and Ritual* (1982).

вать практики нарушения границ в искусстве и социальной мысли. Анализ, приведенный в данной книге, предполагает тем не менее, что те, кто серьезно заинтересован в поддержании нравственных стандартов, должен воздерживаться от такой скоропалительной реакции. Она путает причину и следствия. Общества конструируют зло, чтобы было наказание; ведь именно конструирование зла и реагирование на него определяют и возрождают добро. Поэтому не следует путать эстетические образы зла, искупительное переживание зла и тем более интеллектуальное исследование зла с фактической практикой зла как такового.

Современные общества и общества постмодерна всегда были охвачены социально праведным фундаментализмом как светского, так и религиозного характера. Эти моралисты желают очистить культурное воображение от отсылок к эросу и насилию; они осуждают откровенные обсуждения запретных желаний и действий в школах и прочих общественных местах; они стремятся наказать и иногда даже заключить в тюрьму тех, кто практикует преступления «без жертвы», на том основании, что они оскорбляют коллективное нравственное сознание. Ирония заключается в том, что без воображения и установления зла обществом не было бы возможности привязаться к добру, за которое так рьяно ратуют эти моралисты. Трансгрессия не подрывает традиционную мораль, а скорее подчеркивает ее и дает ей дополнительную жизненную силу. Батай, которого Джеймс Миллер уничижительно назвал *philosophe maudit*³⁶ французской интеллектуальной жизни, никогда не переставал

³⁶ Проклятый философ (фр.) – Примеч. пер.

настаивать на такой точке зрения. «Трансгрессия не имеет ничего общего с первичной свободой животной жизни. Она открывает дверь в то, что лежит за пределом привычно обозримых границ, но при этом и поддерживает эти границы. Трансгрессия дополняет профанный [то есть обыденный] мир, расширяя его границы, но не разрушая его» (Bataille, 1986 [1957]: 67).

Международная Амнистия, получившая Нобелевскую премию мира, является одной из самых эффективных неправительственных демократических организаций, которая выявляет пытки и другие отвратительные практики авторитарных и даже демократических правительств и мобилизует на противостояние им. Тем уместнее поэтому будет заметить, что в центре внутреннего и внешнего дискурса этой организации, этого эталона «благодетеля», обнаруживается доходящее до одержимости беспокойство о том, чтобы определить, исследовать и представить в наглядном виде зло, и успешность таких попыток позволяет членам организации и людям со стороны подвергнуться искупительному переживанию эмоционального и физического воздействия зла³⁶. На логотипе организации добро и зло тесно переплетены. В центре находится свеча, символизирующая горячее внимание, терпение и сакральный статус преданности Амнистии жизни. Вокруг свечи обвивается колючая проволока, указывающая на концентрационные лагеря и пытки. Эта бинарная

³⁶ Здесь я опираюсь на «Язык прав человека в Международной Амнистии» («Human Rights Language in Amnesty International» (n.d.)), раздел 4, 24-5. Я не могу определить автора этой весьма интересной рукописи, которая, насколько мне известно, пока еще не опубликована.

структура повторяется во всех тех убедительных документах, которые Амнистия доводит до сведения общественности, а также в выступлениях самих активистов организации. Темы выступлений вращаются вокруг нарративов, изображающих, часто в очень наглядных и мрачных подробностях, ужасные вещи, которые совершаются над невинными людьми, и, в тоне выходящего за пределы всякого понимания священного трепета, героизм заключенных, способных пережить невыносимое страдание и остаться в жизни и на краю смерти равнодушным, исполненным достоинства человеческим существом. Внимание Амнистии к проблеме зла, к конструированию всеподавляющей силы и наглядного описания ее действий, тем самым вносит свой вклад в поддержание идеалов моральной справедливости и сакрализации человеческого духа, не только в мыслях, но и на практике. Именно для того, чтобы объяснить и прояснить такой парадокс, и необходимо возникновение культурсоциологии зла.

ДИСКУРС АМЕРИКАНСКОГО ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА (совместно с Филиппом Смитом)

Гражданское общество состоит из акторов, отношений между акторами и институтов. В самом сердце *культуры* американского гражданского общества находится набор бинарных кодов, в рамках которых обсуждаются данные три измерения социально-структурной реальности и которые обеспечивают упорядоченную и согласованную взаимосвязь между ними. В Соединенных Штатах Америки существует «демократический код», который создает дискурс свободы. Он определяет характеристики акторов, социальных отношений и институтов, которые подобают обществу, функционирующему демократическим образом. Его противоположностью является «контрдемократический код», который определяет те же параметры для авторитарного общества. Наличие двух столь различных кодов не случайно: те элементы, что создают дискурс свободы, могут означать демократию только за счет наличия противоположных им «партнеров» в сопровождающем дискурс свободы дискурсе подавления (*discourse of repression*).

В процессе реконструкции «дискурса гражданского общества» мы опираемся на исторические понятия о цивилизации и цивилизованности (*civility*) (см., например, Elias, 1978; Freud, 1961 [1930], Shils, 1975; Walzer, 1970), а также на традицию либеральной политической теории, в которой де-

мократия определяется через различие государства и независимого, регулируемого законом гражданского порядка (например, Cohen & Arato, 1992; Кеане, 1988а, б). У гражданского общества имеются свои собственные институты – парламенты, суды, добровольные объединения и средства массовой информации, – через которые осуществляется этическое регулирование. Эти институты представляют собой общественный форум, где определяются кризисы и решаются проблемы. Их решения не только подлежат обязательному исполнению, но и служат примером в дальнейшем. В нашем рассмотрении, однако же, главнейшим является тот факт, что институты гражданского общества и их решения опосредованы уникальным набором культурных кодов¹.

Эти коды весьма сходны в различных национальных обществах; наличие культурной структуры, регулирующей гражданскую жизнь похожим образом, необходимо не только из-за общего давления культурной истории Запада, но и из-за самих структур гражданского общества и его способности взаимопроникать в другие обществен-

¹ Для ознакомления с первоначальной формулировкой данного утверждения см. Alexander (1992). Наше заявление о том, что подсистемы внутри социальной структуры обладают бинарными кодами, окажется знакомо читателям Никласа Лумана (например, 1989: 36-50). В понимании Лумана бинарные коды суть функциональная необходимость, объяснимая в терминах потребности четко разделенных подсистем обрабатывать информацию о своем окружении. Данная теоретическая позиция, как кажется, ведет к избыточной определенности (overdetermination) содержания кодов социальной структурой. В нашей теории главное место в трактовке сущности кодов занимает вопрос смысла. Мы полагаем, что коды создают сложный дискурс для любой отдельно взятой подсистемы, потому что они состоят из длинных цепочек понятий, а не из единственной бинарной пары. Более того, так как наши коды нагружены символической сакральной и профанной, они предлагают ответ на специфически культурные проблемы интерпретации, а также на системные проблемы направления потоков коммуникации, информации и выводов.

ные сферы. Однако такая однородность основных структур не мешает существованию существенных и важных различий на уровне отдельных стран. Каждое гражданское общество развивается исторически уникальным образом. Термины *Bürgerliche Gesellschaft*, *société* и «общество» обозначают различные варианты связей между государством, экономикой, культурой и сообществом в различных национальных гражданских обществах, и точно так же можно считать, что они обозначают различия в рамках разделяемых в общих чертах культурных тем (например, Brubaker, 1992). В данной главе мы сосредоточиваемся на дискурсе гражданского общества в том виде, как он сформулирован в американском обществе. Мы останавливаем внимание на Америке по двум причинам. Во-первых, подробное, плотное описание обычно является самым убедительным в культурсоциологии; необходимо преодолеть склонность (весьма сильную в сравнительных исследованиях) к интерпретации, которая создает самую общую картину широкими мазками кисти. Во-вторых, принято считать, что Америка ближе всех подошла к демократическому национальному государству. Если где-либо и можно надеяться обнаружить дискурс гражданского общества в наиболее чистом виде, то именно здесь.

В дискурсе американского гражданского общества демократический и контрдемократический коды обеспечивают коренным образом отличающиеся друг от друга модели акторов и их мотиваций. Люди с демократическим мышлением символически конструируются как рациональные, разумные, спокойные и реалистичные в том, что касается принятия решений; полагают, что их

мотивы определяются совестью и честностью. Подавляющий (repressive) код, наоборот, утверждает, что люди с антидемократическим мышлением мотивированы патологической алчностью и преследованием собственных интересов. Такие люди считаются неспособными рационально принимать решения, про них думают, что они выказывают склонность к истерическому поведению в силу своей легковозбудимости, из чего часто возникают нереалистичные планы. Если демократическую личность характеризуют действие и автономия, то контрдемократическая личность рассматривается как обладающая свободой воли лишь в малой степени, и если эта личность не вождь, то она – пассивная фигура, следующая приказам других².

Данный дискурс, связанный с акторами и их мотивами, сопровождается другим дискурсом, направленным на социальные отношения, которые, как предполагается, следуют из этих двух типов личных потребностей. Качества демократической личности конструируются как качества, позволяющие наладить открытые, основанные на доверии и откровенные отношения. Эти качества поощряют критические и рефлексивные, а не основанные на почтении связи между людьми. Контрдемократические лич-

² Читатели, знакомые с культурно-ориентированными гендерными исследованиями, узнают многие из этих бинарных кодировок, а также применение отрицательного дискурса по отношению к женщинам – особенно на протяжении девятнадцатого столетия – как способа закрепить их недопущение в сообщество и подчиненное положение. Тем не менее мы не видим в этих дискурсах ничего изначально присущего определенному полу, поскольку они также применялись для того, чтобы оттеснить на периферию группы, в которых половая принадлежность не имеет значения. Словом, те же самые глубинные коды используются как основание для дискриминации по признаку принадлежности к определенной расе, географической местности, классу, религии и возрастной категории.

ности, наоборот, ассоциируются с секретными, заговорщическими отношениями, где обман и макиавеллевские расчеты играют ключевую роль. Однако иррациональная и сильно зависимая сущность таких личностей означает, что они все же склонны проявлять почтительность к тем, кто обладает властью.

Если принять во внимание дискурсивную природу мотивов и гражданских отношений, то неудивительно, что подразумеваемые здесь сходства и различия распространяются на социальные, политические и экономические институты. Там, где члены сообщества иррациональны в своей мотивации и недоверчивы в социальных отношениях, они «естественным образом» создают управляемые произволом, а не действующие по правилам институты, которые применяют грубую силу, а не закон, и отдают иерархии предпочтение над равенством. Такие институты склонны быть исключаящими, а не включающими, и продвигать личную преданность в обход безличных и договорных обязательств. Они склонны отдавать предпочтение интересам малых группировок (*factions*), а не потребностям общества в целом.

Таблица 5.1

Дискурсивная структура акторов

<i>Демократический код</i>	<i>Контрдемократический код</i>
Активный	Пассивный
Автономный	Зависимый
Рациональный	Иррациональный
Разумный	Истерический
Спокойный	Легковозбудимый
Контролируемый	Страстный
Реалистичный	Нереалистичный
Здравый	Безумный

Таблица 5.2

Дискурсивная структура социальных отношений

Демократический код		Критический авторитарный код	
Открытый		Секретный	
Доверяющий		Подозрительный	
Критический		Почтительный	
Правдивый		Лживый	
Откровенный		Расчетливый	
Гражданин		Враг	

В гражданских дискурсах, связанных с мотивами, отношениями и институтами, элементы тесно связаны. «Здравый смысл», как кажется, подсказывает, что определенные виды мотиваций связаны с определенными видами институтов и отношений. В конце концов, трудно вообразить себе диктатора, который доверяет своим фаворитам, открыт и честен и строго следует закону в попытках обеспечить равенство всем своим подданным. Итак, знаковые логики кодов ассоциируют и связывают отдельные элементы с каждой стороны конкретного кода с другими элементами с той же стороны дискурса в целом. Например, «управляемый постановлениями» считается соответственным «правдивому» и «открытому», терминам, которые определяют социальные отношения, а также «разумному» и «автономному», элементам символического кода, которые формулируют демократические мотивы. Сходным образом любой элемент из любого набора с одной стороны противопоставлен любому элементу из любого набора с другой стороны. Так, иерархия считается враждебной «критическому» и «открытому», а также «активному» и «самоконтролируемому».

Таблица 5.3

Дискурсивная структура социальных институтов

<i>Демократический код</i>	<i>Контрдемократический код</i>
Управляемый постановлениями	Произвольный
Закон	Власть
Равенство	Иерархия
Включающий	Исключающий
Безличный	Личный
Договорный	Приписывающий
Группы	Группировки
Должность	Личность

Формальная логика сходства и противоположности, посредством которой создается смысл и которую мы только что описали, есть гарант автономии культурных кодов, несмотря на то, что эти коды ассоциируются с определенной социально-структурной сферой. Однако, несмотря на работающие в кодах принципы формальных грамматик, превращающие произвольные отношения³ между элементами в набор отношений, характеризующихся тем, что Клод Леви-Строс (1967) обозна-

³ Разумеется, предлагаемые нами коды не произвольны постольку, поскольку каждый элемент кода и его партнер могут быть описаны с позиции философии логики как взаимоисключающие противоположные качества. Однако коды произвольны в двух других отношениях. Во-первых, сложные семантические коды вплетают эти бинарные пары в более масштабные структуры совершенно условным образом – код есть результат культурного «бриколажа» (cultural bricolage) (см. Lévi-Strauss, 1967). Американское гражданское общество затем распределяет свойства по сакральному и профанному типам кодирования на основе, отличающейся от коммунитарных или фашистских гражданских обществ, но столь же необходимой. Во-вторых, связь между элементом кода и выходящей за пределы символов реальностью социального мира полностью зависит от случайных процессов ассоциации и интерпретации, которые осуществляют социальные акторами. Следовательно, отношение указывания между кодами как «знаками» и миром «вещей» столь же условно, сколь и связь между «звуковым образом» и «понятием» Фердинанда де Соссюра.

чил как «апостериорная необходимость», было бы ошибкой воспринимать дискурс гражданского общества просто как отвлеченную когнитивную систему псевдоматематических отношений. Как раз наоборот: коды обладают оценочным измерением, которое позволяет им играть ключевую роль в определении политических последствий. В американском гражданском обществе демократический код обладает сакральным статусом, в то время как контрдемократический код считается профанным. Элементы контрдемократического кода носят опасный и оскверняющий характер, они, как считается, угрожают сакральному центру (Shils, 1975) гражданского общества, который отождествляется с демократическим кодом. Чтобы защитить центр и сакральный дискурс, воплощающий его символические устремления, отдельные люди, институты и объекты, отождествляющиеся с профанным, должны быть изолированы и оттеснены к периферии гражданского общества, а иногда даже уничтожены.

Именно благодаря данному оценочному измерению коды гражданского общества играют главную роль в определении исходов политических процессов. Акторы одержимы упорядочиванием эмпирической реальности и (в процессе типизации от кода к событию) приписыванием нравственного содержания определенным «фактам». Отдельные люди, группы, институты и сообщества, считающие себя достойными членами национального сообщества, соотносят себя с символическими элементами, которые находятся по сакральную сторону разделительной линии. Их членство в гражданском обществе морально гарантировано тем сходством,

которое они могут обнаружить между своими мотивами и действиями и сакральными элементами семиотической структуры. Действительно, если их призывают к ответу, члены сообщества, которые полагают, что чисты перед гражданским обществом, обязаны сделать все свои действия «объяснимыми» (“accountable”) в терминах дискурса свободы. Они также должны обладать достаточной компетенцией, чтобы объяснить и действия тех, кого считают недостойным членства в гражданском обществе, — тех, кого из него исключают, или тех, кого следует исключить, — в терминах альтернативного дискурса подавления. Именно через понятие объяснимости на сцену вновь выходят стратегические аспекты действия, ведь отличные друг от друга объяснения действий акторов, отношений и институтов могут при успешном распространении иметь значительные последствия в плане распределения ресурсов и власти. Со стратегической точки зрения, такая двойная способность обычно приводит к тому, что соперничающие друг с другом акторы стремятся вымазать друг друга дегтем контрдемократического кода, пытаясь при этом прикрыться щитом демократического дискурса. Этот процесс яснее всего виден в судах, где адвокаты пытаются манипулировать мнением присяжных, представляя отличные друг от друга объяснения действий истца и ответчика в терминах дискурсов гражданского общества.

Прежде чем обратиться к практическому исследованию данного кода, необходимо прояснить отношение нашей теории к другим трудам об американской гражданской культуре. Такие исследователи, как Роберт Белла (1985) и Сэмюэл Хан-

тингтон (1981), утверждают, что американская политическая культура характеризуется глубоко противоречивыми идеалами и ценностями. Наш же подход, напротив, исходит из того, что между контрастирующими между собой темами американской культуры существует смысловая соизмеримость. Мы полагаем, что по поводу ключевых символических схем американского гражданского общества существует базовое согласие, а отличные друг от друга компоненты культурной системы взаимно дополняют друг друга. Это утверждение подкрепляет заявления, сделанные ранее такими исследователями, как Луис Харц (1955) и Гуннар Мюрдаль (1944). Признавая существование в гражданском обществе универсально разделяемой культуры, мы, разумеется, не утверждаем, что в Америке не существует отличных друг от друга традиций и субкультур. Например, традиция коммунитаризма предполагает совершенно другое представление о цивилизованности.

Для дискуссий среди историков культуры и специалистов по истории идей также характерно резкое расхождение по поводу сущности главных идей, лежащих в основе американской политической мысли. Исследователи яростно спорят (например, Bailyn, 1967; Bercovitch, 1978; Росоцк, 1975) о сравнительных достоинствах гражданской традиции, заложенной «Государством» Платона, либерализма в духе Джона Локка и протестантской ветви христианства, пытаясь объяснить как идеальные, так и материальные формы американской политической культуры в различные периоды времени. В рамках нашего подхода утверждается, что эти традиции, хотя они в важных отно-

шениях отличаются друг от друга, все же все покоятся на одной и той же базовой символической схеме. Бернард Бейлин, например, заявляет, что в центре американской идеологии лежал страх перед отрицательными элементами, такими как власть и заговор. В противоположность ему Харц подчеркивает позитивные ценности, такие как индивидуальная автономия и договорные отношения. Прочие в духе республиканской традиции привлекают внимание к более коллективистским элементам этой идеологии, таким как честность, доверие, сотрудничество и эгалитаризм. Мы полагаем, что бинарная организация гражданских кодов Америки позволяет рассматривать данные соперничающие друг с другом трактовки не столько как соперничающие, сколько как взаимно дополняющие. В сущности, мы даже полагаем, что наша модель предлагает не столько альтернативу разнообразным отдельным заявлениям, которые выдвигаются другими исследователями, сколько их повторное истолкование (*reunderstanding*). В нашем понимании дискурс гражданского общества составляет общую грамматику, на которую опираются привязанные к конкретному историческому периоду традиции, чтобы создать определенные сочетания смыслов, идеологии и убеждений. Иными словами, мы не утверждаем, что все трактовки американского гражданского общества можно свести к единому дискурсу. Скорее мы утверждаем, что данный широкий дискурс предоставляет возможность для разнообразия узких культурных традиций, или риторических тем, которые на протяжении истории были характерны для американских политических споров.

Наконец, следует подчеркнуть, что мы не утверждаем, что данная схема обеспечивает единственный уровень, на котором проходят политические и общественные споры. Хотя определяемая нами дискурсивная структура постоянно используется в конструировании культурных трактовок из случайных политических событий, она становится ключевым основанием общественных споров лишь в периоды напряженности, смятений и кризиса. Нейл Смелзер и Толкотт Парсонс (1956) заявляют, что в периоды социальной напряженности коммуникация становится более обобщенной и отвлеченной и отходит от приземленных забот о средствах и целях, характерных для дискурса повседневной жизни. Эти теоретики, работая в среде раннего функционализма, приписывали такое обобщение сочетанию психологического нажима и саморегулирующегося давления, побуждающего разрешить конфликт. Мы применяем более культурно-ориентированный подход, где такие кризисы понимаются как лиминальные, псевдоритуализированные периоды, в которых, кроме того, поставлены на карту основополагающие смыслы (Turner, 1974). Когда мы изучаем конфликты в контексте гражданского дискурса, мы исследуем обобщенные отчеты о событиях в такие лиминальные периоды.

Как современные общества или подгруппы (subsets) этих обществ вступают в такие лиминальные периоды напряженной социальной драмы, какие группы или аудитории более влиятельны или сильнее вовлечены в них, как и какими средствами постепенно разрешаются эти кризисы, поляризуют ли они общество или расчищают место для нового согласия – на все эти вопросы нельзя

ответить с помощью интерпретативного анализа как такового. Тем не менее мы утверждаем, что дискурсивное измерение гражданского конфликта обладает принципиальной важностью. Юрген Хабермас заявляет, что демократические власти должны выдержать проверку тематизацией. Граждане должны быть в состоянии защищать рациональность своих действий, ссылаясь при этом на основополагающие критерии, в соответствии с которыми принимаются их решения. То, что они делают это, используя «произвольные» или условные символические коды, а не рационалистические, направленные на развитие схемы, о которых говорит Хабермас, не умаляет важности процесса и, в сущности, придает ему гораздо больше сложности с точки зрения социальной науки. Так как политический язык неизбежно должен включать в себя структурное и символическое измерение, полностью рациональное ведение политики – к чему стремится Хабермас – становится невозможным. Именно потому, что процессы, порождающие кризис демократической власти, не столь предсказуемо рациональны, как полагают Хабермас и другие исследователи теории демократии, и необходимо изучать коды гражданского общества гораздо более всесторонним и динамичным образом.

Историческое развитие гражданского дискурса Америки

Мы намерены проиллюстрировать достоверность нашего подхода, рассмотрев ряд кризисов и скандалов, произошедших за последние двести лет американской истории. Хотя в качественных

(а часто также и в количественных) исследованиях невозможна строгая фальсификация, мы полагаем, что, показав всепроникающую сущность одной и той же культурной структуры, проходящей сквозь пласты времени, типы событий и отличающиеся друг от друга политические группы, можно представить нашу модель как вескую и имеющую самостоятельное значение независимую переменную. Из этих соображений наше историческое обсуждение будет обобщенным и повторяющимся, а не конкретным и подробным. Подчеркнем еще раз, что мы не собираемся объяснять разрешение какого-либо определенного исторического события; для этого необходимы чрезвычайно детальные разборы конкретных случаев. Скорее мы предлагаем основу для таких исследований, демонстрируя преемственность, автономию и внутреннюю организацию определенной культурной структуры во времени.

Нападки на президентов США

Поскольку президенты находятся на виду у широкой публики, в общественном дискурсе их склонны оценивать в терминах дискурса акторов. Однако дискурсы гражданского общества редко ограничиваются только одной подгруппой (subset) кодов. Как будет показано, типы отношений, в которые, как полагают, вовлечены президенты США, и институты, за которые на них возлагают ответственность, обеспечивают важный контекстуальный материал для оценки их мотивов.

Два выступления, не имеющие исключительной исторической значимости, являют собой под-

ходящую отправную точку для наших эмпирических исследований. Первое выступление было сделано в Сенате сенатором от штата Массачусетс Чарльзом Самнером 31 мая 1872 года и сводилось к нападкам на президента Улисса С. Гранта. Второе выступление, сделанное три дня спустя сенатором от штата Иллинойс Джоном Логаном, представляло собой речь в защиту Гранта. По этим двум речам можно проследить, как два человека могут придерживаться одних и тех же дискурсивных кодов, но их способы применения этих кодов к одному и тому же объекту отсылки, в данном случае к президенту Гранту, будут резко различаться.

Согласно Самнеру, Грант не годился в президенты. Сенатор заявлял конгрессу, что Грант больше заинтересован в личном процветании и удовольствии, чем в благе общества. «Он относится к своему президентскому посту не намного серьезнее, чем к забаве и приработку. ... Вагоны-люкс, быстрые лошади и прогулки по берегу моря значат для него больше, чем его обязанности. ... С самого начала этот высокий долг скатился до уровня персональной поблажки»⁴.

Грант не только не дотягивает до идеала долга в понимании республиканской традиции (обратите внимание на противопоставление «долга» перед обществом и персональной «поблажки»), он еще и не способен вести себя рационально. Самнер утверждает, что Грант не способен полностью контролировать и направлять собственные действия. Президент находится под воздействием неконтролируемых психических сил и относится к людям враждебно.

⁴ *Congressional Globe*, 42nd Congress, 2nd session, 1872, 4110.

«Любое выступление [sic] президента будет не совершенным, если оно не продемонстрирует, как эта неуправляемая личность встревает в склоки, что делает его великим президентом-склочником в нашей истории. ... Для него склока – не только постоянная необходимость, но и дополнительная привилегия его поста. Затевать склоки, как и заниматься лошадьми – это пункт из списка его президентских обязанностей»⁵.

Самнер считал, что иррациональная и эгоистичная сущность Гранта искушает его создать правительство, основанное на контрдемократических принципах. По своему личному капризу президент учредил правительство, основанное на непотизме и милитаризме. Это произвольное устройство обнаруживает иерархическую структуру и зависит от полных секретности отношений, а также пассивности его членов.

«[Различные] убеждения Гранта привели к складыванию личного правительства, полувоенного по своей сути, исполненного милитаристского духа и представляющего собой разновидность самодержавия или субъективизма, отвратительную для институтов, поддерживающих республиканские традиции, такую разновидность, где раболепие по отношению к президенту есть верховный закон»⁶.

«Чтобы поддержать это раболепие, президент использует систему военных, политических и даже вовлекающих сенаторов комбинаций, создавая вокруг себя орбиты, так что, подобно планете Сатурн, он окружен кольцами»⁷.

⁵ Ibid., 4120.

⁶ Ibid., 4111.

⁷ Ibid., 4111.

Учитывая тот факт, что правительству Гранта было присуще «донкихотство личной претенциозности», неудивительно, что Самнер также считал, что президент действует вне рамок закона, особенно пытаясь аннексировать Санто-Доминго в пользу Соединенных Штатов Америки. Стоит обратить внимание на то, как Самнер пытается присоединиться к демократическому дискурсу, подчеркивая собственную рациональность.

«Привлекая внимание к этой претензии на единовластие, столь революционной и не вяжущейся с республиканской традицией, я хочу остаться сдержанным в своих выражениях и придерживаться строжайших границ. Факты неоспоримы, и никто не может отрицать, что имеет место грубое нарушение конституции и международного права, равно как и оскорбление черной республики — и все это больше заслуживает порицания и явно больше выходит за рамки конституции и закона, чем какие бы то ни было обвинения, предъявленные Эндрю Джонсону во время процедуры импичмента»⁸.

Защищая Гранта, сенатор Логан демонстрирует весьма отличное от вышеприведенного понимание правильного расположения персонажей внутри гражданских кодов. Он утверждает, что вовсе не президент Грант, а сенатор Самнер лучше всего описывается в рамках контрдемократического дискурса. Он обвиняет Самнера в том, что его поведение не соответствует этическим требованиям рационального поведения и мышления, что он — сторонник сложной интеллектуальной элитарности, лжец и себялюбивая эгоистичная душа, не-

⁸ Ibid., 4111.

способная действовать как автономный сенатор с реалистическим мировоззрением.

«Мне было грустно наблюдать, как сенатор... унижается, как в данном случае, с целью дать выход своей желчи и мстительным чувствам в отношении президента и тех, кто его поддерживает»⁹.

«Его управление государственными делами на протяжении двадцати четырех лет заключалось в изречении высокопарных фраз, длинных, затянутых предложений и пассажей, взятых из античной литературы. ... Оно состоит в плагиате, декламации и самолюбовании»¹⁰.

«Давайте сравним кожевника-президента с блестяще образованным сенатором из Массачусетса, который столь многого добился, и посмотрим, как сенатор будет смотреться при этом сравнении. Сенатор из Массачусетса за всю свою жизнь не вписал в историю нашей страны ни единого поступка, который был бы его собственным изобретением и не был бы осуществлен с помощью других людей, у которых было больше, чем у него, понимания людей и вещей. Генерал Грант, президент Соединенных Штатов Америки, кожевник из Галины... создал свою историю из поступков, которые будут жить в веках»¹¹.

Логан не только оскверняет Самнера, описывая его в терминах элементов контрдемократического кода, но и утверждает, что Гранта лучше всего типизировать в терминах элементов кода демократического. Логан добивается этого, задавая ритори-

⁹ *Congressional Globe*, 42nd Congress, 2nd session, 1872, приложение, 18: 522.

¹⁰ *Ibid.*, 523.

¹¹ *Ibid.*, 524.

ческие вопросы, которые отделяют президента от выдвигаемых Самнером обвинений. «В каком отношении президент нарушил закон? Я прошу сенатора из Массачусетса рассказать нашей стране, в каком пункте президент нарушил конституцию, в каком именно пункте¹². ... С кем затевал склоки президент? Я не знаю»¹³.

Наконец, Логан создает положительный образ президента Гранта с помощью важнейших элементов дискурса свободы, показывая, что его честность и добросовестность обеспечили поддержание правопорядка и верховенство принципов сотрудничества и цивилизованности. «Из президента Гранта вышел честный президент. Он добросовестен. Международные дела в хорошем состоянии. Мы в мире с цивилизованными народами, мы ни с кем не воюем. В каждом штате в нашем Союзе спокойно; законы добросовестно выполняются и отправляются; по всей стране царит тишина и покой»¹⁴.

В выступлениях Самнера и Логана видно, как два человека могут типизировать одних и тех же людей и события и придавать им законный характер поразительно различным образом. Однако ошибочно было бы рассматривать данный процесс исключительно в индивидуалистическом аспекте. Хотя каждый отдельно взятый человек типизирует, изобретает трактовки специально для определенного случая и описывает события, это делается с опорой на коллективно разделяемые культурные коды.

¹² Ibid., 523.

¹³ Ibid., 527.

¹⁴ Ibid., 530.

В случае с объявлением импичмента Эндрю Джонсону мы видим нападки на президента, похожие на нападки Самнера на Гранта, но более жесткие и разделяемые большим числом людей. Это можно объяснить поразительной способностью Джонсона отвращать от себя значительные группы членов политического сообщества широким использованием исполнительной власти и злоупотреблением ею, враждебностью по отношению к конгрессу и приверженностью умеренной политической линии в вопросе Реконструкции Юга. Однако проблемой, которая непосредственно привела к началу процедуры импичмента, стала попытка Джонсона без согласия конгресса заменить Эдвина Стэнтона на посту военного министра своим личным другом Лоренсо Томасом.

Противники Эндрю Джонсона заявляли, что у президента неполноценная структура личности. Его выставляли расчетливым и эгоистичным приверженцем макиавеллизма и одновременно иррациональным и эмоциональным глупцом. Это кажущееся противоречие между данными двумя линиями нападок неочевидно для «практиков рассуждения», мышление которых протекает в рамках бинарных оппозиций главных кодов Америки. Так, газета «Нью-Йорк Дейли Трибьюн» реконструировала макиавеллевскую стратегию Джонсона в передовице от 7 февраля 1868 года, а позднее в том же месяце выступила против него на тех основаниях, что ему не хватает самоконтроля.

«Мы почти можем себе представить ход рассуждений президента. Грант сослужил неплохую службу. Он приятный человек, его легко подчинить себе. Здесь он хорошо справился. ... Теперь

дело за Стэнтоном. Страна совершенно о нем забудет еще до того, как пройдет заседание конгресса. Грант вернется в армию. Я предоставляю некоторым сенаторам-радикальным республиканцам одного-двух сборщиков налогов и проведу в Сенате Стидмана и Блэка, как я это сделал с Руссо. Так мне удастся убрать Стэнтона с дороги и полностью покончить с Грантом, потому что радикальное крыло республиканцев сочтет его моей птицей-приманкой и не станет ему доверять. Когда законопроект о сроке пребывания в должности таким образом рассыплется в прах, все будет просто замечательно».

«Американские джентльмены покраснели, когда вспомнили, что пьяный вице-президент потрясал кулаком перед лицом послов зарубежных стран. ... Мы видели, как президент перебрасывался словами с толпой в Кливленде, защищал бунт и убийство в Сент-Луисе и выступал с дикими, бессвязными речами на каждой станции. ... Стоит вспомнить, что в нравственном отношении президент уже давно осужден здравым смыслом своих соотечественников» (*New York Daily Tribune*, передовица, February 24, 1868).

Джонсон демонстрирует состояние алкогольного опьянения и дурной нрав; с ним ассоциируются бунты, толпы, дикость, бессвязность и убийство — самый антигражданский поступок из всех возможных. Эти качества противопоставляются нравственности, здравому смыслу и отсылающему к братским отношениям термину «соотечественники».

Учитывая эти серьезные личностные недостатки Джонсона, применение к нему и других аспек-

тов контрдемократического дискурса было неизбежно. Утверждалось, что у него есть грандиозный план по замене активных и критически настроенных государственных служащих сетью пассивных подхалимов. Например, в ходе очень важного обсуждения один конгрессмен заявил, что Джонсон попытался заменить Стэнтона на посту военного министра «неким раболепствующим льстецом, который ради своего патрона согласится стать податливым инструментом в его руках, лишь бы патрон достиг своей низкой цели». Результатом таких действий, продолжает конгрессмен, может быть лишь уничтожение института государственной должности, а постепенно и самой демократии. «Если [Джонсон] сможет проявить такую власть в данном случае [удаление Стэнтона], то ему останется лишь удалить каждого государственного служащего, который не согласится быть пресмыкающимся рабом его воли, послушным его власти, и разрушить республику»¹⁵.

В целом в конгрессе утверждали, что Джонсон намеревается преступить закон. Это институциональное нарушение было неизбежно, учитывая непоправимо ущербную личность президента.

«В безумном порыве осуществить свои злые замыслы он не считается с законами и законодательным правом страны».

«Эндрю Джонсон... умышленно и преднамеренно нападает на величие закона и пытается растоптать его. Этот поступок... сорвал маску с человека, который стал президентом вследствие преступления политического убийцы, и провозгласил, ... что

¹⁵ Г-н Маллори, *Congressional Globe*, 40th Congress, 2nd session, 1868, приложение, 18: 227.

Эндрю Джонсон без промедления преступит законы, если они будут мешать его планам, и, если представится возможность, объявит себя диктатором на развалинах республики»¹⁶.

Стоит заметить, что эти простые аргументы построены на ряде взаимосвязанных противопоставлений. Альтернативой сакральной цивилизованности выступает злобная расчетливость, альтернативой благопристойному законотворчеству — безумие и попираание закона. Страна пройдет путь от величия к разрушению, от республики к диктатуре.

Противники президента Джонсона требовали исключить его из гражданского общества на том основании, что он движим контрдемократическими мотивами, что он пытается создать отношения и институты подавления вместо существующей системы, которая считалась преимущественно демократической. Сторонники Джонсона видели события в совершенно другом свете, хотя пользовались тем же кодом. Прежде всего, они противостояли самим высказываниям в духе нравственной конфронтации, заявляя, что атмосфера символического обобщения, требовавшая применения нравственно санкционированных кодов, непомерно накалена. Сторонники Джонсона полагали, что события нужно трактовать не в терминах трансцендентальных ценностей, а в терминах более приземленной схемы конкретных технических деталей законодательства, и утверждали, что то, что сегодня назвали бы установками в духе «Realpolitik», необходимо, чтобы поддержать на-

¹⁶ Г-н Дриггс, *ibid.*, 276. Г-н Прайс, *Congressional Globe*, 40th Congress, 2nd session, 18: 1367. 1868.

циональные интересы в трудный период Реконструкции. Среди самых влиятельных сторонников Джонсона была газета «Нью-Йорк Таймс»:

«У конгресса уже и так ровно столько серьезных и срочных дел большой важности, сколько он может разумно разрешить. Вывести сейчас на политическую арену такое волнующее событие, как импичмент... означало бы не только отдалить мудрое и благотворное восстановление Союза и мира, но и спровоцировать повторное возникновение опасностей, которых мы только что избежали» (Передовица, February 14, 1868).

«По нашему мнению, подвергание президента импичменту совершенно неуместно до тех пор, пока конституционный характер соответствующего закона остается спорным» (Передовица, February 24, 1868).

Но было необходимо также более открыто противопоставить нечто оскверняющим категориям обвинения Джонсона. В своем собственном защитном слове Джонсон утверждал, что его попытки удалить Стэнтона из военного министерства без согласия конгресса имели целью испытать пункт закона, а не узурпировать власть. Согласившись с таким типированием, «Нью-Йорк Таймс» писала: «Метод достижения господином Джонсоном своих целей всегда вызывал больше протестов, чем сами цели. Текущие разногласия — как раз такой случай» (передовица, February 24, 1868).

Поскольку истинное отношение между «методом достижения целей» и «самими целями» невозможно установить, читателям и политическим акторам предлагается восстановить недостающие звенья посредством разновидности «докумен-

тального метода»¹⁷. В принципе, отличающиеся друг от друга мнения по поводу одних и тех же событий или личностей могут формироваться, или «документироваться», людьми с одной и той же сырой информацией. Однако на деле информация в социальной жизни является не сырой, а состряпанной: она сама формируется коллективными культурными логиками, которые лишь определенным сочетаниям трактовок позволяют выглядеть разумно. Джонсон никак не может пытаться узурпировать власть и одновременно выглядеть рациональной, озабоченной нравственными вопросами личностью. Однако Джонсон может испытывать конституционность закона в отношении законопроекта о сроке пребывания в должности и оставаться человеком с демократическим образом мышления. Так как «Нью-Йорк Таймс» верит в достойные мотивы намерения Джонсона удалить Стэнтона с должности, газета неизбежно будет утверждать, что образ тех, кто стремится подвергнуть его импичменту, сформирован контрдемократическими кодами. «Разум, рассудительность или патриотизм не имеют ничего общего с провозглашаемой ныне целью [импичментом]. И в отношении замысла, и в отношении исполнения это пристрастность, разросшаяся до уровня неистовства и усугубленная личной ненавистью, которой вскоре станут стыдиться многие из тех, кто вчера голосовал за импичмент» (переводница, February 25, 1868).

Если принять во внимание эти партикуляристские и иррациональные мотивы, то едва ли удивительно, что противников Джонсона в конгрессе

¹⁷ См. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (1967).

обвинили в нападках не только на президента, но и на самую ткань демократического общества. С одной стороны – тирания, ярость, фанатизм и узурпация, с другой – конструктивная деятельность патриотов и их конституция. «Господин председатель, за то короткое время, что отведено мне под тираническим управлением большинства палаты, я могу лишь мельком осветить темы, которые требуют рассмотрения сейчас, когда участники партийного заговора настроились завершить процесс узурпации правительства через объявление президенту импичмента и его удаления»¹⁸. «Это атака на стены нашего правительства, возведенные отцами-патриотами, стены, фундамент которых прочно покоится на конституции нашей страны; опасность в том, что эти стены могут не выдержать яростного напора этого торнадо фанатизма»¹⁹.

Неудивительно также и то, что тип социального отношения, подразумевавшийся в этих нападках, считался подавляющим, связанным с секретностью и расчетами, а также с грубым использованием власти.

«Во имя большей свободы американцев просят принять хватку монстра, чей скрытый механизм управляется беспринципным Стэнтоном, которого поддерживают и поощряют люди, контролирующие радикальное крыло республиканской партии... Усилия господина Стэнтона направлены на то, чтобы учредить вооруженную деспотию в нашей стране. ... Этот заговор достигает своей выс-

¹⁸ Г-н Хамфри, *Congressional Globe*, 40th Congress, 2nd session, 1868, приложение, 18: 268.

¹⁹ Г-н Манджен, *ibid.*, 211.

шей точки в недавних действиях данной группы по объявлению импичмента президенту Соединенных Штатов Америки»²⁰.

Оценка институтов и предпринимательской деятельности

Можно предположить, что экономическая сфера понимается и оценивается лишь в плане способности эффективно обеспечивать производство, сохранность и распределение благосостояния. Тем не менее это не так. Даже экономические институты и сделки подвергаются процессу обобщения, посредством которого их трактуют через знаковые и нравственные различия, которые описаны в настоящей главе. Так называемая Банковская война (Bank War) тридцатых годов девятнадцатого века служит примером данного тезиса. Проблемой в данном случае было продление устава Банка Соединенных Штатов, срок действия которого должен был истечь в 1836 году. Банк был учрежден конгрессом в 1816 году и был наделен разнообразными необычными правами и привилегиями. Группу противников продления устава возглавлял президент, Эндрю Джексон. Как было показано, в случае с президентами их огромная личная открытость широкой публике приводит к тому, что внимание сосредоточивается на психологических мотивах. В противоположность этому, нападки на институты, такие как банк, которые обычно более размыты, обычно сосредоточены вокруг социальных и институциональных связей и действий.

²⁰ Г-н Хамфри, *ibid.*, 269.

В нападках противников банка постоянно фигурировали готические образы, напоминавшие о мрачных аспектах литературы того периода. В обсуждениях в конгрессе в изобилии присутствовали образы мрака, интриг и странных неуправляемых сил, угрожающих гражданскому обществу. «Банк был учреждением, рука которого дотягивалась до каждой части сообщества. ... К учреждению такого рода, способному простым усилием воли увеличить или уничтожить ценность любого и всякого товара, даже хлеба, который мы едим, следовало приглядываться с неослабевающей бдительностью»²¹.

«И что это за влияние? Неограниченное – неизмеримое. Управление капиталом в шестьдесят миллионов долларов, власть сокрушить любой банк штата в Союзе; следовательно, удерживать в своей железной хватке прессу, конторы, фабрики и мастерские; влияние банка проникает в каждую часть нашей обширной страны и концентрирует и направляет ее энергию так, как заблагорассудится»²².

У банка была такая оскверняющая сила, что он мог превратить демократические социальные отношения в контрдемократические.

«Более того, мы считаем его одним из самых колоссальных двигателей политической власти, который когда-либо был воздвигнут; способным воздействовать не только на главу, но и на каждую ветвь правительства, развращать своими деньгами и внушать священный трепет своей властью

²¹ Пересказ выступления г-на Клейтона, *Register of Debates in Congress*, vol. 8 [12]: n. p., n. d.

²² Г-н Митчелл, *ibid.*, 1946.

добродетельным и независимым действиям представителей народа и проституировать их в своих низких и зловещих целях»²³.

С этой развратной и внушающей священный ужас силой, которая проституирует и унижает некогда независимых граждан, связывалась аура секретности, противоположная типу отношений, которые были бы характерны для демократического института. Важным доказательством этого служило нежелание сторонников банка провести открытое официальное расследование. Противники банка заявляли, что открытое и рациональное разбирательство дел банка необходимо, чтобы выяснить истину.

«Наше заявление основано на предположении, что устав прекратил свое существование... что банк больше не живая сила, а труп – мертвое тело, которое мы должны исследовать с бесстрашной тщательностью хирурга, который не позволяет ни одному кусочку разлагающейся плоти, ни одной кости или мышце, как бы ужасно они ни выглядели, ускользнуть от лезвия его ножа»²⁴.

Бесстрастная справедливость подразумевает не только рациональность и объективность, но и жизненную силу и саму жизнь; зловещий и полный секретов банк, наоборот, отождествляется со смертью, с осквернением разлагающейся, ужасной плоти.

Учитывая скрытную сущность и власть банка, то, что его противники также обнаружили доказательства того, что банк – партикуляристское

²³ «Отчет комитета меньшинства о способах и средствах», в: *Register of Debates in Congress*, vol. 8 [3], приложение: 148. n. d.

²⁴ Г-н Митчелл, *Register of Debates in Congress*, vol. 8 [2]: 1945.

учреждение, отдающее предпочтение интересам врагов гражданского общества, иностранцам и местной элите в ущерб американскому народу, совершенно предсказуемо. Поэтому, отклонив закон о банке, президент Джексон включил в обращение к конгрессу следующий аргумент: «акции банка будут представлять большую ценность для иностранцев, чем для граждан нашей страны».

«Если нам необходим банк с частными акционерами, то все соображения разумной политики и все патриотические побуждения предупреждают нас о том, что такой банк должен быть исключительно американским. Его акционерами должны быть только наши собственные граждане. Если мы не можем, не нарушая справедливости в отношении интересов, которые маскирует непредусмотрительное законодательство, немедленно сделать наше правительство таким, каким оно должно быть, мы по крайней мере можем противостоять всем новым предоставлениям монополий и исключительных привилегий, противостоять какому бы то ни было протитуированию нашего правительства в целях преуспевания нескольких за счет многих»²⁵.

Сторонники банка воспринимали ситуацию иначе. Как и в случае со сторонниками Джонсона, они пытались предотвратить какое-либо применение к банку нравственных категорий и утверждали, что события не достигли символической точки кризиса и что банк, следовательно, можно оценивать на основе утилитарного подхода.

«Сэр, высшая похвала [*sic*], которую можно выразить в отношении Банка Соединенных Шта-

²⁵ Президент Джексон, «Обращение к конгрессу», в: *Register of Debates in Congress*, vol. 8 [3], приложение: 75, n. d. 79, n. d.

тов, это то, что он предоставляет правительству стабильную валюту совершенно унифицированной стоимости во всех местах и для всех его финансовых операций и в то же время позволяет правительству собирать и тратить свои огромные поступления таким способом, который причиняет меньше всего неудобств сообществу. Если бы эти же функции были переданы в исключительное ведение банков штатов... совершенно неотложные нужды и потребности страны вынудили бы эти банки прибегнуть к роковой политике прекращения выплат полноценными деньгами уже через двенадцать месяцев»²⁶.

Поскольку сторонники банка принимали символическое обобщение как неизбежное, постольку банк также, хотя и менее часто, оправдывали в терминах конкретных деталей демократического дискурса. Например, один сторонник выступал против заявления о том, что банк — исполненная секретности организация, и настаивал на том, что банк, напротив, открыт и честен. «Чеки банка имеют хождение повсеместно, с ними имеют дело каждый день. Объем выпуска известен, банк предоставил эту информацию»²⁷.

Тем не менее к защите нравственного статуса банка прибегали реже, чем к нападкам на противников банка, о которых говорилось, что они сами контрдемократичны. В ответ на предположения о продажности со стороны одного конгрессмена один из самых важных сторонников банка отмечает: «Разве он не получил некоторые предупреждения

²⁶ Г-н Макдаффи, *Register of Debates in Congress*, vol. 8 [2]: 1885-86, n. d.

²⁷ Г-н Денни, *ibid.*, 1945, n. d.

относительно того, что не стоит слишком доверчиво внимать подозрениям, которые нашептываются безымянными и безответственными доносчиками? ... Я не сомневаюсь, что в ухо этого джентльмена влили яд некоего мрачного измышления»²⁸.

Критика банка опровергается с помощью привязки к анонимности, подозрительной, так как она позволяет людям не принимать ответственности за свои заявления. Рациональность мыслительного процесса упомянутого критика и чистота его мотивов также подвергается сомнению.

«Я не сомневаюсь, что данный джентльмен считает Банк Соединенных Штатов огромным национальным проклятием, и мне, поэтому, легко представить себе, что его ум с доверием отнесется к свидетельствам против банка, которые гораздо слабее, чем те, которых потребовал бы ум с другой предрасположенностью или без какой бы то ни было предрасположенности»²⁹.

«Уничтожение существующего банка... стало бы актом жестокости и каприза, а не справедливости и мудрости»³⁰.

Каприз указывает на иррациональность и отсутствие контроля, жестокость – на отсутствие совести и доброй воли. Такие мотивы носят оскверняющий характер сами по себе; из-за них кажется маловероятным, что «проклятие» нации происходит только лишь из действий самого банка. В контрдемократических рамках делались нападки и на президента Джексона. Своевольные меры,

²⁸ Г-н Макдаффи, *ibid.*, 1882. n. d.

²⁹ Г-н Макдаффи, *ibid.*, 1887. n. d.

³⁰ «Отчет комитета о способах и средствах», в: *Register of Debates in Congress*, vol. 8 [3]: 2120. n. d.

предпринятые президентом в ходе Банковской войны, включая увольнение министра, отказавшегося подчиниться его приказу изъять федеральные вклады из Банка Соединенных Штатов и поместить их в банки штатов, считались важным свидетельством его деспотических наклонностей. Пользуясь моментом, Генри Клей, главный политический противник Джексона, заявил, что президент «распространяет на министерство финансов Соединенных Штатов Америки власть, которая ему не предоставляется конституцией и законами, власть, опасную для свобод народа»³¹. С учетом этого беззакония Клей мог также утверждать, что Джексон намеревается править силой и создать сеть подавляющих отношений внутри правительства.

«Мы в центре революции; хотя она и бескровна, мы все же приближаемся к моменту, когда вся власть правительства оказывается сосредоточена в руках одного человека. То применение власти, которое президент Соединенных Штатов Америки присвоил себе в послании к кабинету министров, парализует полномочия конгресса, кроме тех случаев, когда они совпадают с его собственной волей»³².

Таким образом, если противники банка были склонны воспринимать действия этого учреждения в сильно обобщенном контексте, то сторонники банка прибегали к сочетанию приземленной трактовки целей и средств в отношении действий банка с обобщенной интерпретацией мотивов и методов

³¹ Резолюция, представленная Клеем Сенату, *Congressional Globe*, 23d Congress, 1st session, vol. I: 54. n. d.

³² Клей, *ibid.*, 54.

его хулителей. Это, по-видимому, показывает, что в данном кризисе эти два уровня дискурса не являются взаимоисключающими. Уровень обобщения варьируется в зависимости от того, какие объекты типизируются, а также в зависимости от стратегических позиций и интересов участников.

Связанный с месторождением Типот-Дом скандал середины двадцатых годов представляет собой второй пример того, как законность институтов и их операций может определяться лишь на основании их отношения к кодам. Дело о месторождении Типот-Дом было одним из скандалов с участием членов администрации президента Уоррена Гардинга, и его подробности только-только начали выявляться по смерти президента. Преемником Гардинга стал вице-президент Калвин Кулидж; при нем и проводились расследования. Типот-Дом – название геологической структуры в штате Вайоминг, где находились запасы нефти, отведенные конгрессом исключительно на нужды флота. Вместе с другими месторождениями Типот-Дом должен был обеспечить аварийный запас топлива в случае войны. Скандал разразился в 1924 году, когда широкой общественности стало известно, что Гардинг отдал распоряжение, согласно которому резерв переходил из-под контроля министра военно-морских сил под юрисдикцию министра внутренних дел. Кроме того, выяснилось, что министр внутренних дел Альберт Фолл провел переговоры о продаже части запасов нефтяным магнатам Гарри Ф. Синклеру и Эдварду Л. Дохини: первый из них купил Типот-Дом, а второй – месторождение Элк-Хиллс в Калифорнии. Доходы от продажи не поступили в министерство финансов, а оказались

непосредственно в распоряжении флота, который должен был потратить их на развитие своих баз, что обошлось в сто два миллиона долларов, потраченных без разрешения конгресса. Более того, Фолл получил различные подарки и суммы денег, точный размер которых не был установлен.

Противники сделок с месторождением Типот-Дом считали их весьма контрдемократическими, тайными и незаконными операциями, на которые пошли ради эгоистических интересов и в которых использовался макиавеллевский расчет. Как и в случае с Банковской войной, мы видим, что противники сделок весьма подозрительно относятся к развращающей сущности крупных финансовых учреждений и соотносят себя с защитой демократических идеалов.

«Посмотрите на удивительное коварство, с которым провернули это дело. Совершенно очевидно, что алчные эксплуататоры много лет с вожделем смотрели на эти драгоценные запасы нефти. Только бдительность, смелость и честность предыдущих администраций сдерживали их попытки день за днем подобраться, подкрасться, подползти к спрятанному там золоту, которого они так желали, несмотря на то, что необходимо было предать свой народ и подвергнуть его опасности, чтобы это золото получить»⁸³.

Нефтяных магнатов описывают как «коварных», «алчных», «вождем» (эгоизм) и «эксплуаторов». Такие эпитеты помещают магнатов за пределы гражданского общества, которое они, по-видимому, предают и подвергают опасности, так же, как крадущийся, ползающий змей однаж-

⁸³ Г-н Стэнли, *Congressional Record*, 1924, vol. 65 [2]: 1676.

ды предал Еву. Этим аморальным и бесчеловечным существам противопоставлены смелые, честные и бдительные граждане, которые стремятся защитить страну.

«Мы – непосредственные хранители правительства. Будем ли мы стоять в стороне и позволять большим грабителям извне, которые накопили миллионы, возможно, сомнительным образом, приходить и делать свои соблазнительные предложения недостойным государственным чиновникам, жаждущим добытого нечестным путем дохода от продажных сделок, предложения открыть двери к природным ресурсам страны и бесстыдно торговать ими, как овцами на рынке?»³⁴

Образ жадных вождей требует наличия пассивных и почтительных последователей. Повторим: некий образ возникает из сети акторов, которые ведут себя, как марионетки под управлением вождей-манипуляторов. Хотя вожди воспринимаются как активно «разрабатывающие комбинации и составляющие заговоры»³⁵, большая масса вовлеченных в ситуацию людей описывается как пассивная и контролируемая вождями.

«Совершенно потрясающе то, что в трех великих ветвях закона, где много образованных экспертов и многие тысячи людей, каждый из которых знал или должен был знать, что это дело исполнено зла, не раздалось ни единого возгласа протеста. Членов кабинета министров, образованных адвокатов, проницательных экспертов передвигали, как пешки на шахматной доске, невидимыми и коварными руками или корыстолюбивыми ру-

³⁴ Г-н Хефлин, *ibid.*, 1311.

³⁵ Г-н Маккеллар, *ibid.*, 1682.

ками Фолла. ... Я не в состоянии понять, как один умный Яго мог провести всех этих доверчивых Отелло в своем окружении, как одна коварная и корыстолюбивая душа могла ввести в некий кошмарный транс сотни людей»³⁶.

Для борьбы с пагубными последствиями дела о месторождении Типот-Дом были предложены две стратегии. Первая заключалась в том, чтобы продолжить расследование, которое должно было стать примером дискурса свободы. Так, в ходе важного выступления президент Кулидж противопоставляет ассоциациям с подавлением и усиливающимся оскверняющему аспекту скандала обещания немедленного наказания, которое связано с контрастирующим с этими ассоциациями и аспектом сочетанием открытости и ясности, беспристрастности и интересов гражданского общества. «Сами мы предполагаем следовать по ясному, открытому пути правосудия. Мы обеспечим немедленное, соразмерное, непоколебимое как уголовное, так и гражданское преследование по закону, чтобы наказать виновных и защитить все национальные интересы. В этом процессе не будут замешаны ни политика, ни пристрастность»³⁷.

Вторая стратегия заключалась в том, чтобы пренебречь тонкостями правовой системы и просто объявить соглашения недействительными еще до того, как дело будет передано в суд. Эта стратегия особенно показательна, потому что демонстрирует уступки подавляющим кодам, на которые власти, как они заявляют, вынуждены идти, чтобы защи-

³⁶ Г-н Стэнли, *ibid.*, 1678.

³⁷ Президент Кулидж, выступление от 12 февраля 1924 года. Орывок в переводе: *Washington Post*, February 13, 1924.

тить и восстановить демократию. «Мне безразлично, какая юридическая терминология используется при мошеннической передаче собственности правительства Соединенных Штатов Америки банде мародеров с их миллионами. Я готов создать прецедент, заявив, что эти сделки должны быть аннулированы в ту самую минуту, когда правительству становится известно наличие скандала и преступления»³⁸.

На данном этапе читатель уже, вероятно, сможет догадаться, какие стратегии использовали немногочисленные защитники сделок. Эти стратегии хорошо видны в заявлении, сделанном нефтяным дельцом Дохини. Он утверждал, что расследующие сделки лица ведомы эгоистичными политическими интересами, а не высокими идеалами.

«Ноябрьские выборы, а не законность сделки об аренде нефтяных запасов являются единственным фактором, который сейчас управляет действиями политиков, занимающихся так называемым нефтяным расследованием. ... Американцы отправляют сенаторов и членов палаты представителей в Вашингтон, чтобы они занимались законотворчеством. Но некоторые из последних приходят к выводу, что они приобретут гораздо больше известности, когда превратятся в ищеек-детективов, а не тогда, когда они будут пытаться вести себя, как государственные деятели» (Заявление в *Washington Post*, March 3, 1924: 1).

Из-за такого эгоистичного настроения именно те, кто расследует дело, а вовсе не Дохини, представляют собой угрозу закону и конституционности. «Сейчас предпринимается попытка уничтожить

³⁸ Г-н Хефлин в: *Congressional Record*, vol. 65 [2]: 1312.

сделки об аренде и осудить меня и других граждан в преднамеренно отравленной, исполненной предубеждения атмосфере. Такая попытка увенчается успехом, только если при этом будет уничтожено священное конституционное право на справедливый и беспристрастный суд» (заявление в *Washington Post*, March 3, 1924: 2).

Дохини обвиняет своих обвинителей в том, что они не выполняют своих официальных обязанностей, и в том, что они не только полны тщеславия и предубеждения, но и выглядят смехотворно в своих разрушительных устремлениях. Конструируя нефтяных магнатов как граждан, он заявляет, что попытки их наказать угрожают осквернить (отравить) ценности справедливости и беспристрастности, которые составляют часть сакрального ядра демократической жизни.

Наконец, Дохини заявляет, что его собственные действия согласуются с демократическим кодом. Магнат настаивает на том, что сделки об аренде не только не являются предательскими, но и имеют своей целью общее благо. Он сравнивает свой собственный благородный и жертвенный поступок с грязной тактикой своих противников, которые обманули гражданское общество в отношении его истинного великодушия и патриотизма.

«Адмирал Робинсон, начальник инженерных войск флота, а также другие специалисты засвидетельствовали, что наши сделки, включая постройку резервуара в Перл-Харборе, совершенно необходимы для защиты побережья Тихого океана. ... Сенатор Уолш и его коллеги-демократы прекрасно знают, что для того, чтобы обезопасить побережье Тихого океана от нападений врага, моя компания

в действительности ссудила правительству почти пять миллионов долларов, выплаты которых нам придется ждать неопределенно долго. Но намеками на скандал и собственно разжиганием скандала они успешно замаскировали этот факт от общественности» (Заявление в *Washington Post*, March 3, 1924: 2).

Одним из многих исполненных иронии обстоятельств, связанных с делом о месторождении Типот-Дом, стало то, что сооружения, возведенные Дохини в Перл-Харборе в рамках соглашения по месторождению Элк-Хиллс, позднее помогли избежать полного краха Тихоокеанского флота США после нападения японцев.

Разногласия по поводу государственной политики

То, понимаются ли политические меры как угроза ценностям и единству американского народа или же они принимаются как законные, решительно зависит от того, как они кодируются. В данном разделе мы кратко опишем, как демократический и контрдемократический коды формируют отличные друг от друга мнения по поводу политических мер.

Нуллификационный кризис (Nullification Crisis) 1832 года в миниатюре представляет те политические трактовки, которые были характерны для Америки, приближающейся к Гражданской войне. Высказывания о правах штатов были привязанной к определенной территории и историческому периоду версией демократического кода, и именно на их основе съезд в Южной Каролине

аннулировал одобренные конгрессом законопроекты, которые вводили высокие тарифы на ввозимые промышленные товары. Жители Южной Каролины утверждали, что эти законы пагубны для их интересов, что тарифы поднимут уровень стоимости жизни для южан, но при этом будут благоприятствовать северным промышленным штатам. Однако данные возражения не формулировались в приземленном контексте «цели-средства»; они выдвигались в рамках высокоморального дискурса. Сам указ о нуллификации начинается с осуждения конгресса как подавляющего института, которому свойственны контрдемократические социальные отношения и мотивы.

«Итак, Конгресс Соединенных Штатов Америки посредством различных законов, которые претендуют на то, чтобы быть законами, облагающими пошлинами и данью иностранные товары, но на деле имеют целью защитить внутренних производителей и наделить богатством отдельные классы и отдельных людей, занятых в определенных видах деятельности, за счет других классов и лиц, а также в ущерб им и за счет их притеснения, и посредством полного освобождения от налогов определенных иностранных товаров, таких, которые не производятся и не изготавливаются в Соединенных Штатах Америки, с целью обеспечить себе предлог не налагать повышенные и чрезмерные пошлины на товары, сходные с теми, которым оказывается покровительство, превысил свои законные полномочия по конституции, полномочия, которые не дают ему никакой власти предлагать такого рода покровительство, и поправа подлинное значение и замысел конституции, которая гаран-

тирует равенство в наложении налогового бремени на штаты и части конфедерации»³⁹.

Южная Каролина связывается с равенством и конституцией, а конгресс – с партикуляризмом, притеснением и иностранной угрозой. Как и в случае с Банковской войной и делом о месторождении Типот-Дом, обиженная сторона считает, что она хладнокровно, открыто и рационально противостоит вероломной развращенности, подбирающейся к американскому обществу.

«Во всех частях страны наблюдается склонность останавливать тем или иным способом продвижение невыносимого зла. Эта склонность возникла не из сиюминутного волнения, но из свободных сдержанных обсуждений в прессе, поэтому нет оснований полагать, что она когда-либо утихнет по какой-либо еще причине, кроме как исчезновение источника острого оскорбления»⁴⁰.

Если бы федеральное правительство применило силу в отношении Южной Каролины, это было бы еще одним доказательством его подавляющей сущности. «Если только президент не решит отринуть все конституционные обязательства и растоптать законы своей страны, у него не может быть никакой власти применять силу против штата Южная Каролина»⁴¹.

Южная Каролина репрезентировала себя не как штат, нападающий на Союз, а как штат, пытающийся его обновить, как нечто, находящееся

³⁹ «Указ о нуллификации определенных законопроектов Конгресса Соединенных Штатов Америки» в: *Register of Debates in Congress*, 1832, vol. 9 [2], приложение 162.

⁴⁰ «Обращение к народу Южной Каролины их делегатов на съезде», *ibid.*, 163.

⁴¹ «Воззвание губернатора Хейнса», *ibid.*, 195.

ближе к символическому центру Америки, чем сам ее институциональный центр. Южная Каролина соотносила себя с рациональностью, законом и конституционностью в противовес притеснению, тирании и силе. Естественно, те, кто был против нуллификации, подвергли обращению отношения между штатом и демократическим кодом. Например, президент Джексон обвинял Южную Каролину в том, что она эгоистично ставит под сомнение верховенство закона и провоцирует жестокое, а не рациональное поведение.

«Это печальное отрицание закона и власти Соединенных Штатов Америки сопровождалось рядом поступков со стороны властей штата, которые демонстрируют решимость превратить в неизбежность те меры самозащиты, которых требует вышший долг федерального правительства. ... Словом, Южная Каролина поставила собственные волю и власть выше законов, сама стала судьей в своем деле и немедленно перешла от всех промежуточных стадий к мерам открытого сопротивления, которые, если им не подчиниться, могут быть осуществлены только оружием. ... Право граждан отдельного штата по собственному желанию без согласия других штатов освобождать себя от своих самых серьезных обязательств и ставить под угрозу свободы и счастье миллионов людей в нашем союзе невозможно признать»⁴².

Смысл речи президента ясен: произвольные желания и принуждение силой, свойственные Южной Каролине, подвергают опасности гражданское согласие, свободу и верховенство закона, преобла-

⁴² «Обращение президента Соединенных Штатов Америки к Сенату и Палате представителей», *ibid.*, 147, 151, 149-50.

дающие в большом гражданском сообществе. Следовательно, насильственные действия оправданы в целях защиты целостности данного гражданского сообщества.

Гражданский дискурс Америки в его современной форме

Критика в социальных науках, поступает ли она с левого или с правого фланга, обычно сводится к тому, что модернизация лишает действия отдельных людей и институтов их этической привязки, порождает аномию и хаос и допускает появление плоского мира, где господствует инструментальная рациональность. С этой точки зрения можно заявить, что примеры ярко проявленной общественной оценки, приводившиеся в данной книге, относятся только к более ранним, более «традиционным» эпохам американской истории. Можно утверждать, что на протяжении текущего столетия социальная эволюция – рационализация, капитализм и секуляризация – усилилась и породила склонность к дискурсу, который носит менее экзальтированный и более приземленный и «рациональный» характер. В данном, заключительном, разделе этой главы мы представим доказательства противоположной точки зрения: над американским обществом конца двадцатого века продолжает довлеть описанный выше дискурс. Мы не утверждаем, что ничего не изменилось. Очевидно, что дискурсы на более конкретных, промежуточных уровнях отражают исторические условия и противоречия, в рамках которых они возникают. Например, в двадцатом столетии дискурс, связанный с правами штатов,

стал менее важным, в то время как дискурс, связанный с гражданскими правами отдельных лиц, возрос в своей значимости. Мы, однако, утверждаем, что в глубинной структуре, из которой происходят эти дискурсы и к которой они должны обращаться, существует преемственность.

К несчастью для социальной науки, история никогда не повторяется одним и тем же образом. Вот почему мы не можем обеспечить точный «контроль» над нашим противопоставленным традиции историцизма экспериментом, исследуя кризисы, которые в точности соответствуют ранее рассмотренным. Тем не менее, между проблемами нижеследующих случаев и предыдущими примерами существует общее сходство. В падении Ричарда Никсона в начале семидесятых годов обнаруживается много общего с процедурой импичмента Джонсона за сто лет до этого. Дело «Иран-контрас» конца восьмидесятых показывает, что структуры гражданского дискурса столь же важны для понимания сегодняшних скандалов в исполнительной власти, как и во время дела о месторождении Типот-Дом. В сущности, можно утверждать, что соответствие между современными и более ранними обсуждениями скандалов временами столь поразительно, что можно было бы поменять местами заявления, относящиеся к более раннему и более позднему кризисам, и это не изменило бы сути ни того, ни другого утверждения.

И все же, хотя сходство имеет принципиальное значение для одной части нашей теории, для другой ее части важны различия. Примеры послевоенного периода еще раз показывают изумительную пластичность кодов, случайным обра-

зом применяемых к большому и беспорядочному диапазону проблем. В самом деле, в последнем из обсуждаемых нами примеров мы расширяем сферу явлений, рассматриваемых в данной главе, и показываем, как гражданский дискурс Америки используется для того, чтобы понимать не только внутренние силы и события, но и иностранцев и зарубежные державы.

Ричард Никсон и «Уотергейт»

Дискурс, связанный с началом процедуры импичмента в отношении президента Никсона в 1974 году, удивительно похож на дискурс, связанный с процедурой объявления импичмента президенту Джонсону примерно столетием ранее. Хотя конкретные обстоятельства в первом случае (незаконное проникновение в отель «Уотергейт» и укрыительство, злоупотребление надзорными полномочиями ФБР, ЦРУ и налоговой службы США, отказ президента следовать постановлениям о предоставлении документов и кассет с записями и тайные бомбардировки Камбоджи) резко отличаются от обстоятельств, связанных с процедурой импичмента в отношении Джонсона (закон о сроке пребывания в должности, удаление Стэнтона и различные заявления, идущие вразрез с линией конгресса), обобщенные трактовки, предлагаемые инициаторами процедуры импичмента, формировались под воздействием логики одной и той же символической структуры. Как и в случае с Джонсоном, мотивы Никсона многими воспринимались в терминах контрдемократического дискурса. Как стало ясно из обсуждений комитета конгресса по

вопросу импичмента, центральную роль в создании такого восприятия сыграл образ президента как эгоистичного и капризного человека, заинтересованного в обогащении и власти за счет гражданского сообщества. «Налицо исчерпывающие доказательства того, что Ричард Никсон воспользовался должностью президента, чтобы добиться политических преимуществ, отомстить тем, кто не соглашался с ним, и лично обогатиться»⁴³. «Он создал нравственный вакуум вокруг должности президента и обратил эту великую должность от служения народу к служению своим собственным узким, эгоистичным интересам»⁴⁴.

В соответствии с кодами такое эгоцентричное поведение понималось как результат иррациональной, нереалистичной и несколько параноидальной структуры мотивов. Утверждалось, что из-за таких потребностей своей личности Никсон оценивает других, причем без всякой разумной причины, в терминах контрдемократической риторики социальных отношений. «Попав в Белый дом, господин Никсон обратил свою мстительность на критиков, по-видимому, не понимая, что другие могут решительно с ним не соглашаться, но при этом ни заниматься подрывной деятельностью, ни планировать революцию»⁴⁵.

Иррациональные, эгоистичные и узкие мотивы привязаны к узко ограниченным, а не к сотрудничественным и общинным отношениям. Они не могут стать основой включающего, сдерживающего про-

⁴³ Гг. Брукс и др., «Отчет об импичменте Ричарда М. Никсона, президента Соединенных Штатов Америки», в: *Congressional Record*, 1974, vol. 120 [22]: 29-293.

⁴⁴ Г-н Рэйнджел, *ibid.*, 29302.

⁴⁵ Г-н Конайерс, *ibid.*, 29295.

тиворечия гражданского общества. Никсона снова и снова описывали как вероломного, расчетливого, подозрительного и скрытного человека – все это неприемлемые для демократической страны характеристики. Полагали, что данные извращенные свойства побуждают президента обращаться к контрдемократическим и незаконным политическим практикам. Никсон маскировал свои темные дела, приводя для себя ложные оправдания. Он действовал скорее расчетливо, чем благородно, пытаясь до предела увеличить собственную выгоду независимо от принципов этики и законности. «Чтобы оправдать как бомбардировки [в Камбодже], так и прослушивающие устройства, он напомнил о понятии национальной безопасности. ... Имперское президентство Ричарда Никсона стало использовать эти соображения, чтобы прикрыть свою тайную деятельность, а также в качестве оправдания для сознательного и неоднократного введения в заблуждение конгресса и народа»⁴⁶.

«Мы видели, что президент разрешил установку нескольких незаконных прослушивающих устройств из соображений своей собственной политической выгоды, и тем самым он не только нарушил основополагающие конституционные права людей, живущих в нашей стране, но и попытался скрыть эти незаконные деяния от общественности точно так же, как он пытался прикрыть “Уотергейтское дело”. Он лгал обвинителям. Он пытался остановить расследования. Он пытался купить молчание, и он не сообщил о преступлении»⁴⁷.

⁴⁶ Ibid., 292-5.

⁴⁷ Г-жа Хольцман, в: *Debate on Articles of Impeachment* (Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1974): 124.

Обвинители Никсона рассматривали такие методы и отношения как опасный источник осквернения, как болезнь, которую необходимо остановить, прежде чем она заразит остальных членов гражданского общества, что приведет к разрушению самой ткани общественной солидарности. «Действия и поведение господина Никсона, равно как и его подчиненных, привели нас на грань краха в качестве страны людей, которые верят в свои институты и в самих себя. Из скептически настроенного наш народ стал циничным. Все больше людей начинают думать, что нужно заботиться только о себе и не беспокоиться о других»⁴⁸.

Считалось, что мотивы президента и отношения, в которые он вовлечен, подрывают демократию. Его администрация превратилась в самовольную, субъективную организацию, стремящуюся стянуть к себе все больше власти. Ее институциональной целью, как утверждала газета «Нью-Йорк Таймс», была диктатура и авторитарный государственный переворот.

«Из доказательств складывается одна непротиворечивая картина. ... Это картина совершенно самостоятельного Белого дома, действующего на основании предпосылки, что он не подотчетен никакой высшей власти, а подотчетен только желаниям президента и целям уверенного усиления его власти. Это картина президента, который планомерно приобретает все большую уверенность в том, что его пост стоит выше и вне досягаемости закона» (Передовица, July 31, 1974).

Тем не менее, несмотря на усиление потока доказательств не в пользу Никсона в начале

⁴⁸ Г-н Айлберг, *ibid.*, 44.

лета 1974 года, он все еще пользовался значительной поддержкой. Те, кто оставались на его стороне, не противопоставляли дискурсу подавления картину безупречного, неиспорченного образца демократической нравственности; они скорее утверждали, что в хаотичном мире политической реальности личное поведение и политические достижения Никсона не противоречат демократическому дискурсу, если понимать его широко.

«Необходимо признать, что огромный вклад президента в дело мира во всем мире в существенной степени компенсирует прочие проблемы» (письмо в редакцию, *New York Times*, August 1, 1974).

«Как было указано в письмах ко многим представителям юридического комитета, длинный список достижений президента Никсона исключает импичмент. Будем благодарны за то, что у нас столь прекрасный лидер, который делает все возможное ради всеобщего мира» (письмо в редакцию, *New York Times*, July 31, 1974).

«Как и в случае с доказательствами в отношении действий «водопроводчиков»⁴⁹, речь идет об определенной реакции президента на определенную и серьезную проблему, а именно на то, что общественности в результате утечки стала известна очень деликатная информация, имеющая отношение к осуществлению Америкой своей международной политики во время периода, очень

⁴⁹ Имеется в виду созданное Никсоном специальное подразделение служащих, которые должны были препятствовать утечке информации из Белого дома. «Водопроводчики» (Plumbers), как прозвали сотрудников этого подразделения, принимали участие в секретных операциях, имевших отношение к Уотергейтскому скандалу.

неспокойного как во внутреннем, так и в международном аспекте»⁵⁰.

Такие заявления подразумевали, что в мире реальной политики было бы неразумно наказывать Никсона за мелкие грешки, в то время когда он, в конечном итоге, поддерживал и продвигал дело добра. В этом уравнении особо важную роль играли предложения Никсона в сфере международной политики по отношению к Советскому Союзу и Китаю, а также завершение им войны во Вьетнаме; все это представлялось как продвижение дела «мира», то есть положения дел, соответствующего включающим социальным отношениям. С этим аргументом был связан еще один, сосредоточивавшийся не на влиянии президента, а на последствиях собственно импичмента. Утверждалось, что эти последствия говорят против затягивания периода сбивающего с толка обобщенного дискурса. «Определенные члены конгресса и Сената настаивают на удалении президента с должности, несмотря на те последствия, которые такое катастрофическое решение будет иметь для политического образа Америки и ее экономики» (письмо в редакцию, *New York Times*, August 1, 1974).

«Предпочтительнее сохранить у власти президента, которого мы сочли достойным и выбрали на эту должность, на остаток его срока, а тем временем направить свою энергию и тратить свое время на столь неотложные проблемы, как реформа проведения избирательной кампании, разумная финансовая политика, которая сдерживала бы инфляцию, энергоресурсы, состояние окружающей среды, война и мир, честность в рядах правитель-

⁵⁰ Г-н Хатчинсон, в: *Debate on Articles of Impeachment* (1974): 340.

ства и личные и экономические права и свободы отдельных граждан, которые можно было бы противопоставить срастающимся сгусткам частной власти в монолитном государстве»⁵¹.

Это заявление подразумевает, что политическая реальность такова, что и приземленных политических, и широких этических целей можно достичь, только избежав импичмента.

Однако использование таких аргументов не мешало сторонникам Никсона в конгрессе трактовать события в более обобщенном свете. Они считали, что расследование по вопросу импичмента и члены комитета по импичменту точно описывались в терминах двух противоположных нравственных дискурсов. Сторонники президента связывали отсутствие у комитета строгих, неопровержимых доказательств со своей озабоченностью тем, чтобы расследование соответствовало высочайшим этическим стандартам. Следовательно, в принципе, те, кто был на стороне Никсона, были вынуждены отказываться считать его виновным в совершении преступления, преследуемого в порядке импичмента, пока его обвинители не будут в состоянии предъявить совершенно явное доказательство прямого, личного и сознательного участия президента в подсудном деле. «Чтобы подвергнуть президента импичменту, необходимо наличие его прямого участия в деле, и пока что свидетельства не сложились в убедительное доказательство этого»⁵². «Было совершено множество неверных поступков, это не подлежит сомнению, но направлялись ли эти поступки президентом?

⁵¹ Г-н Деннис, *ibid.*, 43-44.

⁵² Г-н Латта, *ibid.*, 116.

Есть ли явные улики, доказывающие, что он отдавал какие-либо распоряжения в этом отношении? Разумеется, нет».⁵³

Сторонники Никсона подчеркнуто противопоставляли свою жесткую позицию по вопросу доказательств позиции его противников. Они описывали этих противников в терминах дискурса подавления: критики Никсона хотят поддержать импичмент на основании свидетельств, которые не удовлетворили бы рационально и независимо мыслящего человека. Мотив критиков – алчность, а их социальные отношения – манипуляторские. Они представляют собой настоящий образец контрдемократической группы: кровожадная и внушаемая толпа, не способная сохранять бесстрастное отношение, которое является условием цивилизованности. «Я не стану участвовать ни в каком политическом линчевании, где нет неопровержимых доказательств, ни по отношению к этому президенту, ни по отношению к любому другому президенту»⁵⁴. «Я знаю, что те, кто критикует президента, хотели получить свой фунт мяса. Несомненно, им это удалось с помощью всех имевших место обвинений. Однако теперь они желают заполучить все тело целиком, и совершенно очевидно, что им обязательно нужно тело именно господина Никсона» (письмо в редакцию, *New York Times*, July 31, 1974). «Да, вопли об импичменте, импичменте, импичменте делаются все громче. ... За последний год на президента обрушивалось обвинение за обвинением. Некоторые из них повторялись так часто, что многие люди ста-

⁵³ Г-н Сэндмен, *ibid.*, 19.

⁵⁴ Г-н Деннис, *ibid.*, 43.

ли воспринимать их как факты, не нуждающиеся в подтверждении»⁵⁵.

Данная оценка мотивов инициаторов импичмента и социальных отношений, в которых они участвовали, сопровождалась негативной оценкой институтов, вовлеченных в процедуру импичмента. Про эти институты говорили, что они действуют произвольным образом, относятся к Никсону как к врагу, а не как к согражданину, и пытаются усилить собственную власть, а не власть права. Такое пренебрежение к закону подвергает опасности демократические основания общества; по сути, оно могло бы породить антидемократическую революцию.

«[Мы] все убеждены, что для нашей страны существует серьезная угроза, порожденная предубеждением и ненавистью, которые ежедневно нагнетаются средствами массовой информации» (Письмо в редакцию, *New York Times*, July 31, 1974).

«Решение Верховного суда о том, что президент Никсон должен сдать кассеты с записями, имеющими отношение к "Уотергейтскому делу"... может любого президента превратить в почти символическую фигуру, чьи действия может отменить любой своевольный приказ суда первой инстанции. ... По сути, суд пренебрег конституцией, создал свой собственный закон и потребовал, чтобы этот закон имел в стране полную силу» (письмо в редакцию, *New York Times*, July 29, 1974).

«Пять членов комитета сделали публичные заявления о том, что господина Никсона следует подвергнуть импичменту, и их не отстранили от

⁵⁵ Г-н Латта, *ibid.*, 115.

процедуры голосования. Порочащие президента сведения – результат утечки – появляются в средствах массовой информации почти каждый день. ... Когда начнутся публичные слушания, можно с полной готовностью ожидать того, что на них придут женщины с вязаньем, современные мадам Дефарж⁵⁶, которые будут постукивать спицами в ожидании того, как голова Ричарда Никсона скатится с плахи» (Письмо в редакцию, *New York Times*, July 2, 1974).

Современный скандал: дело «Иран-контрас»

Дело «Иран-контрас» конца восьмидесятых годов являет собой доказательство сохраняющейся важности культурных кодов, которые мы определили как занимающие центральное место в определении обществом скандала. Как и в случае с делом о месторождении Типот-Дом, этот более поздний случай включал в себя оценку операций и действий, осуществленных представителями исполнительной власти без ведома и без разрешения конгресса. В конце 1986 года стало известно о том, что небольшая команда людей в администрации Рейгана под предводительством подполковника Оливера Норта продавала оружие Ирану, в обмен на что Иран должен был употребить свое влияние для освобождения американских заложников, которых удерживали различные мусульманские группировки на Ближнем Востоке. Неожиданный поворот заключался в том, что деньги, полученные от продажи оружия, шли на проведение секретной операции в Центральной Америке, направленной

⁵⁶ Персонаж книги Чарльза Дикенса «Повесть о двух городах».

на то, чтобы поддержать антикоммунистическое партизанское движение «контрас» в Никарагуа. Когда эти действия стали известны широкой публике, быстро запустился процесс обобщения, в ходе которого мотивы действий Норта и его соратников, а также отношения и институты, в которые они были вовлечены, стали предметом бурного общественного обсуждения.

Продлившееся неделю совместное расследование конгресса, в котором Норт был ключевым свидетелем, дает хорошую возможность изучить данный культурный процесс, сфокусированный на поразительно различных интерпретациях одних и тех же фактических событий, представленных Нортом и его хулителями. Самым важным для тех, кто осуждал эту аферу, были связанные с ней социальные отношения, которые описывались в терминах контрдемократического кода. Замешанные в деле чиновники из администрации президента виделись своим критикам как элитная «тайная команда», которая действует скрытно и преследует свои собственные частные и незаконные цели, создавая паутину лжи.

«Меры международной политики разрабатывались и воплощались в жизнь весьма узким кругом лиц, который, по-видимому, не включал даже некоторых из самых высокопоставленных чиновников в нашем правительстве. Администрация пыталась тайком сделать то, что пытался не дать ей сделать конгресс. Администрация тайком делала то, чего, как было заявлено всему миру, она не делает»⁵⁷.

⁵⁷ Председатель Гамильтон, в: *Taking the Stand: The Testimony of Lieutenant-Colonel Oliver C. North* (1987): 742. Daniel Schorr, ed.

«Я, однако, полагаю, что эта политика осуществлялась посредством целого нагромождения лжи – лжи иранцам, лжи Центральному разведывательному управлению, лжи министру юстиции, лжи нашим друзьям и союзникам, лжи конгрессу и лжи американскому народу»⁵⁸.

«От такого цепенеешь, это, в сущности, страшно. Я спрашиваю не только о вашем участии в деле, но об общем сценарии – о правительственных чиновниках, которые плели интриги и устраивали заговоры, которые прикрылись подставным лицом, козлом отпущения [Нортом]. О чиновниках, которые лгали, создавали неверные впечатления и вводили в заблуждение. О чиновниках, которые пытались создать над правительством уровень, не имеющий к нему отношения, уровень, облеченный секретностью, подотчетный только заговорщикам»⁵⁹.

От таких «заговорщиков» нельзя было ожидать, что они станут доверять другим институтам и людям в правительстве; в соответствии со знаковыми основаниями рассуждений с позиции здравого смысла они могли относиться к этим институтам и людям только как к врагам, а не как к друзьям. Это отношение понималось как противопоставленное демократическому идеалу. «В вашем вступительном заявлении проводились сравнения с игрой в бейсбол. Вы сказали, что на поле для игры условия неравные и что конгресс объявит себя победителем. [Но мы] не играем в игру, где есть победители и проигравшие. Такой подход, если можно так выразиться, своекорыстен и в конечном итоге

⁵⁸ Председатель Гампильтон, в: *ibid.*, 743.

⁵⁹ Конгрессмен Строукс, в: *ibid.*, 695.

обречен на провал. Мы все проиграли. То, что произошло, причинило ущерб интересам Соединенных Штатов Америки»⁶⁰.

Считалось, что такого рода отношения не только разрушают возможность существования открытых и свободных политических институтов, но и приводят к неизбежно безрассудным и обреченным на провал политическим мерам.

«Великая держава не может проводить свою политику на основе неправды и не утратить доверия. ... На Ближнем Востоке взаимное доверие между нами и некоторыми из наших друзей пошатнулось и даже разрушилось. Политика продажи оружия в обмен на заложников есть четкий сигнал странам Персидского залива, сигнал о том, что Соединенные Штаты Америки помогают Ирану вести войну и идут на компромисс с иранской революцией и что соседям Ирана следует сделать то же самое. Эта политика предоставила Советскому Союзу возможность, за которую он и ухватился и с которой мы сейчас пытаемся разобраться. Эта политика не достигла ни одной из задуманных целей. Аятолла получил свое оружие, в заложниках сегодня еще больше американцев, чем до начала осуществления этих мер, а Иран продолжает подрывать интересы США в регионе. Умеренные силы в Иране, если таковые вообще там были, не набрали силу»⁶¹.

Когда Норт готовился отразить нападки на мотивы своих поступков и на отношения, в которые он был вовлечен, подполковник использовал несколько стратегий. На приземленном уровне он отрицал незаконность своих действий, указывая

⁶⁰ Председатель Гамильтон, в: *ibid.*, 745.

⁶¹ Председатель Гамильтон, в: *ibid.*, 741.

не только на различные исторические прецеденты, но и на законное оправдание в виде «Закона о заложниках», который давал представителю исполнительной власти в Америке большую независимость в проведении политики по освобождению находящихся в заложниках американских граждан. Норт также опирался на элементы обобщенных кодов, чтобы защитить и объяснить не только свои собственные действия, но и действия конгресса. Во-первых, он утверждал, что, хотя используемые им методы и те отношения, в которые он вступил, можно поместить внутри дискурса подавления, они все же были необходимым средством более эффективного поддержания благих целей. Во-вторых, Норт заявлял, что его собственные мотивы в действительности укладываются в дискурс свободы. Наконец, он предположил, что на самом деле в терминах дискурса подавления можно трактовать политику конгресса, а не политику самой администрации президента.

Защищая секретность проводившихся операций и свою ложь конгрессу, Норт отрицал, что им двигали частные побуждения, и обращал внимание слушателей на свои более высокие, всеобщие цели. В весьма патриотических выражениях он утверждал, что секретность и ложь необходимы в мире, которому угрожает антидемократическая советская держава, что, чтобы защитить непорочность американской гражданской жизни, необходимо вступать в контакт с оскверненными группами террористов и что политика, проводившаяся им в Центральной Америке, имела своей благородной целью распространение демократии.

«Если бы мы могли [найти] способ окружить

непроницаемой оболочкой эти слушания, которые транслируются в Москве, и рассказывать американскому народу о секретных операциях, не давая доступа к этим сведениям нашим противникам, я не сомневаюсь, что мы бы так и поступили. Но мы не смогли придумать, как это сделать»⁶².

«Вокруг поднимается много шума: “Насколько бездушен должен быть Норт, если он имеет дело с теми самыми людьми, которые убили его товарищей, морских пехотинцев?” Дело в том, что мы пытались сделать так, чтобы в таких странах, как Сальвадор, не погибло еще больше морских пехотинцев»⁶³.

«Я усердно работал над политической военной стратегией по восстановлению и поддержанию демократии в Центральной Америке, и в особенности в Сальвадоре. Мы стремились добиться демократического разрешения ситуации в Никарагуа, которое наша администрация продолжает поддерживать, а это включало в себя поддержание жизнеспособности “контрас”»⁶⁴.

Норт утверждал, что, до тех пор, пока контрдемократические методы используются ведомыми демократическими мотивами, рациональными людьми, эти методы законны и безопасны. «Несомненно, бывает время проявлять терпение и благоразумие, и, несомненно, бывает время, когда необходимо пренебречь бюрократической волокитой. Полагаю, наша надежда в том, что можно обнаружить, что есть хорошие и благоразумные люди, которые проявляют рассудительность в своем по-

⁶² Норт, в: *ibid.*, 9.

⁶³ Норт, в: *ibid.*, 504.

⁶⁴ Норт, в: *ibid.*, 264.

нимании закона и в понимании того, что является правильным. И я полагаю, что в нашем случае было так»⁶⁵.

Норт весьма убедительно заявлял, что он и есть как раз такой человек. В общественном обсуждении до начала процесса Норт выводился как контрдемократическая фигура. С одной стороны, рассуждали о том, что он – безвольный зомби, слепо подчиняющийся приказам начальства, а с другой стороны, – о том, что он одиночка с макиавеллевскими планами, проводящий собственную политику, основанную на безраздельной преданности делу. В ходе символического оформления во время слушаний Норт сумел опровергнуть эти характеристики, подчеркнув свой деятельный патриотизм и независимость своей роли в Белом доме и в то же время создав ощущение того, что его положение в команде Белого дома контролируется официально.

«Я не тешил себя иллюзиями, что я – президент, или вице-президент, или член кабинета министров, или даже директор Совета национальной безопасности. Я был просто штатным сотрудником, чья способность выполнить дело была испытана. Мои полномочия действовать всегда исходили, как я полагаю, от моего начальства. Военная служба привила мне твердую веру в субординацию. Насколько могу вспомнить, я всегда шел на масштабные действия со специального разрешения, предварительно проинформировав начальство об имеющихся фактах, в том виде, в каком они были мне известны, о рисках и возможных благоприятных последствиях. Я охотно признаю, что на меня рассчитывали, как на человека, ко-

⁶⁵ Норт, в: *ibid.*, 510.

торый выполняет порученное ему дело. ... Бывали случаи, когда мои начальники, столкнувшись с необходимостью достичь цели или выполнить трудную задачу, просто говорили мне: “Разберись с этим, Олли”, или “Займись этим”». ⁶⁶

Хотя Норт был «патриотом», который полагал, что его поступки и мотивы основаны на дискурсе свободы, он не считал, что действия некоторых других американцев можно понимать таким же образом. Так, он настаивал на том, что был вынужден решиться на то, что сделал, из-за слабого и неуверенного конгресса, который сначала решил поддержать «контрас», а потом отказался от их поддержки; Норт охарактеризовал такие действия конгресса как своевольные и иррациональные, как предательство людей, сражающихся за свободу и против подавления в Центральной Америке.

«Я заявляю вам, что именно конгресс должен принять на себя хотя бы часть вины по вопросу борцов за свободу в Никарагуа. Совершенно ясно, что конгресс виновен, потому что проводил изменчивую, нерешительную, непредсказуемую, говорящую то “да”, то “нет” политику в отношении демократических сил сопротивления в Никарагуа – так называемых “контрас”. Я считаю, что вопрос о поддержке борцов за свободу в Никарагуа нельзя рассматривать так же, как вопрос о принятии бюджета. ... [Эти] люди – живые, дышащие молодые мужчины и женщины, которым пришлось отчаянно бороться за свободу в условиях нерегулярной и беспорядочной поддержки со стороны Соединенных Штатов Америки» ⁶⁷.

⁶⁶ Норт, в: *ibid.*, 262-263.

⁶⁷ Норт, в: *ibid.*, 266.

Норт полагал, что конгресс соотносится с дискурсом подавления не только в том, как он относится к «контрас», но и в том, как проводится расследование дела его и его соратников. Заявляя о том, что его слушание не будет справедливым, Норт привлекал внимание к тому, что он считал своевольным применением власти конгрессом, и к лицемерию, с которым конгресс делает исполнительную власть козлом отпущения за свою собственную безрассудную политику. Подполковник совершенно не отказывал конгрессу в доверии, это сами члены комитета конгресса по расследованию относились к нему как к врагу, провозгласили его виновным и объявили, что не поверят показаниям Нортона еще до того, как он заговорил. Действия комитета конгресса создавали угрозу осквернения универсальных, вечных правил «игры» в Америке.

«Вы препарируете эти показания, чтобы найти несоответствия и объявить одних правдивыми, а других лжецами. Вы выносите постановления о том, что правильно, а что нет. Вы предъявляете народу показания, которые, как вы считаете, помогут вам достичь ваших целей, а остальными пренебрегаете. Это напоминает бейсбольную игру, где вы — и игрок, и судья»⁶⁸.

«Конгресс Соединенных Штатов Америки оставил солдат на поле битвы без поддержки, беззащитными перед врагами-коммунистами. Когда исполнительная власть сделала все возможное в рамках закона, чтобы эти солдаты не были уничтожены заместниками московского режима в Гаване и Манагуа, вы затеяли это расследование, чтобы

⁶⁸ Норт, *ibid.*, 264.

возложить вину за проблему на исполнительную власть. Мне это совершенно непонятно»⁶⁹.

«В результате слухов, предположений и очерняющих меня намеков меня обвинили почти во всех воображаемых преступлениях – дикие слухи ходят в изобилии»⁷⁰.

Современная внешняя политика: осмысление Горбачева и гласности

Ранее в данной главе было показано, что в основе обсуждений, в ходе которых оцениваются президенты США и внутренние угрозы американскому гражданскому обществу, лежат дискурсы свободы и подавления. В настоящей заключительной части мы показываем, что данные символические структуры также составляют фундамент типизации, которой занимаются акторы в процессе оценки иностранных граждан и внешних угроз.

На протяжении «холодной войны» в общественном дискурсе Советский Союз и его вожди репрезентировались как образец кода подавления. Советский Союз виделся как полное секретности государство, которым управляет невообразимая олигархия, состоящая из членов партии, занятая постоянными неблагоприятными интригами и заговорами с целью усиления собственной власти как в Советском Союзе, так и за его пределами. Такой образ безоговорочно приписывали стране вплоть до смерти Константина Черненко и вступления Михаила Горбачева в должность генерального секретаря в 1985 году. Вскоре после прихода Горба-

⁶⁹ Норт, в: *ibid.*, 266.

⁷⁰ Норт, *ibid.*, 267.

чева к власти многие американцы стали заявлять, что и самого генерального секретаря, и переродившийся Советский Союз можно понимать в терминах дискурса свободы, а не подавления. Такая типизация постепенно набирала силу, пока даже ярые антикоммунисты, такие как Рональд Рейган и Джордж Буш, не пришли к убеждению, что Горбачев заслуживает американской поддержки, что он благонадежный человек, с которым можно вести переговоры.

Отчасти причина данного превращения заключалась в том, что воспринималось как личные особенности Горбачева. В отличие от угрюмых, неприглядных и часто нездоровых кремлевских аппаратчиков, таких как Черненко, Брежнев и Громыко (которого средства массовой информации называли «Мрачный Гром» (*Grim Grom*), а президент Рейган – «Господином Нет»), Горбачев выглядел общительным, честным, обаятельным, молодым и здоровым. Буш, например, заявлял, что на него произвела впечатление искренность Горбачева, и американский президент описал советского лидера в терминах дискурса свободы. «Я спросил его, не нуждается ли он в снотворном. И он ответил: “Я как раз об этом подумываю”. Знаете, – добавил Буш, – я не могу себе представить, чтобы кто-либо из его предшественников проявил такую откровенность в этом отношении» (*Los Angeles Times*, December 12, 1987: n.p.).

Джесси Джексон отмечал реалистичные взгляды и рациональное поведение Горбачева, чтобы избежать заразы сравнения с Никитой Хрущевым, которому не хватало самообладания. «Он не станет стучать ботинком по столу, как Хрущев. ... [Он]

очень хорошо подготовлен и в образовательном, и в практическом отношении» (*Los Angeles Times*, December 12, 1987: n.p.).

Однако усилия Горбачева по изменению внутренней и внешней политики Советского Союза были еще важнее, чем движущие им мотивы. Считалось, что принятые внутри страны реформаторские меры, гласность и перестройка, означают полный разрыв со старой структурой советских институтов и отношений, и эти сдвиги соответствовали новому восприятию стоящих за Советским Союзом мотивов. Все больше людей полагало, что новые политические меры создают возможность открытого общества, где цензуру заменит свободное обсуждение, где децентрализация приведет к развитию рационального и неиерархического общества. Например, меры внешней политики Горбачева в отношении контроля над вооружением рассматривались как опровержение традиционного образа Советского Союза в качестве агрессора, одержимого мировым господством.

Защитники нового дискурсивного статуса Горбачева заявляли, что его выступления носят не просто риторический характер. Они указывали на реальные доказательства отличия России при Горбачеве от тоталитарной России и утверждали, что генеральный секретарь участвует в праведной борьбе за переход от подавления к свободе, от фанатизма и идеологии к доверию и реализму. Такие сдвиги не только позволяют восстановить возможность критики, но также вернут гражданский гуманизм.

«Горбачев пошел намного дальше, чем ожидалось, в борьбе за гласность, или открытость. Это проявилось не только в некоторой децентрализа-

ции экономического управления, но и в возвращении А.Д. Сахарова из внутренней ссылки и в выдаче разрешения на эмиграцию некоторым диссидентам. В прессе изменения особенно заметны. Впервые с момента прихода к власти Иосифа Сталина в газетах можно встретиться с существенной критикой и общественными спорами»⁷¹.

«Идеология Советского Союза смягчается от идеологии мировой борьбы до взглядов прагматического гуманизма. Сталинская паранойя сменилась впечатляющим призывом к обоюдному доверию на фоне ряда по большей части односторонних уступок, включающих вывод войск из Афганистана и обещание демобилизовать полмиллиона военнослужащих»⁷².

Говоря о тех, кто не разделял данного способа типизации Горбачева, его сторонники в Америке прибегали к дискурсу подавления. Например, один из них отзывается о хулителях Горбачева как о влиятельных, преследующих собственные интересы элитах, таких как «военно-промышленный комплекс, легионы профессиональных бойцов “холодной войны”, те, кто сам себя называет интеллектуалами национальной безопасности, определенные еврейские организации и еще множество групп узких интересов». Он утверждает, что, хотя эти группировки не в состоянии принять реалистичную трактовку ситуации, потому что это нанесло бы ущерб их предвзятым интересам, в целом американскую оппозицию Горбачеву можно считать иррациональной патологией сродни тому, что психоаналитики называют «проекцией».

⁷¹ Фред Уорнер Нил, *Los Angeles Times*, February 12, 1987: n. p.

⁷² Ричард Варнет, *Los Angeles Times*, December 19, 1987: n. p.

«Любое общепризнанное улучшение в советской системе угрожает их политическому, экономическому и идеологическому благополучию. Для многих из них необходимость вечно вести “холодную войну” против Советского Союза имеет теологические, а не аналитические обоснования. ... У Америки, по-видимому, выработалась глубокая психологическая потребность в наличии неизменно отвратительного Советского Союза, чтобы преуменьшать или маскировать собственные несовершенства»⁷³.

Несмотря на растущую силу и влияние типизации в благоприятном для Горбачева свете на протяжении 1987 года, многие все еще полагали, что его нужно считать контрдемократической личностью и относиться к нему соответствующим образом. Нападки тех, кто придерживался такого мнения, на то, что все в большей степени превращалось в преобладающую типизацию Горбачева, приняли несколько форм. Противники генерального секретаря утверждали, что между Россией при Горбачеве и более ранними советскими режимами существует прочная преемственность. Они отмечали продолжающуюся скрытность и подавление и заявляли на этом основании, что Америке следует продолжать относиться к Советскому Союзу скептически, как это и подобает, когда имеешь дело с контрдемократической державой. Они трактовали мышление Горбачева как традиционную, фанатичную и безнравственную марксистско-ленинскую догму, коварно спрятанную под хитрой и вероломной личиной.

«Если Советский Союз не доверяет даже соб-

⁷³ Стивен Козн, *Los Angeles Times*, June 7, 1987: n. p.

ственным гражданам, не позволяя им свободно выезжать в другие страны, или читать изданное за рубежом, или быть в курсе того, сколько их правительство тратит на оружие, или озвучивать свое скептическое отношение к линии партии и официальной политике, то как советские лидеры могут ожидать от прочих народов, включая американцев, что те станут доверять Советскому Союзу?»⁷⁴

«Горбачев, написавший “Перестройку и новое мышление для нашей страны и для всего мира”, есть классический ленинист – гибкий приспособленец, умело достигающий власти и использующий ее, полностью приверженный идее “революции”, социализма, государства с однопартийной системой, и совершенно не обеспокоенный огромными человеческими затратами прежней советской политики»⁷⁵.

Расхождение между видимостью и сущностью стало неотъемлемым лейтмотивом самых разных комментариев. Подчеркивалось умение Горбачева общаться с публикой. Его осуждали как простого «мастера пропаганды», преступного плута, цинично манипулирующего средствами массовой информации, чтобы подорвать демократию и распространить свою собственную таинственную власть на американскую общественность. Так, утверждалось, что, как и все предыдущие вожди, «на самом деле» Горбачев продвигает непрозрачную, контрдемократическую программу.

«Режим Горбачева, больше ориентированный на светскость и средства массовой информации, с большей искусностью использует конкуренцию

⁷⁴ Роберт Кайзер, *Washington Post*, December 14, 1987: n. p.

⁷⁵ Джин Киркпатрик, *Washington Post*, December 14, 1987: n. p.

между каналами. Чтобы завоевать зрителя, каналы оказываются вынуждены смягчить свое освещение событий. Если такому неявному давлению не сопротивляться, Советский Союз будет успешно манипулировать американским телевидением, а значит, и американским народом. ... Масштабная цель Горбачева заключается в том, чтобы повлиять на мнение американцев таким образом, чтобы тому, кто придет на место Рейгана, было сложнее навязывать Советскому Союзу неприятные решения. Смотреть на Горбачева за его работой будет увлекательно. Он весьма искусен. Так что смотрите во все глаза – но не забывайте придерживать рукой кошелек»⁷⁶.

Помимо приписывания Горбачеву низких мотивов, его противники пытались очернить тех, кто утверждал, что генеральный секретарь обладает демократическим стилем мышления. Они оплачивали его сторонникам той же монетой, настаивая на том, что вера в Горбачева может происходить только из личного тщеславия или ущербного и основанного на эмоциях мышления. Таким образом, тех, кто доверяет Горбачеву, можно рассматривать в терминах дискурса подавления.

«Весьма трудно с доверием отнестись к несколько мистическому ощущению Рейгана, что с приходом Горбачева наступила новая эра. На самом деле его внутреннюю перемену можно объяснить лишь другим, менее рациональным, образом. ... Одно из возможных объяснений может состоять в том воздействии, которое восемь лет на вершине власти оказали на ум пожилого и не столь уж блестяще образованного человека. Имеется довольно много

⁷⁶ Дэвид Броудер, *Washington Post*, December 12, 1987: n. p.

доказательств тому, что на закате президентского срока эго Рейгана, ищущего себе место в истории, заговорило в нем громче»⁷⁷.

«Горбачев ответил на тоску Запада по некой автоматической панацее, которая обещает снять напряжение»⁷⁸.

Выводы

В настоящей главе было сделано предположение о том, что культуру гражданского общества следует воспринимать как систему символических кодов, определяющих добро и зло. Понятнейшее осмысление культуры подобным образом предоставляет ей каузальную автономию – в силу ее внутренней семиотической логики – и создает возможность обобщения на основе конкретных локальностей и исторических контекстов, а также обобщения между ними. Тем не менее наш тезис в то же время позволяет включить в аналитическую схему действия отдельных людей и социально-структурные факторы. Как мы заявляем, коды влияют на действия в двух отношениях. Во-первых, они интериоризируются и, следовательно, обеспечивают основания мощного морального императива. Во-вторых, они составляют доступные общественности ресурсы, на основе которых типизируются и делаются подотчетными нравственной оценке действия отдельных людей. Признавая важность феноменологических процессов в структурировании символических воздействий

⁷⁷ Дэниэл Пайпс и Адам Гарфинкл, *Los Angeles Times*, June 3, 1988: n. p.

⁷⁸ Генри Киссинджер, *Los Angeles Times*, December 18, 1988: n. p.

(channeling symbolical inputs), наша модель показывает, что именно эти контингентные процессы позволяют кодам обретать смысл для определенных акторов и их интересов в определенных ситуациях.

Помимо данного утверждения в отношении действия, наша модель также учитывает и социальную структуру. В теоретическом отношении мы заявляем, что относительно автономные культурные коды уточняются по отношению к подсистемам и институтам. Как мы полагаем, их содержание отражает и преломляет эмпирические измерения, в которых укоренены институты. По сути, наши исследования выдвигают серьезные эмпирические догадки в части отношений между культурой и социальной структурой и, в частности, отношений между гражданским обществом и государством в американском обществе. Они показывают, что на уровне социальной структуры конфликты не обязательно сопровождаются наличием различных ценностей или различных «идеологий» на уровне идей. Наоборот, во всяком случае, в контексте Америки, противоборствующие стороны внутри гражданского общества пользуются одними и теми же символическими кодами, чтобы сформулировать свою *особую* трактовку и продвигать свои *соперничающие* тезисы.

Сама структурированность этой гражданской культуры и впечатляющий масштаб и размах ее действий помогают подчеркнуть парадоксальный факт: различия во мнениях между соревнующимися группами нельзя объяснить просто как автоматический результат разницы субкультур и наборов ценностей. Во многих случаях, особенно

в тех, что являются реакцией на новые исторические условия, различные культурные трактовки, напротив, являют собой свойство, возникающее в результате индивидуальных и групповых типизаций от кода к событию. Это не значит, что мы выдвигаем резко индивидуалистическую теорию; скорее мы призываем к большему осознанию взаимодействия и связи между культурными и социальными структурами с одной стороны и акторами, группами и движениями, которым всегда приходится импровизировать, изобретая трактовки в «еще один первый раз», с другой стороны. Поскольку утвердить свое достоинство можно, лишь связав себя с дискурсом свободы или деятельно противоборствуя дискурсу подавления, политическая легитимность и политическое действие в «реальном мире» решительно зависят от процессов, в ходе которых произвольные события и люди размещаются по отношению к «воображаемому» миру. В свете этих отношений между культурой, структурой и типизацией можно признать роль политических тактик и стратегий, не впадая в инструменталистские редукции «институционализма» с одной стороны или в рассуждения в терминах размытых понятий, таких как «структурирование» или «габитус», с другой.

Хотя в данной главе наши исследования были взяты из тех сфер жизни, которые в узком смысле можно считать политическими, мы уверены, что обнаруженные нами дискурсы и процессы обеспечивают полезные открытия и в других областях, где имеют значение вопросы гражданства, включенности и исключенности внутри гражданского общества. Например, женщины и афроамерикан-

цы долгое время не имели возможности получить полноценное гражданство (и в некоторой степени так оно и осталось) отчасти из-за отрицательного кодирования. В этих случаях, чтобы установить предполагаемую интеллектуальную ущербность, использовался дискурс, связанный с мотивами. Эту ущербность объясняли то естественной эмоциональностью и непостоянным характером, то отсутствием образования, необходимого для того, чтобы стать сведущим и ответственным членом гражданского общества⁷⁹. Сходным образом, шизофреников и душевнобольных, которые являют собой еще один пример, долгое время вытесняли на периферию общества на основе таких якобы имевшихся у них качеств, как отсутствие самоконтроля, недостаточная нравственная чуткость, неспособность действовать самостоятельно и отсутствие реалистичного и достоверного взгляда на мир. С начала шестидесятых годов сторонники этой группы утверждают, что это ошибочное представление (Laing, 1967). Они считают, что душевнобольные обладают уникальным пониманием истинного положения дел в обществе. В целом в этих выступлениях используется дискурс, связанный с институтами и отношениями, с целью осуществления нападок на профессию психиатра и на используемые в психиатрии методы. В качестве последнего примера приведем следующий: в Соединенных Штатах Америки на протяжении пятидесятих годов преследованию и вытеснению «коммунистов» придавался законный статус по-

⁷⁹ См. Jane Lewis, ed., *Before the Vote Was Won: Arguments for and against Women's Suffrage* (1987); George Frederickson, *The Black Image in the White Mind* (1971). См. также примечание 2.

средством дискурса, опиравшегося на контрдемократические коды отношений и институтов.

В рассмотренных нами случаях проявилась поразительная устойчивость и непрерывность единой культурной структуры на протяжении времени, структуры, способной дискурсивно воспроизводиться в различных весьма произвольных контекстах. На основании данного открытия можно, как кажется, с большой долей вероятности предположить, что эту культурную структуру нужно считать *необходимой* причиной во всех политических событиях, которые анализируются американским гражданским обществом. Тем не менее широкий охват нашего исследования предполагает наличие специфических недостатков, ведь только при более тщательном изучении частных случаев можно было бы детально описать сдвиги в типизации, которые позволяют культуре действовать не только как обобщенному фактору, но и как *действенной* причине. И, однако же, даже если бы мы смогли доказать, что дело обстоит именно так, мы не хотели бы утверждать, что культурные силы являются единственной достаточной причиной сами по себе. Мы лишь заявляем, что, чтобы понять американскую политику, нужно понять культуру гражданского общества Америки и что лучший способ понять эту политическую культуру заключается в понимании ее символических кодов.

«УОТЕРГЕЙТ» КАК ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ РИТУАЛ

В июне 1972 года представители Республиканской партии осуществили незаконное проникновение со взломом в штаб-квартиру Демократической партии в отеле «Уотергейт» в Вашингтоне, округ Колумбия. Республиканцы описали проникновение как «третьеразрядный взлом», не имевший ни политических мотивов, ни этической значимости. Демократы заявили, что это масштабный акт политического шпионажа и, более того, символический поступок для безнравственного президента-демагога республиканца Ричарда Никсона и его администрации. Американцы не сочли более резкую реакцию убедительной. Происшествию уделялось относительно мало внимания, и в тот момент оно не породило настоящего чувства возмущения. Не было криков негодования. В основном имело место почтительное отношение к президенту, уважение к его власти и вера в то, что его объяснение событий соответствует истине, несмотря на наличие улик, которые позднее стали казаться явным доказательством обратного. За несколькими важными исключениями, рассчитанные на массовую аудиторию новостные издания и каналы через какое-то время решили привлекать поменьше внимания к этой истории, не потому, что их принудили так поступить, а потому, что они искренне полагали, что это относительно неважное событие. Иными словами, «Уотергейтское

дело» осталось частью профанного мира в смысле, который подразумевал Дюркгейм. Даже после выборов в федеральные органы власти в ноябре того года, когда демократы уже четыре месяца поднимали шум вокруг инцидента, восемьдесят процентов американцев с трудом могли поверить в то, что существует «Уотергейтский кризис»; семьдесят пять процентов полагали, что произошедшее – это просто обычная политика; восемьдесят четыре процента считали, что то, что они слышали о происшествии, не повлияло на их выбор при голосовании. Два года спустя то же самое происшествие, которое по-прежнему называли «Уотергейт», породило самый серьезный политический кризис мирного времени в истории Америки. Оно стало захватывающим моральным символом, который открыл длинный коридор сквозь сакральное время и пространство и вызвал болезненное противоречие между чистыми и нечистыми сакральными формами. «Уотергейтское дело» стало причиной первого в истории добровольного ухода президента в отставку.

Как и почему изменилось восприятие этого события? Чтобы понять это, сначала необходимо осознать, на что указывает такой исключительный контраст между этими двумя видами общественного восприятия, а именно то, что собственно событие, незаконное проникновение в отель «Уотергейт», само по себе обошлось относительно без последствий. Это был просто набор фактов, и, несмотря на распространенное убеждение, факты ни о чем не говорят. Разумеется, за два года кризиса, по-видимому, обнаружились новые «факты», но совершенно поразительно то, что многие из этих

«разоблачений» в действительности уже просочились в прессу и были опубликованы еще до выборов. «Уотергейтское дело» не могло, как сказали бы французы, высказать себя. О нем пришлось рассказывать обществу; если использовать знаменитое высказывание Дюркгейма, это был социальный факт. Изменился скорее контекст дела, а не сырые эмпирические данные как таковые.

Чтобы понять, как менялся рассказ об этом ключевом социальном факте, необходимо привести к дихотомии сакральное/профанное, предложенное Толкоттом Парсонсом, понятие обобщения (*generalization*). Существует несколько уровней, на которых можно рассуждать о любом социальном факте (Smelser, 1959, 1963). Эти уровни привязаны к разным видам социальных ресурсов, и сосредоточенность внимания на том или другом уровне может многое рассказать о том, проходит ли система через кризис – и, следовательно, подвергается процессу сакрализации – или же работает в рутинном, или профанном, режиме и пребывает в равновесии.

Первый и самый конкретный уровень – это уровень целей. Политическая жизнь большую часть времени проходит на относительно приземленном уровне целей, власти и интереса. Выше него, так сказать, на более высоком уровне обобщения, находятся нормы – условности, обычаи и законы, которые регулируют этот политический процесс и борьбу. На еще более высоком уровне расположены ценности: те весьма обобщенные и первичные аспекты культуры, которые влияют на коды, регулирующие политическую власть, и нормы, внутри которых разрешаются проблемы конкретных ин-

тересов. Если политика осуществляется в рутинном режиме, сознательное внимание участников политического процесса направлено на цели и интересы. Это относительно конкретное внимание. Рутинная, «профанная», политика, в сущности, означает, что, по общему мнению, эти интересы не нарушают более общие ценности и нормы. Политика, выходящая за пределы обыденного, начинается, когда между уровнями ощущается напряжение либо из-за изменений в природе политической активности, либо из-за перемен в общих обязательствах более сакрального характера, которые, как считается, регулируют данные уровни. В такой ситуации возникает напряжение между целями и более высокими уровнями. Внимание общественности перемещается от политических целей к более общим проблемам, к нормам и ценностям, которые, как полагают, находятся в опасности. В таком случае можно сказать, что произошло обобщение общественного сознания, о котором говорилось ранее как о центральном моменте ритуального процесса.

Именно в свете такого понимания можно осмыслить изменения в рассказе об «Уотергейтском деле». Поначалу семьдесят пять процентов американских граждан рассматривали его лишь как нечто на уровне целей, как «просто политику». Через два года после незаконного проникновения, к лету 1974 года, общественное мнение резко изменилось. Теперь пятьдесят процентов населения считали эпизод с «Уотергейтом» проблемой, нарушавшей основополагающие обычаи и моральные принципы, и — со временем — угрозой самым сакральным ценностям, поддерживающим политический поря-

док как таковой. К концу этого двухлетнего периода кризиса почти половина из тех, кто голосовал за Никсона, изменили свое мнение, и две трети всех избирателей считали, что теперь проблема вышла далеко за пределы политики¹. Произошло коренное обобщение мнения. Факты не слишком изменились, но социальный контекст, в котором они рассматривались, был трансформирован.

Если взглянуть на этот двухлетний процесс трансформации контекста «Уотергейта», мы увидим создание и разрешение основополагающего социального кризиса, разрешение, которое включало в себя глубочайшую ритуализацию² политической жизни. Для достижения такого «религиозного» статуса было необходимо наличие исключительного обобщения мнения в отношении политической угрозы, которую создало самое ядро установленной власти, и успешная борьба не просто против этой власти в ее социальной форме, но и против могущественных культурных обоснований, к которым она прибегала. Чтобы понять этот процесс создания и разрешения кризиса, необходимо вписать теорию ритуала в более энергичную теорию социальной структуры и социального процесса. Позвольте мне дать общее описание данных факторов, прежде чем я объясню, как каждый из них связан с «Уотергейтом».

¹ Эти цифры взяты из панельного опроса 1972-1974 годов, проводившегося в рамках исследования выборов в федеральные органы власти США Институтом исследований в области социальных наук при Мичиганском университете.

² Здесь и далее термин «ритуализация» употребляется в дюркгеймском смысле, отсылая к важным символическим процессам, участники которых испытывают высокоинтенсивные эмоции, а не в более привычном для социологии (в частности, благодаря работам Р. Мертон) значении «ритуализации» как «рутинизации» или «выхолащивания». — *Примеч. ред.*

Что должно произойти, чтобы все общество пережило задевающий его основы кризис и ритуальное обновление?

Во-первых, чтобы событие было сочтено оскверняющим (Douglas, 1966) или отклоняющимся от нормы чем-то большим, чем крошечная часть населения, должен существовать достаточный социальный консенсус. Иными словами, только при достаточном единодушии «общество» может взволноваться и вознегодовать.

Во-вторых, значительные группы, разделяющие этот консенсус, должны воспринимать событие не только как отклонение от нормы, но и как угрозу осквернения «центра» (Shils, 1975: 3-16) общества.

В-третьих, для разрешения этого глубокого кризиса необходимо задействовать методы институционального социального контроля. Однако даже легитимные нападки на оскверняющие источники кризиса часто воспринимаются как пугающие. Поэтому такого рода контроль также приводит в движение инструментальную силу и угрозу силы, чтобы усмирить оскверняющие силы.

В-четвертых, механизмы социального контроля должны сопровождаться активизацией и борьбой элит и групп общественности, четко разделенных и относительно автономных (например, Eisenstadt, 1971; Keller, 1963) по отношению к структурному центру общества. В ходе данного процесса начинается формирование контрцентров.

Наконец, в-пятых, должен иметь место действенный процесс символической интерпретации, то есть процессы ритуализации и очищения, про-

должающие процесс навешивания ярлыков и утверждающие власть символического, сакрального центра общества в ущерб центру, который все больше людей считают лишь структурным, профанным и нечистым. В ходе этого данные процессы убедительно демонстрируют, что отклоняющиеся от нормы, «трансгрессивные» (“transgressive”) качества суть источники данной угрозы.

Объясняя, как каждый из этих пяти факторов сыграл свою роль в ходе «Уотергейтского дела», я покажу, что в сложном обществе реинтеграция и символическое обновление отнюдь не происходят автоматически. Исходная дюркгеймовская теория ритуала разрабатывалась в контексте простых обществ. Поэтому «ритуализации» можно было ожидать с уверенностью. В современных фрагментированных обществах политическая реинтеграция и культурное обновление зависят от контингентного исхода определенных исторических обстоятельств. Успешное сочетание этих сил встречается по-настоящему редко.

Прежде всего, должна возникнуть возможность консенсуса. В период между проникновением в отель «Уотергейт» в июне 1972 года и соперничеством Ричарда Никсона и Джорджа Макговерна на ноябрьских выборах необходимого социального консенсуса не выработалось. Это было время, когда американское общество было сильно поляризовано в политическом отношении, хотя большая часть фактических социальных конфликтов шестидесятых годов существенно поостыла. Никсон заполучил должность президента отчасти за счет реакции возмущения на эти противостояния шестидесятых годов, в то время как кандидат от

демократов, Джордж Макговерн, многим казался главным символом пресловутого «левачества». Оба кандидата в президенты полагали, что они и их народ продолжают битвы шестидесятых. Таким образом, деятельное присутствие Макговерна рядом с Никсоном в тот момент времени позволило последнему продолжить продвигать авторитарную политику, которая могла бы оправдать эпизод в отеле «Уотергейт». Не следует, однако, полагать, что, если в тот период не наблюдалось значительной реинтеграции, то не происходило и никакой значительной символической деятельности. В сложных обществах согласие осуществляется на нескольких уровнях. Может иметь место исключительно значимое культурное согласие (например, многостороннее и систематическое согласие по поводу структуры и содержания языка), в то время как социальных или структурных сфер субъективного согласия (например, правил политического поведения) не существует. Может иметь место символическое согласие без социального консенсуса, более того, это может происходить внутри более важных культурных площадок, чем язык.

Можно отследить сложное символическое развитие коллективного сознания американцев на протяжении лета 1972 года, развитие консенсуса, которое заложило основу для всего, что последовало далее, хотя и не привело к появлению консенсуса на социальных уровнях³. Именно в эти четыре

³ Здесь я опираюсь на тщательное исследование показывавшихся по телевидению новостных репортажей по поводу «Уотергейтского дела», с которым можно ознакомиться в Телевизионных архивах Университета Вандербильта в Нэшвилле, Теннесси. Я изучил все новости, транслировавшиеся в вечерних новостных выпусках канала Си-Би-Эс с июня 1972 по август 1974 года.

месяца определился смысловой комплекс «Уотергейт». В первые недели, последовавшие за незаконным проникновением в штаб-квартиру демократов, «Уотергейт» в семиотическом смысле существовал лишь как знак, как обозначение. Более того, это слово просто относилось к единичному эпизоду. В течение дальнейших недель знак «Уотергейт» стал более сложным и начал обозначать серию взаимосвязанных событий, всплывших в связи со взломом, включая обвинения в политической продажности, запирательство со стороны президента, судебные иски и аресты. К августу 1972 года «Уотергейт» превратился из простого знака в символ с очень заметным ореолом, в слово, которое не столько обозначает фактические события, сколько имеет множество моральных коннотаций.

«Уотергейт» превратился в символ осквернения, воплощающий ощущение зла и нечистоты. В структурном отношении факты, напрямую связанные с делом, — те, что имели непосредственное отношение к преступлению, к штаб-квартире и к комплексу апартаментов, а также люди, которых включили в дело позднее, — помещались с отрицательной стороны системы символической классификации. Люди или учреждения, выследившие или арестовавшие преступников, помещались с другой, положительной, стороны. Эту раздвоенную модель осквернения и чистоты затем наложили на традиционную структуру добро/зло американского гражданского дискурса, имеющие отношение к нашему обсуждению элементы которого приведены в таблице 6.1. Итак, ясно, что, хотя имело место значительное символическое струк-

ГЛАВА 6

турирование, «центр» американской гражданской структуры никак в нем не участвовал.

Таблица 6.1

**Система символической классификации
в августе 1972 года**

«Структура» «Уотергейта»	
Зло	Добро
Отель «Уотергейт»	Никсон и администрация/ Белый дом
Взломщики	ФБР
Грязные плуты	Суды/команда обвинения Министерства юстиции
Специалисты по финансированию избирательной компании (money raisers)	Федеральные надзорные ведомства
Американская гражданская культура	
Зло	Добро
Коммунизм/Фашизм	Демократия
Теневые враги	Белый дом – американизм
Преступность	Закон
Продажность	Честность
Персонализм	Ответственность
Плохие президенты (например, Гардинг/Грант)	Великие президенты (например, Линкольн/ Вашингтон)
Великие скандалы (например, дело о месторождении Типот-Дом)	Героические реформаторы

Следует подчеркнуть, что это символическое развитие происходило в умах общественности. Мало кто из американцев не согласился бы с мо-

ральным смыслом «Уотергейта» как коллективного представления. Тем не менее, хотя социальная основа данного символа многое включала в себя, этим символом практически и исчерпывался смысловой комплекс «Уотергейт» как таковой. Этот термин соотносил ряд событий и людей с моральным злом, но в коллективном сознании он не связывался со значимыми социальными ролями или моделями институционального поведения. Ни Республиканская партия, ни администрация президента Никсона и менее всего сам президент Никсон еще не подверглись осквернению через символ «Уотергейта». В этом смысле можно сказать, что произошло некоторое *символическое* обобщение, но не ценностное обобщение внутри социальной системы.

Такого обобщения не произошло, потому что социальная и культурная поляризация американского общества еще недостаточно сгладилась. Так как поляризация продолжалась, не могло быть движения вверх по направлению к общим для всех социальным ценностям; так как не было обобщения, то у общества в целом и не могло быть ощущения кризиса. Так как не было ощущения кризиса, другим упомянутым выше силам, в свою очередь, оказалось невозможно вступить в игру. Не было повсеместного ощущения угрозы центру, и из-за отсутствия этого ощущения не могло и произойти мобилизации сил, направленных против центра. Силы социального контроля, такие как следственные комитеты, суды и комитеты конгресса, боялись выступить против могущественного, надежного и законного центра. Сходным образом, четко выделенные элиты не боролись против

угрозы центру (и со стороны центра), поскольку многие из этих элит были разобщены, напуганы, а их деятельность была парализована. Наконец, не возникло никаких глубоких ритуальных процессов — это могло бы произойти только в ответ на напряжение, порожденное первыми четырьмя факторами.

И все же за шесть месяцев, прошедших с момента выборов, ситуация начала меняться. Во-первых, начал складываться консенсус. Окончание сильно разделяющего общество периода выборов создало возможность сближения, которое подготавливалось на протяжении по крайней мере двух лет до начала «Уотергейтского дела». Социальная борьба шестидесятых годов уже давно закончилась, и инициатива в обсуждении многих проблем перешла к центристским группировкам⁴.

В ходе противостояния шестидесятых годов левые силы ссылались на ценности критического универсализма и рациональности, связывая их с общественными движениями за равенство и против институциональной власти, включая, конечно же, и власть самого патриотически ориентированного государства. Правые, со своей стороны, призывали к поддержанию партикуляризма и традиции и защищали власть и государство. В период после выборов доктрину критического универсализма могли принять уже и центристские силы, не опасаясь при этом, что их мотивы будут сравнивать с узкими идеологическими мотивами или целями левого движения; в сущности, критика

⁴ Данное наблюдение основано на систематических выборках из новостных изданий общенационального масштаба и транслировавшихся по телевидению выпусков новостей с 1968 по 1976 год.

теперь могла быть направлена в защиту самого национального патриотизма американцев. Вместе с появлением консенсуса пришла и возможность возникновения ощущения нарушения моральных норм, а вместе с ней началось движение в сторону обобщения по отношению к политическим целям и интересам. Когда стал доступен первый ресурс консенсуса, стало возможным запустить и прочие процессы, упомянутые ранее.

Второй и третий факторы заключались в беспokoйстве по поводу центра и введении институционального социального контроля. Поскольку перемены после выборов, описанные выше, обеспечили намного менее «политизированную» атмосферу, осуществление социального контроля стало более безопасным делом. Такие институты, как суды, Министерство юстиции, различные бюрократические ведомства и специальные комитеты конгресса могли устанавливать правила более законным образом. Сама эффективность этих институтов социального контроля в свою очередь придавала законный характер попыткам средств массовой информации распространить осквернение, связанное с «Уотергейтом», ближе к центральным институтам. Осуществление социального контроля и большая близость к центру подкрепили сомнения общественности в том, был ли «Уотергейт» всего лишь отдельным случаем преступления, выводя на поверхность все больше «фактов». Хотя окончательное обобщение и серьезность дела оставались открытым вопросом, страхи, связанные с тем, что «Уотергейт» может стать угрозой центру американского общества, быстро распространились среди важных общественных групп и элит.

Вопрос о близости к центру на протяжении этого раннего послевыборного периода «Уотергейтского дела» занимал каждую крупную группу. Позднее сенатор Бейкер озвучил это беспокойство в виде вопроса, ставшего знаменитым во время летних слушаний в Сенате: «Насколько много знал президент, и когда он узнал об этом?» Беспокойство об угрозе центру, в свою очередь, подкрепило растущее ощущение нарушения нормы, усилило консенсус и внесло вклад в процесс обобщения. Оно также подвело рациональные основания под *введение* принудительного социального контроля. Наконец, в структурном отношении, оно начало перестраивать «хорошую» и «плохую» стороны символизации «Уотергейтского дела». На какой стороне системы классификации на самом деле находились Никсон и его администрация?

Четвертым фактором стало противостояние элит. На протяжении этого периода процесс обобщения, подстегиваемый консенсусом, страхом за центр и деятельностью новых институтов социального контроля, подогревался желанием оказавшихся в отчуждении институциональных элит отомстить Никсону. Эти элиты были для Никсона воплощением «левачества» или просто «изошренного космополитизма» во время его первого президентского срока и стали объектом его законных и незаконных попыток подавления или установления контроля. Среди представителей этих элит были журналисты и газеты, интеллектуалы, университеты, ученые, адвокаты, верующие, фонды и, последние по порядку, но не по значимости, представители власти в различных государственных ведомствах и Конгресс США. Ведомые жела-

нием сравнивать счет, вновь закрепить свой пошатнувшийся статус и защитить свои универсалистские ценности, в годы кризиса эти элиты пришли в движение с тем, чтобы сделаться контрцентрами.

К маю 1973 года, почти через год после незаконного проникновения и через шесть месяцев после выборов, все эти силы создания и разрешения кризиса начали действовать. В общественном мнении были запущены значительные изменения, и в игру вступали мощные структурные ресурсы. Только на этом этапе мог появиться пятый фактор кризиса. Только теперь могли начаться глубинные процессы ритуализации – сакрализация, осквернение и очищение, хотя, разумеется, важные символические изменения уже произошли.

Первый фундаментальный ритуальный процесс Уотергейтского кризиса включал в себя транслировавшиеся по телевидению слушания Специального комитета Сената, которые начались в мае 1973 года и продолжались до конца августа. Это событие вызвало огромный резонанс в процессе символического упорядочивания всего дела. Решение провести и показать по телевидению слушания в Сенате было реакцией на беспокойство, которое испытывали значительные группы населения. Последовавший процесс символизации помог канализировать это беспокойство в определенных четко выраженных направлениях большего обобщения и усиления консенсуса. Слушания явили собой некий вид гражданского ритуала, который оживил весьма общие, но при этом очень важные движения критического универсализма и рациональности в американской политической культуре. Этот ритуал воссоздал сакральную, обоб-

щенную этику, на которой основываются более светские понятия долга, и это произошло за счет отсылки к мифологическому уровню национального осознания; мало каким другим событиям в послевоенной истории удалось то же самое.

Слушания были первоначально санкционированы Сенатом на определенных политических и нормативных основаниях, с целью разоблачить нечестные методы проведения избирательной кампании и предложить реформы законодательства. Однако сильная потребность в ритуальном процессе вскоре заставила забыть об этом первоначальном побуждении. Слушания превратились в сакральный процесс, посредством которого страна могла вынести суждение о критически рассматривавшемся теперь «Уотергейтском деле». То, что этот процесс способствовал достижению консенсуса и обобщения, в некоторой степени неплохо осознавалось. Ведущие представители конгресса предоставляли членство в комитете по расследованию, имея в виду обеспечить в нем представительство наибольшему числу регионов и политических позиций, и отказывали в членстве любым политическим персонажам, потенциально способным поляризовать общество. Однако большая часть процесса обобщения протекала гораздо менее осознанно во время самого события. Усиливающийся ритуальный аспект дела вынудил членов комитета замаскировать свои зачастую резкие внутренние разногласия приверженностью гражданскому универсализму. Например, многие из членов комитета в шестидесятые годы были активными участниками радикальных или либеральных движений. Теперь им пришлось продвигать патри-

отический универсализм, не упоминая конкретных вопросов, поднимавшихся левым движением. Другие члены комитета, бывшие убежденными сторонниками Никсона и поддерживавшие политику, вызванную реакцией возмущения на бунты шестидесятых, теперь должны были полностью отказаться от такого оправдания политических мер.

В конечном итоге показывавшиеся по телевидению слушания явили собой лиминальный опыт (Turner, 1969), опыт, резко отделенный от профанных проблем и приземленных основ повседневной жизни. Создавалась ритуальная *коммунитас*⁵, которую американцы могли разделить, и внутри этого реконструированного сообщества невозможно было обращать внимание ни на один из тех поляризующих общество вопросов, которые породили Уотергейтский кризис, и на те исторические оправдания, которые за ним стояли. Вместо этого слушания возродили гражданскую культуру, на которой основывались демократические представления о «долге» на протяжении истории Америки. Чтобы понять, как мог появиться некий переходный мир, необходимо рассмотреть его как феноменологический мир в том смысле, который вкладывал в это понятие Альфред Шюц. Слушаниям удалось стать миром «к себе» (“unto itself”). Это был мир *sui generis*, мир без истории. У его персонажей не было памятного прошлого. Он был в самом настоящем смысле «вне времени». Формирующие механизмы телевидения внесли

⁵ Мы следуем устоявшемуся в русскоязычном научном словоупотреблении переводу тернеровского понятия «*communitas*», обозначающего особый тип социальной общности, характерный для лиминальных этапов ритуального процесса. — *Примеч. ред.*

свой вклад в то разукоренение (*deracination*), которое породило этот феноменологический статус. Изменения, вносившиеся при закрытых дверях, повторы, противопоставление, упрощение и прочие приемы, которые дали истории возможность мифологизироваться, остались невидимыми для зрителя. Добавим к этому «заключенному в скобки опыту» приглушенные голоса дикторов, помпезность и церемониальный характер «события» и мы получим рецепт конструирования посредством телевидения сакрального времени и сакрального пространства⁶.

На уровне приземленной реальности во время слушаний по «Уотергейтскому делу» шла война между двумя яростно соперничающими между собой политическими силами. Этим силам пришлось превратиться в символические выражения данного случая, и в результате они определялись и ограничивались культурными структурами даже в ходе борьбы за то, чтобы, в свою очередь, определить и ограничить эти структуры. Для Никсона и его политических сторонников «Уотергейтское дело» необходимо было определить политически: то, что сделали люди, взломавшие штаб-квартиру в отеле «Уотергейт» и занимавшиеся укрывательством, было «просто политикой», а про настроенных против Никсона сенаторов в комитете по «Уотергейтскому делу» (большинство из которых, в конце концов, были членами Демократической партии) говорилось, что они просто занимаются политической охотой на ведьм. В противополож-

⁶ Для ознакомления с важным общим обсуждением того, как посредством телевидения общественное происшествие может превратиться в ритуальные «события», см. Dayan and Katz (1988).

ность этому, критически настроенные по отношению к Никсону члены комитета считали нужным противостоять этому приземленному политическому определению. Никсона можно было осуждать, а «Уотергейт» официально считать настоящим кризисом, только если определить события как стоящие выше политики и как подразумевающие принципиальные нравственные проблемы. Более того, все это нужно было привязать к силам, близким к центру политического общества.

Первый вопрос заключался в том, нужно ли вообще транслировать слушания по телевидению. Позволить некому событию принять ритуализированную форму означает дать персонажам драмы право решительно вмешаться в культуру общества; это означает дать событию и тем, кто определяет его смысл, особый, привилегированный доступ к коллективному сознанию. В простых обществах ритуальные процессы предписаны загодя: они происходят в заранее определенные периоды и заранее определенным образом. В более сложных обществах осуществления процессов ритуализации добиваются, часто в весьма неблагоприятных условиях. По сути, в современном обществе обретение ритуального статуса часто представляет опасность и угрозу частным интересам и группам. Действительно, мы знаем, что Белый дом принял все меры к предотвращению показа слушаний по телевидению, добивался того, чтобы им отводили меньше времени в эфире, и даже оказывал давление на каналы, чтобы те урезали освещение событий после начала слушаний. Были также попытки заставить комитет опрашивать свидетелей в последовательности, которая была гораздо менее

впечатляющей, чем та, которую использовали в конечном итоге.

Поскольку эти попытки не увенчались успехом, дело обрело ритуальную форму⁷. С помощью

⁷ То, что Никсон боролся с телевидением, чтобы предотвратить ритуализацию, подчеркивает своеобразные качества эстетической формы, характерные для этого средства массовой информации. В своем новаторском очерке «Что такое кино?» Андре Базен (1958) предположил, что уникальный бытийный статус кинематографа по сравнению с письменными видами искусства, такими как романы, заключается в реализме. Базен имел в виду не то, что в кинематографе нет ничего искусственного, а то, что конечные результаты кинематографических трюков производят безошибочное впечатление реальности, жизненности и правдивости. Зрители не могут отстраниться от говорящих и высказывающихся образов с той же легкостью, что и от статичных, обезличенных, литературных форм. Такой убедительный реализм в той же мере отличает и телевидение, в особенности документальные передачи и выпуски новостей, в какой он отличает и классический кинематограф, хотя в данном случае телевидению противопоставляется газета, а не роман. Так, с момента появления телевидения после Второй мировой войны политические лидеры чувствовали, что управлять таким средством массовой информации, как телевидение, с его тайным трюком *mise en scène* (инсценировки. — Примеч. пер.), значит придать своим словам — в восприятии общественности — бытийный статус истины.

В этом смысле борьба Никсона за то, чтобы слушания не показывались по телевидению, представляла собой борьбу за то, чтобы удержать информацию о слушаниях в Сенате внутри менее убедительного эстетического оформления в газетных статьях. Президент и его сторонники чувствовали, что если слушания выйдут в телевизионный формат, битва уже будет частично проиграна. Однако данную мысль из области философии эстетики следует уточнить в двух отношениях. Во-первых, из-за контингентности телевизионного новостного репортажа в прямом эфире реалистичность слушаний в Сенате подкреплялась необходимой долей неопределенности. «Контроль» над инсценировкой «Уотергейтского дела» — над прямым репортажем с места слушаний — совершенно не был предпринят заранее. Однако эстетический афоризм Базена следует уточнить и еще в одном социологическом отношении. Телевидение, и даже «основанное на фактах» телевидение, есть средство массовой информации, которое зависит от силы своего влияния, а готовность зрителей к тому, чтобы на них было оказано влияние, готовность принимать утверждения о неких фактах как данность, зависит от доверия к тому, кто пытается их убедить. Та степень, до которой основанному на фактах телевидению верят, то есть то, как и до какой степени телевидение достигает того бытийного статуса, на который оно, так сказать, может претендовать эстетически, зависит от того, в какой степени его считают отдельным, беспристрастным средством информации.

телевидения десятки миллионов американцев приняли символическое и эмоциональное участие в совещаниях комитета. Просмотр слушаний стал моральной обязанностью для больших групп населения. Рушились старые порядки и строились новые. То, что наблюдали зрители, было сильно упрощенной драмой – герои и злодеи появлялись в свой срок. Но эта драма составила очень серьезное символическое происшествие.

Если обретение формы современного ритуала происходит непредзаданным образом, то это же относится и к изложению содержания, потому что современные ритуалы и кодируются далеко не столь автоматически, как их предшественники. В контексте сакрального времени слушаний свидетели со стороны администрации президента и сенаторы боролись за нравственное узаконивание, за превосходство и господство в плане определения характера события и связанного с ним ритуала. Конечный результат никоим образом не был

Действительно, проанализировав данные опроса за этот период, можно предположить, что одним из самых сильных факторов, обещавших поддержку идее импичмента, было убеждение в том, что телевизионные новости непредвзяты. Отсюда следует, что одной из главных причин, по которой «Уотергейт» не получилось воспринять как серьезную проблему – не говоря уже о виновности Никсона – до выборов 1972 года, было распространенное ощущение, что средства массовой информации не являются независимыми, но составляют часть «либерального» модернистского движения; на такой связи активно настаивал вице-президент Спиро Агню. Тем не менее, вследствие описанных выше процессов, с января по апрель 1973 года средства массовой информации были постепенно реабилитированы. Ощущение политической поляризации пошло на спад, а остальные ключевые институты теперь, по-видимому, поддерживали ранее сообщавшиеся в средствах массовой информации «факты». Полагаю, что только потому, что телевидение теперь опиралось на достаточно масштабное единодушие в обществе, его сообщения и смогли приобрести статус реализма и правды. Следовательно, такое изменение социального контекста эстетической формы чрезвычайно важно для понимания эффекта слушаний в Сенате.

определен заранее. Исход зависел от успеха работы с символами. Описывать эту работу с символами означает обратиться к этнографии, или герменевтике транслируемого по телевидению ритуала.

Свидетели со стороны Республиканской партии и администрации президента, которых призвали «дать отчет о своих действиях», на протяжении слушаний следовали двум символическим стратегиям. Прежде всего, они пытались вообще не дать вниманию общественности перейти от политического/профанного к ценностному/сакральному уровню. Так, они неоднократно пытались лишить происшествие его феноменологического статуса в качестве ритуала. Они пытались понизить градус напряжения, ведя себя расслабленно и непринужденно. Например, Х.Р. Холдеман, глава администрации президента, которого в рассчитанных на массового читателя изданиях сравнивали с гестаповцами, отрастил волосы подлиннее, чтобы выглядеть менее зловещим и более похожим на «своего парня». Свидетели со стороны администрации также пытались сделать реакцию общественности на свои действия более рациональной и конкретной, утверждая, что они действовали с позиции здравого смысла и в соответствии с прагматическими соображениями. Свидетели заявляли, что решили совершить преступления лишь в соответствии со стандартами технической рациональности. Секретные собрания, санкционировавшие широкий диапазон незаконной деятельности и рассматривавшие возможность еще большего числа незаконных дел, преподносились не как дурные, таинственные заговоры, а как технические обсуждения относительно «цены» участия в раз-

личных разрушительных и незаконных действиях.

Тем не менее сферы ценностей в действительности нельзя было не затронуть. Символ «Уотергейтского дела» уже стал довольно обобщенным, и слушания уже обрели ритуальную форму. В сущности, именно в этой сфере ценностей произошли самые знаменательные символические битвы слушаний, ведь речь шла не более и не менее как о борьбе за священную душу американской республики. Преступления «Уотергейта» совершались и поначалу оправдывались реакцией культурного и политического возмущения предыдущим периодом, то есть ценностями, которые в определенных отношениях противоречили универсализму, критической рациональности и терпимости, на которых должна основываться современная демократия. Свидетели со стороны Республиканской партии и администрации президента взывали к этой субкультуре ценностей возмущения (*backlash values*). Они побуждали слушателей вернуться в поляризующую атмосферу шестидесятых годов. Они стремились оправдать свои действия, рассуждая о патриотизме, потребности в стабильности, о «неамериканских» и потому отклоняющихся от нормы качествах Макговерна и левого движения. Они также оправдывали свои поступки, выступая против космополитизма, который в представлении традиционалистов, поддерживавших политику реакции возмущения, подрывал уважение к традиции и нейтрализовал универсалистские конституционные правила игры. Свидетели со стороны администрации в особенности призывали к лояльности как к наивысшему стандарту, кото-

рый должен управлять отношениями между подчиненными и властью. Интересным визуальным акцентом, подытоживающим оба этих призыва, стала неявная ссылка на семейные ценности со стороны свидетелей администрации. Каждый свидетель привел с собой жену и детей, если они у него были. Вид выстроившихся за свидетелем членов его семьи, чопорных и благопристойных, обеспечивал символические связи с традицией, властью и личной преданностью, которые символически объединяли группы, принадлежащие к культуре реакции возмущения (backlash culture).

Сенаторы, настроенные против Никсона, в свою очередь, столкнулись с невообразимо трудной задачей. Их плохо знали за пределами их собственных избирательных округов; им противостояли представители администрации, которая шестью месяцами ранее набрала на выборах рекордное в истории Америки число голосов. Более того, это гигантское количество голосов, поданное за нее, было частично оправдано партикуляристскими чувствами реакции возмущения, теми самыми чувствами, которые, как сенаторы теперь должны были продемонстрировать, являли собой отклонение от нормы и были далеки от подлинной американской традиции.

Какую работу с символами проделывали сенаторы? Первым делом они стали отрицать правомочность партикуляристских чувств и мотивов. Они заключили в скобки политические реальности повседневной жизни, и в особенности важнейшие реалии жизни совсем недавно завершившихся шестидесятых годов. Ни разу на протяжении слушаний сенаторы не упомянули поляризующую борь-

бу того периода. Сделав эту борьбу невидимой, они отрицали наличие у действий свидетелей какого бы то ни было нравственного контекста. Данная стратегия изоляции ценностей реакции возмущения поддерживалась единственным положительным объяснением, которое допустили сенаторы, а именно тем, что заговорщики были просто-напросто глупцами. Сенаторы высмеивали свидетелей как людей, совершенно лишенных здравого смысла, и намекали, что ни одному нормальному человеку и в голову бы не пришло делать нечто подобное.

Стратегическое отрицание, или заключение в скобки в феноменологическом смысле, сопровождалось громогласным и невозмутимым утверждением универсалистских мифов, составляющих костяк американской гражданской культуры. Посредством своих вопросов, утверждений, отсылок, жестов и метафор сенаторы поддерживали мысль о том, что каждый американец, занимающий высокое или низкое положение, богатый или бедный, поступает добродетельно с точки зрения чистого универсализма гражданского общества. Никто не ведет себя эгоистично или бесчеловечно. Ни один американец не стремится к деньгам или власти за счет жертвования принципами честной игры. Никакая преданность коллективу не сильна настолько, чтобы нарушать общее благо, и не избавляет от необходимости критически относиться к власти. Истина и справедливость суть основа американского политического общества. Каждый гражданин действует рационально и по справедливости, если ему позволено знать истину. Закон есть совершенное воплощение справедливости, а

долг состоит в применении справедливого закона к власти и силе. Так как власть развращает, долг обязан принуждать к безличным обязательствам во имя народной справедливости и разумности.

Сенаторы часто обращались к нарративным мифам, которые воплощали эти темы. Иногда это были вневременные притчи, иногда это были повествования об истоках английского обычного права, иногда это были рассказы о примерном поведении наиболее священных особ из числа президентов Америки. Например, Джон Дин, самый убедительный свидетель против Никсона, являл собой поразительное воплощение американского детективного мифа (*detective myth*) (Smith, 1970). Данный персонаж-представитель власти связан с пуританской традицией и в бесчисленных разнообразных историях изображается как человек, который преследует истину и несправедливость, не останавливаясь ни перед какими препятствиями, без эмоций и без тщеславия. Прочие нарративы развивались менее предзаданным образом. Тем свидетелям со стороны администрации, которые сознавались в прегрешениях, «священнослужители», члены комитета, гарантировали прощение в соответствии с четко установленными ритуальными формами, и обращению этих свидетелей к делу праведности придавалась форма притч, используемых в оставшейся части слушаний.

Данные демократические мифы подкреплялись противостоянием сенаторов семейным ценностям. Их собственные семьи на протяжении слушаний остались совершенно невидимыми. Мы не знаем, были ли у них семьи, но эти семьи определенно не выставлялись на обозрение. Подобно председа-

лю комитета Сэму Эрвину, который был постоянно вооружен томами библии и конституции, сенаторы воплощали собой трансцендентное правосудие, отделенное от личных или эмоциональных соображений. Еще одно противостояние, которое приобрело ритуальный статус, состояло в процессе принесения свидетелями присяги. Каждый из них поднимал правую руку и клялся говорить правду перед Богом и людьми. Хотя такая присяга обладала формальным законным статусом, она также выполняла гораздо более важную функцию обеспечения морального понижения. Она сводила знаменитых и могущественных лиц до уровня обыкновенных людей. Она помещала их в подчиненное положение по отношению к всеохватному и универсалистскому закону страны.

В ходе более прямых и явных столкновений сенаторы сосредоточивали свои вопросы на трех основных темах, каждая из которых имела основополагающее значение для нравственной укорененности гражданского демократического общества. Во-первых, они подчеркивали абсолютное верховенство должностных обязанностей по отношению к личному долгу: «У нас страна законов, а не людей» — этот рефрен звучал постоянно. Во-вторых, они подчеркивали встроенность должностных обязанностей в высшую, трансцендентную власть: «людские законы» должны уступить перед «божьими законами». Или, как сказал председатель комитета Сэм Эрвин Морису Стэнсу, незадачливому министру финансов никсоновского Комитета по переизбранию президента (CRET), «Что важнее — не нарушать законов или не нарушать этических принципов?» Наконец, сенаторы настаивали

на том, что трансцендентная укорененность запрета на одновременное замещение должностей на государственной службе и в частных компаниях позволяет Америке достичь подлинной солидарности – в терминах Гегеля, стать подлинной «конкретной универсалией». Приведем знаменитое высказывание сенатора Уикера: «Республиканцы не занимаются укрывательством, республиканцы не идут на угрозы... и всем известно, что республиканцы считают своих американских сограждан не врагами, которых нужно преследовать, [но] человеческими существами, которых нужно любить и завоевывать».

В обычное время многие из этих заявлений были бы встречены насмешками, улюлюканьем и цинизмом. В сущности, многие из этих заявлений были неправдой в отношении конкретной эмпирической реальности повседневной политической жизни, и в особенности в отношении политической реальности шестидесятых годов. И, однако же, они не столкнулись ни с насмешками, ни с улюлюканьем. Причина заключалась в том, что сейчас речь шла не о повседневной жизни. Речь шла о ритуализированном и лиминальном событии, о периоде усиленного обобщения, которое властно притязало на истину. Речь шла о сакральном времени, а палаты, где проходили слушания, стали сакральным пространством. Комитет вызывал к жизни ярчайшие ценности, а не пытался описывать некий эмпирический факт. На этом мифологическом уровне заявления можно было рассматривать и понимать как истинные – и как в действительности воплощающие нормативные устремления американского народа. И именно в

таком свете они рассматривались и понимались большим числом американцев.

По окончании слушаний не было издано закона и не было вынесено определенного приговора на основании улик, но они, тем не менее, имели очень важные последствия. Слушания поспособствовали установлению и полному узакониванию схемы, придавшей смысл Уотергейтскому кризису. Этого удалось добиться за счет продолжения и углубления культурного процесса, который начался еще до начала самих выборов. Фактические события и персонажи эпизода в отеле «Уотергейт» оказались помещены в рамки более контрастной антитезы чистых и скверных элементов американской гражданской культуры. До начала слушаний «Уотергейт» уже был символом, окруженным ярким ореолом структурных полюсов американской мифологической жизни, полюсов, которые для американцев были неявно связаны со структурой их гражданских кодов. Итак, слушания, во-первых, привели к тому, что эта культурная связь стала явной и хорошо выраженной. «Хорошие парни» — их поступки и мотивы — очистились в процессе сакрализации за счет соотнесения с конституцией, нормами справедливости и гражданской солидарностью. Преступники в «Уотергейтском деле» и те идеи, на которые они опирались, чтобы оправдать себя, были осквернены за счет ассоциаций с символами гражданского зла: узкими интересами, эгоизмом, партикуляристской лояльностью. Более того, как видно из этого описания, слушания также изменили схему связей между элементами «Уотергейта» и политическим центром страны. Многие из самых могущественных людей в окру-

жении президента Никсона теперь неуклонно ассоциировались со злом «Уотергейта», а некоторые из его откровенных врагов стали соотнесены с добром этого дела. По мере того как структурный и символический центры гражданской религии расходились все дальше и дальше, американской общественности было все труднее совместить партию президента и элементы гражданской сакральности (см. таблицу 6.2).

Таблица 6.2

**Система символической классификации
в августе 1973 года**

«Структура» «Уотергейтского дела»	
Зло	Добро
Отель «Уотергейт»	Белый дом
Взломщики	ФБР
Грязные плуты	Министерство юстиции
Специалисты по финансированию избирательной компании (money raisers)	Специальный прокурор Арчибальд Кокс
Сотрудники Комитета по переизбранию президента и Республиканская партия	Сенаторы Эрвин, Уикер, Бейкер
Бывший прокурор США Джон Митчелл и министр финансов	Федеральные надзорные ведомства
Ближайшие помощники президента	Президент Никсон
Американская гражданская культура	
Зло	Добро
Коммунизм/Фашизм	Демократия

ГЛАВА 6

Теневые враги		Белый дом – американизм
Преступность		Закон
Продажность		Честность
Субъективизм		Ответственность
Плохие президенты (например, Гардинг/ Грант)	Президент Никсон	Великие президенты (например, Линкольн/ Вашингтон)
Великие скандалы (например, «Уотергейтское дело»)		Героические реформаторы (например, Сэм Эрвин)

Хотя такое прочтение событий основано на этнографическом описании и интерпретации, процесс усугубляющегося осквернения также виден и в данных опросов. За период с выборов 1972 года и перед самым окончанием кризиса в 1974 году лишь однажды наблюдалось масштабное увеличение числа американцев, которые считали «Уотергейтское дело» «серьезным». Это увеличение произошло в течение первых двух месяцев слушаний по делу, с апреля по начало июля 1973 года. До начала слушаний только тридцать один процент американцев считали «Уотергейт» «серьезной» проблемой. К началу июля это мнение разделяли пятьдесят процентов граждан, и эта цифра не менялась до окончания кризиса.

Хотя, несомненно, имел место некий чрезвычайно важный ритуальный опыт, в рамках любого из современных приложений теории культуры признается, что такие современные ритуалы никогда не принимают законченный вид. Прежде всего, символы, появившиеся в ходе ритуального процесса, должны быть выделены самым тщательным образом. Несмотря на частые упоминания об участии президента в деле и несмотря на тень президента, осенявшую слушания, данные опро-

сов показали, что большинство американцев не пришли к убеждению о причастности президента Никсона в результате этого ритуального переживания. Далее, ритуальное воздействие слушаний ощущалось неравномерно. Слушания Сената оказали наибольшее воздействие на определенные центристские и левые группировки: (1) на тех, кто голосовал за Макговерна и чье возмущение Никсоном получило великолепное подкрепление; (2) на тех умеренных демократов, которые, даже если они и голосовали за Никсона, теперь возмущались им, особенно учитывая, что многие сменили партию, чтобы за него проголосовать; (3) на тех умеренных или либеральных республиканцев и независимых политиков, которые хотя и не соглашались со многими мнениями Никсона, все же проголосовали за него. Последние две группы были особенно важны для всего процесса разворачивания «Уотергейтского дела». Они испытывали классическое перекрестное давление, и именно находящиеся под перекрестным давлением группировки вместе с решительными сторонниками Макговерна оказались наиболее глубоко вовлеченными в слушания. Почему? Возможно, они нуждались в слушаниях, чтобы разобраться в своих смешанных чувствах, прояснить решающие вопросы, избавиться от неприятной неопределенности. Такое соотношение участников, разумеется, видно в данных опроса. В период с середины апреля 1973 года по конец июня 1973 года – период начала слушаний и самых ярких разоблачений – рост числа республиканцев, которые считали «Уотергейт» серьезным, составил двадцать процентов, а среди независимых политиков – восемнадцать процен-

тов; однако среди демократов эта цифра составила лишь пятнадцать процентов⁸.

Кризис, последовавший за слушаниями и продлившийся один год, с августа 1973 по август 1974 года, перемежался эпизодами нравственных потрясений и гнева общественности, обновленной ритуализацией, дальнейшими изменениями в символической классификации, куда теперь оказался включен и структурный центр – президентская должность Никсона, и дальнейшим расширением социальной основы солидарности с этим символизмом, куда теперь стала входить большая часть слоев американского общества. Слушания привели к учреждению Специальной прокуратуры. В качестве сотрудников, но не председателей, туда входили почти исключительно ранее отчужденные от участия в политике члены левой оппозиции Никсону, со вступлением в должность сделавшие заявления о своей приверженности беспристрастному правосудию, благосклонно воспринятые общественностью, что дополнительно продемонстрировало мощное обобщающее и объединяющее явление, стоящее за этим процессом. Первым специальным прокурором стал Арчибальд Кокс, который благодаря выходу из пуританской среды и образованию в Гарварде стал идеальным воплощением гражданской религии. Никсон уволил Кокса в октябре 1973 года, поскольку Кокс попросил суды опротестовать решение президента скрыть информацию от Специальной прокура-

⁸ Цифры, приведенные в последних двух параграфах, взяты из данных опроса, представленных в: Lang and Lang (1983: 88-93, 114-17). Хотя термин «серьезное» взят из опроса, Гладис и Курт Лэнг не выделяют достаточно четко те конкретные символические элементы, к которым относилось это обозначение.

туры. В ответ на это последовал масштабный выплеск стихийного гнева общественности, который журналисты немедленно окрестили «резня субботнего вечера».

По-видимому, американцы сочли увольнение Кокса профанацией тех связей, которые развились во время сенатских слушаний, приверженности недавно возрожденным сакральным постулатам и противостояния определенным ужасным ценностям и табуированным акторам. Так как американцы соотносили свои положительные ценности и надежды именно с Коксом, его увольнение вызвало страх осквернения их идеалов и их самих. Это беспокойство привело к общественному возмущению, к взрыву общественного мнения, в ходе которого в Белый дом пришло три миллиона писем только за одни выходные. Эти письма прозвали «внезапным паводком», что являло собой языковую игру с докризисным значением слова «Уотергейт»⁹. Такая метафора подразумевала, что оскверненная вода скандала в конце концов пробила водяные затворы и затопила близлежащие сообщества. Сходным образом, выражение «резня субботнего вечера» переплеталось с глубинными риторическими мотивами. В двадцатые годы знаменитое массовое убийство в гангстерском районе Чикаго прозвали «резней Дня святого Валентина». «Черной пятницей» окрестили тот день в 1929 году, когда обвалился американский рынок акций, разрушив надежды и доверие миллионов американцев. Итак, увольнение Кокса породило тот же тип символического сгущения, что и символизм сновидения, но в больших масштабах.

⁹ Watergate – водяной затвор (англ.)

Более того, беспокойство граждан усиливалось из-за того, что осквернение теперь распространилось непосредственно на ту самую фигуру, которая должна была скреплять американскую гражданскую религию, на самого президента. Уволив Кокса, президент Никсон напрямую прикоснулся к расплавленной лаве сакральной нечистоты. То осквернение, которое нес с собой «Уотергейт», теперь проникло в самый центр социальной структуры Америки. Если во время сенатских слушаний поддержка объявления импичмента президенту Никсону усилилась лишь на несколько пунктов, то после «резни субботнего вечера» она выросла на полных десять пунктов. Этот внезапный паводок привел к первым действиям конгресса по объявлению импичмента и к возобновлению процесса импичмента в Палате представителей.

Еще один случай сильного распространения осквернения произошел после обнародования в апреле и мае 1974 года расшифровок разговоров в Белом доме, тайно записывавшихся в период эпизода в отеле «Уотергейт». На кассетах содержались многочисленные примеры обманов президента, равно как и исходящих от него бранных выражений и оскорбительных замечаний о чьей-либо этнической принадлежности. Поведение Никсона снова вызвало огромное негодование общественности. Своими словами и зафиксированными поступками он осквернил те самые постулаты, которые возрождались всем ходом расследования «Уотергейтского дела»: сакральный статус истины и образ Америки как инклюзивного, терпимого общества. Символический и структурный центры американского общества разошлись еще дальше,

и Никсон (представитель структурного центра) все больше оттеснялся к оскверненной, дурной стороне бинарных противопоставлений «Уотергейта». Потрясение, вызванное расшифровкой записей, помогло четко выделить символический центр и продемонстрировало, что этот центр ни либерален, ни консервативен. В сущности, большая часть возмущения по поводу грязных выражений Никсона была основана на консервативных убеждениях относительно пристойного поведения и правил гражданского приличия, убеждениях, которые возмутительно игнорировались врагами Никсона, левым движением, во время поляризующего общество периода до начала Уотергейтского кризиса.

В июне и июле следующего года в Палате представителей началось судебное разбирательство, направленное против Никсона. Данные слушания по процедуре импичмента проводились юридическим комитетом палаты и знаменовали собой самый торжественный и формализованный ритуал во всем «Уотергейтском деле». Они оказались заключительной церемонией, обрядом изгнания, в ходе которого политическое образование избавляется от последнего и наиболее угрожающего источника сакральной нечистоты. К началу слушаний символизация «Уотергейта» уже зашла очень далеко; по сути, «Уотергейт» превратился не только в символ с важными обозначаемыми, но и в могущественную метафору, самоочевидный смысл которой сам по себе определял разворачивающиеся события. Более того, смысловая структура, связывавшаяся с «Уотергейтом», теперь окончательно располагала огромную часть сотрудников Белого

дома и «центра» на стороне гражданского осквернения и зла. Единственный неразрешенный вопрос состоял в том, попадет ли в итоге на ту же сторону и сам президент Никсон. Слушания в Палате представителей вернулись к тем же темам, что обсуждались на слушаниях в Сенате за год до этого. Самым распространенным из обсуждений, которые составляли фон этих слушаний, было обсуждение смысла выражения «серьезные преступления и правонарушения», фразы из конституции, которая устанавливала основания для процедуры импичмента. Сторонники Никсона настаивали на том, что необходимо узкое истолкование, согласно которому чиновник должен совершить фактическое гражданское правонарушение. Противники президента стояли за широкое истолкование, куда вошли бы вопросы политической этики, безответственности и обмана. Очевидно, что это был спор об уровне кризиса системы: идет ли речь лишь о нормативных, законодательных вопросах или же кризис распространился и до самых общих ценностных оснований всей системы? Если учесть чрезвычайно ритуализированный формат слушаний и сильнейшую символизацию, которая предшествовала обсуждениям комитета, представляется почти невозможным, чтобы комитет выбрал что-то иное, чем широкое истолкование «серьезных преступлений и правонарушений».

Это обобщенное определение задавало тон единственной ярче всего выраженной особенности слушаний: постоянному подчеркиванию приверженности членов комитета принципам справедливости и объективности его процедур. Журналисты часто отмечали, что конгрессмены прочувствова-

ли всю серьезность дела и выступали не как политические представители определенных групп интересов, а как воплощения сакральных гражданских документов и демократических обычаев. Такому вознесению над разделением по партийному признаку соответствовало сотрудничество среди членов юридического комитета, которое, по сути, и задавало тон в его формальных транслировавшихся по телевидению обсуждениях. Важнейшие члены комитета в шестидесятых годах критиковали действия истеблишмента, например войну во Вьетнаме, и поддерживали противостоящие истеблишменту движения, такие как движение за гражданские права. И, однако же, поддержка той или иной партии ни разу не сыграла какой-либо роли в ходе масштабного освещения работы комитета журналистами; даже консерваторы правого толка ни разу не привлекали к этому внимания. Почему же? Потому что этот комитет, как и комитет в Сенате годом ранее, существовал в лиминальном, особом пространстве. Члены этого комитета также действовали в сакральном времени, их обсуждения служили непрерывным продолжением не их непосредственного партийного прошлого, а великих эпизодов, определяющих историю американской республики. Они виделись великими патриотами, подписавшими Декларацию независимости, создавшими конституцию и разрешившими кризис Союза, который запустил Гражданскую войну.

Аура лиминальной трансцендентности побудила многих из самых консервативных членов комитета, южан, чьи избирательные округа массово голосовали за Никсона, действовать по совести, а

не из соображений политической целесообразности. В действительности южный блок стал основой сложившейся коалиции большинства, возникшей в поддержку трех статей импичмента. Показательно, что эта же коалиция намеренно обошла четвертую статью, предложенную ранее либеральными демократами; по этой статье Никсон осуждался за тайные бомбардировки Камбоджи. Хотя эта более ранняя статья относилась к настоящему нарушению закона, данный вопрос трактовался большинством американцев в сугубо политических терминах, терминах, по поводу которых у них до сих пор были большие *разногласия*. Напротив, последние три статьи импичмента относились только к полностью обобщенным вопросам. На карту был поставлен код, управлявший политической властью, вопрос о том, могут ли и должны ли безличные должностные обязанности управлять личными интересами и поведением. Именно нарушение Никсоном его должностных обязанностей заставило Палату проголосовать за импичмент.

После отставки Никсона в американском обществе явно чувствовалось облегчение. Довольно долго политическое сообщество находилось в переходном состоянии, в условиях сильного беспокойства и нравственного погружения, которые почти не оставляли времени на приземленные проблемы политической жизни. Когда вице-президент Джеральд Форд вступил в должность президента, произошел ряд символических превращений, указывавших на ритуальную перекомпоновку. В первом же выступлении после вступления в должность президент Форд объявил, что «наш долгий национальный кошмар закончился». Газетные заголов-

ки гласили, что солнце наконец-то выглянуло из-за туч, что начинается новый день. Американцы без конца говорили о силе и единстве страны. Сам Форд превратился вследствие этих обрядов перекомпоновки из довольно неуклюжего партийного лидера в исцелителя страны, в воплощение «хорошего парня», который олицетворяет собой высочайшие стандарты этического и политического поведения.

Прежде чем продолжить описание процесса символизации, происходившего после этой перекомпоновки, я бы хотел еще раз подчеркнуть, что современные ритуалы никогда не принимают законченный вид. Как показывают данные опроса, даже после ритуальной церемонии, в ходе которой произошло согласованное голосование за статьи импичмента, и после ритуального обновления, наступившего с приходом к власти президента Форда, существенная часть американского общества не была убеждена в виновности Никсона. От восемнадцати до двадцати процентов американцев не считали президента Никсона виновным ни в нарушении закона, ни в поведении, позорном с точки зрения нравственности. Иными словами, эти американцы не участвовали в обобщении мнения, которое изгнало Никсона с его должности. Скорее они воспринимали «Уотергейтское дело» как затеянное врагами Никсона из соображений политической мести. Демографические сведения об этой лояльной группе не предоставляют особенной информации. Это были люди с разным уровнем образования, представители всех классов и профессий. Одним из немногих значимых структурных совпадений было то, что они, как правило, были

южанами. Однако тем, что, по всей видимости, действительно выделяло эту группу, были их политические ценности. У этих людей были жесткие и узкие представления о политической лояльности, в которых, например, вера в Бога соотносилась с преданностью американизму. У них также был глубоко личностный взгляд на политическую власть, они гораздо больше, чем другие американцы, выражали свою верность Никсону как человеку, а также его семье. Наконец, и это неудивительно, данная группа гораздо более негативно, чем прочие американцы, относилась к общественным движениям левого толка шестидесятых годов. То, что эти люди придерживались поляризованного и исключаящего видения политической солидарности, подкрепило их нежелание осуществлять обобщение специфически политических вопросов до общих нравственных проблем. Такое обобщение включало бы в себя не только критику Никсона, но и восстановление более широкого, более инклюзивного политического сообщества. Голосуя за Никсона, они поддерживали кандидата, который обещал воплотить их чувства реакции возмущения (*backlash sentiments*) бунтами шестидесятых и который в первые годы пребывания в должности выглядел склонным осуществить их желание иметь более узкое и примордиальное политическое сообщество.

Период социальной перекомпоновки, последовавший за лиминальным периодом «Уотергейта», — завершение непосредственно ритуального эпизода — вновь приводит к проблеме дихотомической сущности западной социальной теории, потому что сюда входит отношение между такими кате-

гориями, как харизма/рутинность, сакральное/профанное, обобщение/институционализация (см. «Дилемма уникальности», Глава 2). С одной стороны, ясно, что со вступлением в должность президента Форда воцарилась гораздо более обывденная атмосфера. Институциональные акторы и общественность в целом, по-видимому, вернулись на профанный уровень целей и конфликта интересов. Снова начались политические разногласия. Противоречия, связанные с экономикой инфляции, впервые за много месяцев вышли на страницы газет и, наряду с зависимостью Америки от иностранной нефти, получили преувеличенное значение в ходе выборов в конгресс осенью 1974 года.

Согласно теориям рутинизации и конкретизации (specification), или институционализации, конец ритуализации ведет за собой новую, постсимволическую фазу, где осуществляется институционализация или закрепление духа ритуала в реальной форме. Наиболее полное теоретическое изложение данного перехода представлено в трудах Нейла Смелзера (1959, 1963) и Толкотта Парсонса (Parsons & Bales, 1955: 35-132). Согласно их теории, посткризисные структуры развиваются, потому что они лучше приспособлены к тому, чтобы справляться с первоначальным источником неравновесия. Таким образом, обобщение заканчивается вследствие того, что вновь созданные структуры эффективно справляются с конкретным ролевым поведением. До известной степени такие новые и лучше приспособляющиеся институты действительно появились в ходе «Уотергейтского дела». Появились новые структуры,

позволившие политической системе сильнее отделиться, или изолировать себя, от конфликта интересов и обеспечивавшие большее продвижение к универсализму. Были разработаны правила по поводу одновременного занятия должностей на государственной службе и в частных компаниях, и эти правила применялись к назначениям президента; было установлено, что для назначения на ключевые должности в аппарате президента, такие как должность директора Бюро управления и бюджета, необходимо согласие конгресса; была создана постоянная Специальная прокуратура, и министр юстиции был обязан в течение тридцати дней после получения любого отчета конгресса о нарушении решить, нужно ли привлекать к делу прокурора; наконец, финансирование президентских предвыборных кампаний из федерального бюджета было оформлено в виде закона. Кроме того, имел место ряд институциональных нововведений, санкционированных менее формальным образом: должность руководителя администрации стала менее могущественной, доктрина привилегий исполнительной власти применялась гораздо осторожнее; по важным вопросам советовались с конгрессом.

Эмиль Дюркгейм и Макс Вебер были бы склонны поддержать эту дихотомическую картину разрешения кризиса. Вебер, конечно же, рассматривал большую часть политического взаимодействия не как культурное, а как инструментальное явление. Когда действительно случаются харизматические эпизоды, они смягчаются в ходе неизбежного процесса рутинизации, запущенного призывами к контролю со стороны преследующих собственные

интересы сотрудников вождя после его «смерти» (Weber, 1968: 246-55)¹⁰. Трактовка Дюркгейма отличается большей сложностью. С одной стороны, он считал неритуальный мир глубоко профанным, безоценочным (*nonvaluational*), политическим или экономическим, полным противоречий, и в некотором смысле даже несоциальным (Alexander, 1982: 292-306). Однако в то же время для Дюркгейма это резкое отличие явно перекрывалось теорией, предполагавшей большую преемственность, поскольку он настаивал на том, что бурление (*effervescence*), исходящее от ритуалов, продолжает распространяться на постритуальную жизнь еще какое-то время после непосредственного периода ритуального взаимодействия.

Хотя кризисная модель обобщения-конкретизации позаимствована у функционалистского анализа, понятие обобщения как ритуала взято у Дюркгейма. Представленный здесь анализ социального кризиса, таким образом, наделяет процесс символизации гораздо большей автономией, чем это делалось бы в рамках чисто функционалистского подхода. На мой взгляд, обобщением и ритуализацией не занимаются исключительно по психологическим или социально-структурным причинам – либо из-за беспокойства, либо из-за неэффективности социальных структур, – но и пото-

¹⁰ Эдвард Шилз (1975; см. Eisenstadt, 1968) трактует теорию харизмы Вебера другим, менее инструментальным образом, что гораздо лучше согласуется с выбранным мной подходом. Шилз делает превращение в обыденность следствием институционализации и говорит о сохранении ею сакрального статуса. Однако открытое использование Шилзом идей Вебера и понятия харизмы больше говорит нам о том, что Харольд Блум называл страхом влияния (*anxiety of influence*), чем о реальных теоретических истоках его труда, потому что Шилз явно больше опирается на поздние труды Парсонса и Дюркгейма, чем собственно на Вебера.

му, что имело место посягательство на моральные убеждения, находящие страстную поддержку. Процессы символизации в той же степени помогают разобраться в вопросах этого уровня, в какой они обеспечивают более действенные структуры для решения конкретных, «реальных», выводящих из равновесия, проблем. Именно поэтому ритуализация достигается не за счет простого структурного изменения, но также и за счет непрерывающегося культурного бурления. Перезаряженные антиномии культурного порядка и эмоциональная интенсивность, лежащая в их основе, продолжают порождать нравственные противоречия, а зачастую и поддерживать резко отличающиеся друг от друга культурные ориентации.

В сравнении с, скажем, последствиями дела Дрейфуса, бурление «Уотергейта» следует понимать в терминах *относительного* обретения культурной интеграции. «Уотергейт» стал считаться — что чрезвычайно важно при сравнении — не проблемой левого или правого движения, а проблемой национального масштаба, относительно которой у большинства сторон было единое мнение (см. Schudson, 1992). Все соглашались с тем, что налицо были определенные «уроки “Уотергейта”», которые стране предстояло усвоить. В период между 1974 и 1976 годом американцы постоянно рассуждали об императивах того, что стали называть «этикой после “Уотергейта”» (“Post-Watergate morality”). Люди переживали эти события как могущественную социальную силу, разрушавшую институты и репутации. «Этикой после “Уотергейта”» называли бурление, исходящее от ритуального события. Так назывались возрож-

денные ценности критической рациональности, антиавторитаризма и гражданской солидарности. Так назывались оскверненные ценности конформизма, почтения к личности, а не должности, и борьбы узких групп. На протяжении нескольких лет после завершения лиминального состояния американцы применяли эти сильно заряженные нравственные императивы к конфликтам групп и интересов и к бюрократической жизни, каждый раз требуя полного универсализма и усиленной солидарности.

Итак, для взрослого населения – с детьми, как кажется, дело обстояло несколько иначе – последствием «Уотергейта» стал не усилившийся цинизм или политическая безучастность. Совсем наоборот, ритуальное бурление усилило веру в политическую «систему», хотя порожденное ею недоверие продолжало расшатывать доверие общественности к определенным институциональным акторам и властям. Недоверие к институтам отличается от утраты легитимного характера общими системами как таковыми (Lipset & Schneider, 1983). Если нормам и ценностям, которые, как считается, регулируют политическую жизнь, доверяют, может происходить более ожесточенная борьба за обладание властью и силой (см. Barber, 1983). В этом смысле политическая демократия и политическая эффективность могут противостоять друг другу, потому что первая ведет к конфликту, а вторая зависит от порядка и контроля.

Сразу после «Уотергейтского дела» повышенная чувствительность к общему смыслу понятия долга и демократической ответственности действительно привела к усилению разногласий и

к ряду нападков на контроль со стороны властей. «Уотергейт» стал сильно заряженной метафорой в большей степени, чем когда-либо. Теперь он являлся не просто обозначением объективно имевших место событий, но нравственным стандартом, который помогал субъективно создавать эти события. Граждане государства, вдохновленные символической мощью этого дела, выискивали случаи предосудительного поведения и пытались их наказать. В результате последовал ряд скандалов: например, «Кореягейт» и «Биллигейт» на американской сцене и «Виногейт» за границей. В сущности, символическая мощь этой метафоры оказалась удивительно стойкой вплоть до сегодняшнего дня. Она задала нарративные рамки для суждений по поводу действий президента Клинтона в ходе дела «Моникагейт».

Огромный выплеск «Уотергейта» в коллективное сознание американцев в 1973 и 1974 году породил следовавшие за основным ударом потрясения в виде популистского антиавторитаризма и критической рациональности.

1. Почти сразу же вслед за церемониями перекомпоновки развернулась плотная цепочка беспрецедентных расследований конгресса. Нельсону Рокфеллеру, кандидату в вице-президенты при Форде, пришлось пройти через длинное и бурное показывавшееся по телевидению расследование относительно возможных злоупотреблений его личным богатством. Конгресс также организовал невероятно масштабные транслировавшиеся по телевидению расследования тайной, зачастую антидемократической, деятельности ЦРУ и ФБР, институтов, чья па-

триотическая власть ранее не подвергалась сомнению. Данный поток таких «малых «Уотергейтов»», как их называли, продолжался и при президенте Картере в 1976-1980 годах. Главный помощник Джимми Картера Берт Лэнс был вынужден уйти с должности после широко освещавшихся слушаний, которые поставили под сильное сомнение его финансовую и политическую честность. Каждое расследование порождало отдельный скандал; каждое из них следовало, часто вплоть до малейших деталей и слов, символической форме, установленной «Уотергейтом».

2. Дух «Уотергейта» породил целые реформаторские движения нового типа. Появилось Общество отчетов о расследованиях, новая организация, отвечавшая порыву нравственно вдохновленной критической журналистики со стороны тех журналистов, которые интериоризировали опыт «Уотергейта» и стремились экстериоризировать его модель. Лица, расследующие преступления в рамках федерального уголовного права – адвокаты и полицейские – сформировали отделы по борьбе с должностными преступлениями по всей территории Соединенных Штатов Америки. Впервые в истории Америки значительные карательные ресурсы были переброшены с преступников в их привычном понимании, зачастую принадлежащих к низшим слоям общества, на высокопоставленных должностных лиц в государственной и частной сферах. У многих вдохновленных моделью «Уотергейта» прокуроров городов и штатов и федеральных прокуроров сложилось твердое априорное убеж-

дение, что должностные лица вполне могут совершать преступления против своего народа. Выслеживая таких преступников и преследуя их в судебном порядке, прокуроры пытались поддерживать нравственную бдительность всех властей в отношении их должностных обязанностей как таковых.

3. В месяцы, следовавшие за перекомпоновкой, власти подвергались критическому рассмотрению на всех институциональных уровнях американского общества, даже на самых приземленных. Например, организация бойскаутов переписала свою конституцию с целью подчеркнуть не только лояльность и послушание, но и право на критическое оспаривание. Судей на конкурсе красоты «Чернокожая Мисс Америка» обвинили в пристрастности и предвзятости. Профессиональные сообщества пересматривали и переписывали свои этические кодексы. Официальных представителей сообществ учащихся средних школ и университетов призывали к действиям после того, как случались мелкие скандалы. Члены администраций городов и мэры «выводились на чистую воду» в каждом городе, большом и маленьком. В большей части этих противостояний конкретным вопросам политики и интересов не уделялось значительно-го внимания. На карту были поставлены сами кодексы должностных обязанностей.

Иными словами, за этими приземленными институциональными событиями на самом деле стояли усилившиеся резкие символические противоположности культуры, сложившейся после «Уотергейта». Такие его отзвуки также проявлялись

в сохранении других, менее определенно привязанных к «Уотергейту», мотивов. Например, постоянно говорилось о том, что Америка находится в состоянии морального единства. Группы людей, которых раньше исключали или преследовали, в особенности те, что ассоциировались с Коммунистической партией, были публично обелены. Ранее уже упоминалось, что учреждения, в наибольшей мере ответственные за политическую охоту на ведьм, особенно ФБР, уже получили выговор за свой антиамериканизм. Появились книги, статьи, фильмы и телесериалы о безнравственности и трагичности «Маккартизма», где подвергавшиеся преследованиям коммунисты и сочувствующие им изображались в сострадательном и интимном свете. Движение против войны через тот же процесс ретроспективного преображения стало видеться в респектабельном, даже героическом свете. Скрывавшиеся лидеры подпольных организаций «новых левых», несомненно, вдохновленные этим возрождением духа общности, перестали прятаться, веря в то, что государство, но в особенности процесс формирования мнения в умах американцев, даст им возможность оправдаться. Именно в контексте того же духа реинтеграции первый избранный после «Уотергейта» президент, Джимми Картер, предоставил полное и совершенное помилование тем, кто незаконными, но мирными способами сопротивлялся войне во Вьетнаме.

На протяжении всех этих событий яркость нечистых символов «Уотергейта» поразительным образом осталась нетронутой. В газетах по поводу процессов заговорщиков в этом деле, бывших членов кабинета министров и высокопоставленных

помощников печатались огромные заголовки, и им уделялось много внимания. Их опубликованные исповеди и признания вины стали предметом обсуждений с ярко выраженным нравственным, даже духовным компонентом. Ричарда Никсона, самое олицетворение зла, встревоженные американцы считали непрекращающимся источником опасного осквернения. Его имя и личность, оставшиеся источником символической власти, превратились в репрезентации зла (Глава 4), в формы, которые Дюркгейм называл «текучим нечистым» (“liquid impure”). Американцы пытались защитить себя от этой оскверняющей никсоновской лавы, возводя для нее преграды. Они стремились удерживать Никсона вне «приличного общества», в изоляции в Сан-Клементе, его бывшем президентском землевладении. Когда Никсон попытался купить дорогую квартиру в Нью-Йорке, жители дома проголосовали за то, чтобы запретить продажу. Когда он путешествовал по стране, за ним с поддразниваниями следовали толпы, а политики избегали его. Когда он вновь появился на телевидении, зрители присылали негодующие, гневные письма. По сути, Никсон мог избежать таких нападков, только выезжая за границу, хотя даже лидеры некоторых иностранных держав отказывались иметь с ним дело на публике. Среди американцев существовал огромный страх оказаться запятнанными Никсоном или его образом. Считалось, что такой контакт приведет к немедленному краху. Когда президент Форд помиловал Никсона через несколько месяцев после вступления в должность, медовый месяц в его отношениях с общественностью резко оборвался. Форд, запятанный

этой связью с Никсоном (какой бы короткой она ни была), вызвал отчуждение у такого огромного числа избирателей, что это стоило ему победы на последовавших президентских выборах.

Дух «Уотергейта» постепенно все же утих. Многие из тех структур и процессов, которые подстегнули кризис, вернулись, хотя и в сильно измененной форме. Никсон пришел к власти на волне реакции возмущения современностью левого толка, и после его ухода данное консервативное движение продолжило действовать. Однако теперь оно стало гораздо более антиавторитарным. Общественные движения, такие как движение за снижение налогов и движение против аборт, совместили в себе дух критики и вызова, появившийся после «Уотергейта», с узкими и часто реакционными политическими темами. Всего шесть лет спустя после окончания «Уотергейтского дела» Рональд Рейган на всех парах влетел во власть с помощью многих старых тем, связанных с реакцией возмущения, однако заметное воздействие «Уотергейта» чувствовалось и во время его пребывания в должности. Ведь если Рейган и был даже большим консерватором, чем Никсон, он был твердо настроен проявлять свою реакцию на левое движение демократическим и конвенциональным образом. Возможно, этот настрой не был его личной позицией, но его недвусмысленно вынудило к нему настроение общественности и сохранение жизненной силы потенциальных контрцентров — альтернатив президентской власти.

На сцену не только вернулись американские политические движения правого толка, но и авторитаризм «имперского президентства» возвра-

тил себе большую часть прежней силы. По мере удаления от «Уотергейта» конкретные экономические и политические проблемы становились все важнее. Разрешение кризисов за границей, инфляция, проблемы энергетики – американцы все больше и больше сосредоточивались на достижении этих ускользающих «целей». Эти цели требовали определенности и эффективности, а не обобщенной этики. Если учесть структуру американской политической системы, эти требования эффективности породили необходимость в более сильном представителе исполнительной власти. Переживания по поводу нравственности власти все больше притуплялись требованиями власти сильной и эффективной. Джимми Картер начал работу на посту президента с того, что пообещал американскому народу: «Я никогда вам не солгу». Закончил же он ее тем, что сделал сильную позицию президента основной темой своей избирательной кампании. К тому моменту, когда президентом стал Рейган, он мог открыто демонстрировать презрение к законам, запрещающим государственным служащим одновременно занимать посты в частных компаниях, переназначать на должности некоторых из наименее оскверненных фигурантов «Уотергейтского дела» и вновь окружить исполнительную власть завесой секретности и харизмы. Эти более поздние изменения не означают, что «Уотергейт» не имел эффекта. Коды, управлявшие политической властью в Америке, подверглись решительному обновлению, те коды, которые, даже находясь в латентном состоянии, продолжают влиять на реальную политическую власть. Политика в Америке попросту, и в конце

концов, вернулась к «нормальному» уровню интересов и ролей.

Дело «Иран-контрас» 1986-1987 годов выявило обе стороны развязки «Уотергейта» – нормализацию общества и политический консерватизм с одной стороны и сохраняющуюся жизненную силу норм и широкое распространение демократических условностей – с другой. Подобно Никсону и другим президентам, которые столкнулись с институциональными запретами, Рейган нарушил свои должностные обязанности, чтобы достичь целей своей консервативной внешней политики незаконными средствами. Когда демократы снова захватили контроль над конгрессом в ноябре 1986 года и консервативный настрой американского общественного мнения стал меняться, поляризующая социальная среда, которая придавала законный характер действиям Рейгана, ослабела. Именно в этом изменившемся контексте закрепился «Контрагейт» и были поставлены институциональные препятствия поддерживаемым президентом вылазкам в Центральной Америке. В разгар неистовства в средствах массовой информации и полных споров слушаний в конгрессе действия Рейгана для многих американцев превратились из сомнительной политической стратегии в злоупотребление властью и даже самоуправство. Поскольку эти нападки на власть земную вновь оказались переплетены с обновлением идеальных кодов, присвоение власти описывалось как опасное, оскверняющее отклонение от демократического дискурса гражданского общества (Глава 5). Эти события так и не достигли кризисного масштаба «Уотергейта»; мало с какими событиями в исто-

ГЛАВА 6

рии страны это происходит. Однако без «памяти о правосудии», которую обеспечил предшествующий кризис, сомнительно, чтобы действия администрации президента так быстро и легко превратились бы в целое дело. Десять лет спустя еще одному американскому президенту пришлось снова усвоить этот урок, в гораздо более неприятной форме.

Скандалы не рождаются, их создают.

САКРАЛЬНАЯ И ПРОФАННАЯ ИНФОРМАЦИОННАЯ МАШИНА

Самое старое предубеждение, которого социальная теория придерживается в отношении современной жизни, это мысль о том, что она лишена каких бы то ни было предубеждений. Современность делает людей рациональными, потому что она научна, а поскольку она столь научна, институты и процессы современного общества стали «чисто технологическими». Эта почтенная история может быть грустной или веселой, но она всегда антикультурна, так как подчеркивает крайний материализм современного мира. Но это именно такая история. Современный мир и вправду технологичен, но техника едва ли существует исключительно в материальной форме. Она являет собой религию и антирелигию, нашего бога и нашего дьявола, возвышенное и проклятое. Техника укоренена в глубочайших ресурсах и безднах нашего воображения. Мы можем проникнуть в эти глубины только с помощью инструментов культурсоциологии, которые мы развиваем в этой книге.

Постепенное проникновение компьютера в поры современной жизни усугубило то, что Макс Вебер называл рационализацией мира. Компьютер превращает любое послание, независимо от его смысла, метафизической глубины или эмоцио-

нального обаяния, в последовательность числовых битов и байтов. Эти последовательности соединяются с другими последовательностями посредством электрических импульсов. Далее эти импульсы вновь преобразуются в средства общения, используемые в человеческой жизни.

Можно ли привести лучший пример подчинения мирской деятельности безличному рациональному контролю? Можно ли привести более убедительную иллюстрацию расколдовывания мира, к которому, как предупреждал Вебер, это приведет? От ответа на этот знаменательный вопрос зависит многое, ведь дискурс в отношении смысла продвинутых технологий проводит одну из основных идеологических разделительных линий нашей эпохи. Если ответ утвердительный, то мы не только заперты внутри веберовской железной клетки, но и связаны законами обмена, которые, как утверждал Карл Маркс, постепенно превратят все человеческое в товарную форму.

Вопрос о рационализации мира влечет за собой теоретические, а не только экзистенциальные вопросы. Может ли на самом деле существовать мир чисто технической рациональности? Хотя данный вопрос может быть идеологически убедительным для критиков современного мира, я утверждаю, что теория, лежащая в основе такого предположения, неверна. Поскольку и человеческая деятельность, и ее окружения неустранимо пронизаны нерациональным, чисто технически рациональный мир невозможен. Разумеется, растущая огромная важность цифровых вычислительных машин есть эмпирический факт. Однако этот факт еще предстоит истолковать и объяснить.

Социологические описания техники как не смысловой реальности

Техника, если ее рассматривать в социальном отношении, то есть в ее экономической и научной формах, суть нечто осязаемое, допускающее наблюдение, взаимодействие и расчет объективно рациональным образом. Однако с аналитической точки зрения техника также представляет собой часть культурного порядка. Это знак, одновременно и означающее, и означаемое, от которого акторы не могут полностью отделить свое субъективное умонстроение. Специалисты в области социальных наук обычно не рассматривают технику таким более субъективным образом. В сущности, они, как правило, вообще не рассматривают ее как культурный объект. Техника выступает главным образом как материальная переменная, не как объект с сакральным статусом, а как самое обыденное из обыденного, не как знак, а как антизнак, как сущность современности, разрушившей самую возможность собственно культурного понимания.

В эпоху постмодерна Маркс приобрел печальную известность благодаря своему громогласному восхвалению техники как воплощения научной рациональности в «Манифесте Коммунистической партии». Маркс полагал, что современная промышленная техника, как предвестник прогресса, разрушает преграды первобытного и магического мышления. Маркс предсказывал, что, лишившись своей капиталистической оболочки, продвинутые технологии станут движущей силой промышленного коммунизма, который он опре-

делял как управление *вещами*, а не *людьми*¹. Несмотря на то, что Маркс отводит технике основную роль, он не считает ее формой знания, пусть даже самого рационального рода. Это материальная переменная, «производственная сила» (Marx, 1962). Как часть базиса техника представляет собой нечто, с чем акторы соотносят себя механистически. Технологии появляются, потому что законы капиталистической экономики заставляют владельцев фабрик снижать издержки. Последствия этого инкорпорирования столь же объективны. По мере того как техника заменяет человеческий труд, органический состав капитала меняется и норма прибыли падает; эта падающая норма прибыли не позволяет включиться смягчающим факторам и приводит к краху капиталистической системы.

Хотя неомарксизм и пересмотрел то определяющее отношение, которое Маркс видит между экономикой и технологиями, он продолжает придерживаться взглядов Маркса на технику как на исключительно материальный факт. Например, в труде Дитриха Рюшмейера об отношении между властью и разделением труда ни общие символические схемы, ни внутренняя траектория рационального знания не понимаются как нечто влияющее на технологический рост. «Именно неотвратимость соединения интереса и власти, — пишет Рюшмейер (1986: 117-8), — влияет даже на фундаментальные исследования и определяет перевод знания в новые продукты и в новые способы производства». Можно было бы ожидать, что современный функ-

¹ Согласно великолепной формулировке Юргена Хабермаса (1968а: 58), «Маркс приравнивает практическую сообразительность политической общественности к успешному техническому контролю».

ционализм, представляющий собой политическую и теоретическую противоположность марксизму, станет рассматривать технику совершенно иначе, но это верно лишь отчасти. Разумеется, Толкотт Парсонс (1967) критиковал Маркса за то, что тот поместил технику в базис; функционалисты осознали, что техника занимает скорее срединную позицию в социальной системе. Тем не менее они никогда не считали технику чем-то большим, чем продуктом рационального знания, и часто трактовали порождающие ее причины и ее конкретные следствия с материалистической позиции.

В книге «Наука, техника и общество в Англии семнадцатого столетия» (*Science, Technology, and Society in Seventeenth-Century England*) Роберт Мертон все же подчеркивает то, как пуританская культура стимулировала научные изобретения. Однако в контексте этого способствующего появлению изобретений климата непосредственная причина развития технологий – это экономическая выгода. «Отношение между проблемой, вызванной экономическим развитием, и техническим дерзновением ясно и определено», – заявляет Мертон (1970: 144); при этом высказывается мысль о том, что «значимость с точки зрения техники часто определено привязана к экономическим оценкам». Именно «бурное экономическое развитие» того периода привело к появлению полезных изобретений, потому что оно «представляло к решению самые настоятельные проблемы» (146). В более позднем исследовании промышленного переворота Нейла Смелзера (1959) предлагается точно такой же взгляд. Методистские ценности составляют фоновый вклад в технические но-

вовведения, но они не принимают участия в создании собственно технологий или их результатов. К нововведениям побуждают существующие задачи, а не культура, и непосредственной их причиной является экономический спрос. Результаты технологий также конкретны и материальны. Устраняя напряжение на уровне социальной системы, инновации позволяют коллективному поведению покинуть уровень обобщенного поведения (*generalized behavior*) – исполнения желаний, фантазии, утопических устремлений – и вернуться к более приземленным (*mundane*) и рациональным установкам повседневности (Smelser, 1959: 21-50).

Сам Парсонс уделял больше внимания субъективной среде техники. Признавая, что она представляет собой «продукт производственных процессов», он все же настаивает (1960: 135) на том, что в конечном итоге техника зависит от культурных ресурсов. Тем не менее он характерным образом уводит обсуждение техники от экономических вопросов к вниманию к происхождению «полезного знания» (*“usable knowledge”*). Парсонс описывает это знание как «порождение двух процессов, которые, несмотря на то, что экономические факторы играют свою роль, суть процессы явно в основном неэкономического характера, а именно научное исследование и образование» (135). Иными словами, хотя Парсонс признает, что техника в самом важном смысле является продуктом субъективного знания, а не материальной силы, признание этого факта приводит его не к анализу процессов символизации, а к изучению процессов институционализации, а именно научного исследования и образования. Исследуя эти процессы в «Аме-

риканском университете» (*American University*) (1973), Парсонс и Джеральд Платт рассматривают вклад культуры – «ценность рациональности» – как данность и уделяют основное внимание тому, как эта ценность институционализируется в социальной системе.

«Критическая теория» Франкфуртской школы, опирающаяся на идею рационализации Вебера, отличается от классической марксистской теории вниманием к отношению между техникой и сознанием. Но если Вебер (например, 1946b) рассматривал машину как воплощение дисциплины, расчета и рациональной организации, то теоретики Франкфуртской школы меняют местами причину и следствие, заявляя, что это техника создает рационализированную культуру посредством своей грубой физической и экономической силы. «Но если проследить тот путь, которым идет развитие трудового процесса от ремесла через... мануфактуру к машинной индустрии, – пишет Лукач (1971: 88), самый значительный предшественник школы, – то становится очевидной постоянно усугубляющаяся рационализация, [в то время как] трудовой процесс во все большей мере разлагается на абстрактно рациональные частичные операции»². Такая побуждаемая техникой рационализация постепенно распространяется на все социальные сферы и приводит к объективации общества и «овеществленному сознанию» (93)³. Лукач настаивает на том, что его интересует «тот принцип, который становится здесь значимым» (88. Курсив автора.)⁴,

² Перевод С. Земляного.

³ Перевод С. Земляного.

⁴ Перевод С. Земляного.

но принцип заключается в том, что техника понимается как материальная сила.

Такое движение в сторону стержневой идеологической роли техники без отказа от ее материалистического осмысления или ее экономических причин достигает высшей точки в поздних трудах Герберта Маркузе. Чтобы объяснить основания «одномерного общества», Маркузе, по сути, больше сосредоточивается на производстве технологий как таковом, чем на его капиталистической форме. Маркузе тоже полностью принимает как данность тот факт, что техника представляет собой чисто инструментальное, рациональное явление. Ее «всеохватная рациональность», пишет он (1963: xiii), «продвигает эффективность и рост». И снова проблема состоит в том, что данный «технический прогресс охватил всю систему господства и координирования» (xii)⁵. Когда происходит такое, прогресс институционализирует в обществе исключительно формальную и отвлеченную норму рациональности. Эта техническая «культура» подавляет всякую способность воображать социальные альтернативы. Как заявляет Маркузе (xvi), «технологическая рациональность становится политической рациональностью»⁶.

Новые классовые и постиндустриальные теории придают «критической теории» большее богатство оттенков и искушенность, но не преодолевают ее рокового антикультурного недостатка. Алвин Гоулднер заявляет, что ученые, инженеры и правительственные чиновники, осуществляющие экономическое планирование, обладают

⁵ Перевод А. Юдина.

⁶ Перевод А. Юдина.

рациональным мировоззрением вследствие технической сущности своей работы. Технократическая компетентность зависит от наличия высшего образования, а распространение высшего образования в конечном итоге зависит от производства, движимого технологиями. В сущности, Гоулднер не имеет ничего против технократической компетентности самой по себе; он считает ее образцом универсализма, критического отношения и рациональности. Когда он ругает фальшивую совесть технократов, он делает это, потому что технократы распространяют эту рациональность за пределы сферы своей технической компетенции: «Согласно новой идеологии, проблемы общества можно решить на основе технологий, при помощи обретенной в процессе образования технической компетентности» (1979: 24. Курсив мой. – Дж. А.). Новый класс, притворившись, что он понимает общество в целом, может покрыть налетом рациональности все общество целиком. Гоулднер также, разумеется, подчеркивает, что самое распространение технической рациональности может породить новый вид классовой борьбы и таким образом невольно стать «рациональным» ресурсом социальных изменений. Но это просто старое противоречие между технологическими силами и социальными производственными отношениями в постиндустриальном обличье. Когда Иван Селеньи и Билл Мартин (1987) критикуют теорию Гоулднера как излишне экономическую, они задевают ее теоретическую сердцевину.

Консервативные теоретики проводят похожие теоретические различия, но приходят к другим

идеологическим выводам. Дэниэл Белл (1976) в своей постиндустриальной теории также подчеркивает усиливающуюся рациональность культуры в современных обществах, культурную закономерность, которую он тоже напрямую связывает с технологическими и производственными требованиями. Чтобы производить и поддерживать продвинутые технологии, которые лежат в основе постиндустриальных экономических и политических институтов, основное место в современной жизни должны занимать научные ценности и научное образование. Следовательно, в политической и экономической сферах современных обществ здравая, рациональная и инструментальная культура стала правилом. Белл (1976) полагает, что иррациональные, постмодернистские ценности, которые создают культурные противоречия в капиталистическом обществе, развиваются только как ответ на эту технологическую сферу. Здесь старое противоречие между (технологическими) силами и отношениями предстает в новом облике. Поскольку Жак Эллюль, еще один, более консервативный, теоретик, занимавшийся «техническим обществом», создавал свои труды до начала шестидесятых годов, он считает социальные последствия техники в большей степени инструментальными и рациональными, чем Белл. Техника, движимая «поиском большей эффективности» (Ellul, 1964: 19), «проясняет, упорядочивает и рационализировывает» (5). Она существует «в области отвлеченного» (5) и не имеет отношения к культурным ценностям или к реальным потребностям человеческой жизни.

Будет уместно завершить данный раздел упоминанием о Юргене Хабермаса, ведь различие между

миром техники (определяемой в разных местах как труд, организация или система) и миром человечности (коммуникация, нормы или жизненный мир) судьбоносной линией проходит через все его труды. Хабермас (1968a: 57) определяет технику знакомым образом. Он считает ее «научно рационализированным контролем над объективированными процессами» и противопоставляет ее явлениям, связанным с «практическим вопросом о том, как люди могут и хотят жить». При возрастающем значении техники исполненная глубокого смысла организация мира вытесняется целерациональной организацией. «В той степени, в какой техника и наука проникают в социальные институты и таким образом изменяют их, — настаивает Хабермас (1968b: 81), — в такой степени разрушаются старые легитимации».

Эти старые легитимации были основаны на традиции, на «старых мифологических, религиозных и метафизических мировоззрениях», которые отвечали на «главные вопросы совместного существования людей, [например], справедливость и свобода, насилие и притеснение, счастье и вознаграждение... любовь и ненависть, спасение и проклятие» (1968b: 96). Однако когда техника завершила свою работу, эти вопросы больше нельзя задавать: «Культурно определяемое самопонимание социального жизненного мира заменяется самоовеществлением людей в категориях целерационального действия и адаптивного поведения» (105-6). В результате появляется «горизонтальное расширение подсистем целерационального действия», такое, что «традиционные структуры все больше подчиняются условиям инструментальной

или стратегической рациональности» (98). В этом специфическом смысле, утверждает Хабермас, идеология техники вытеснила все предшествовавшие идеологии. Поскольку эта новая идеология носит столь упрямо рационалистический характер, она не обнаруживает «неясной силы заблуждения» или «фантазии об исполнении желаний»; она и не «основана, как [более ранние идеологии], на причинности разъединенных символов и бессознательных мотивах». Эта новая, техническая идеология, полагает Хабермас, отказалась от всяких попыток «выразить проекцию “добродетельной жизни”».

В нижеследующем обсуждении будет показано, что такие предположения о техническом сознании неверны. Хабермас может считать их верными только потому, что он принял возможность коренной историзации сознания. Мои собственные рассуждения начинаются с совершенно противоположной трактовки. Общество не может подчиняться технической рациональности, потому что ментальные структуры человечества невозможно коренным образом историзировать; в решающих отношениях они неизменны. Люди продолжают испытывать потребность наделить мир метафизическим смыслом и пережить чувство солидарности с объектами вне себя. Конечно же, способность делать объективные и безличные расчеты, возможно, является самым явным отличительным признаком современности. Но она остается лишь одним институционализированным комплексом (Parsons, 1951) мотивов, действий и смыслов среди множества других. Отдельные личности могут в определенных ситуациях проявлять научно ра-

циональные наклонности, но даже в этих случаях их действия не являются научно рациональными сами по себе. Объективность есть культурная норма, система социальных санкций и поощрений, мотивационный импульс личности. Тем не менее она по-прежнему закреплена в глубоко иррациональных системах психологической защиты и культурных системах устойчиво примордиального типа.

Это не отменяет того факта, что производство технологий стало играть более важную роль с приходом постиндустриального общества. Замена физической энергии информацией происходит быстрее, что Маркс описывал как изменение в органическом составе капитала, и это приводит к поразительным последствиям. Переход от физического труда к умственному полностью изменил классовую структуру и типичные противоречия капиталистических и социалистических обществ. Возросшие возможности хранения информации усилили контроль бюрократии над информацией, в которой она постоянно нуждается. Но социологические подходы к технике, которые рассмотрены в данном разделе, идут гораздо дальше таких эмпирических наблюдений. Более сильная версия марксизма и «критической теории» описывает одержимое техникой общество с сознанием столь узким, что исполненные глубокого смысла заботы традиционной жизни больше не могут существовать. Более слабые версии функционалистской и постиндустриальной теории описывают технику как переменную, имеющую лишь материальный статус, а ориентации на технику – как когнитивно рациональные и обыденные. По моему мнению,

ни одна из этих позиций не является правильной. Идеи, влияющие даже на самые современные общества, не представляют собой когнитивные емкости подтвержденных фактов; они суть символы, которые продолжают формироваться глубокими эмоциональными импульсами и определяться исполненными смысла ограничениями.

Технический дискурс и спасение

Мы должны научиться видеть технику как дискурс, как знаковую систему, подверженную семиотическим ограничениям (constraints) даже в тот момент, когда она реагирует на социальные и эмоциональные потребности. Первый шаг к такому альтернативному пониманию современной техники – переосмыслить ее историческое появление в терминах метафизики. Ирония заключается в том, что Вебер до сих пор составляет наилучший пример того, как это можно сделать.

Вебер утверждал, что люди, которые создали современное индустриальное общество, создали его для того, чтобы достичь спасения. Капиталисты-пуритане практиковали то, что Вебер (1958) называл мирским аскетизмом. Ценой усердного труда и самопожертвования они создавали богатство, чтобы получить доказательство того, что их спасение предопределено Богом. В сущности, Вебер (1964) показал, что спасение было основной заботой человечества на протяжении тысячелетий. Будь то рай или нирвана, великие религии обещают людям избавление от тягот и страданий и освобождение от земных ограничений – только если люди будут смотреть на мир под определен-

ным углом и стремиться поступать определенным образом. Чтобы историзировать это понятие спасения и объяснить с помощью сравнений, Вебер разработал типологию этих посясторонних и потусторонних дорог к спасению, увязав их с разделением на аскетическое и мистическое. Дисциплинированная, исполненная самопожертвования и безличная деятельность, от которой зависел переход к современности, заявлял Вебер, могла быть осуществлена только действиями в рамках посястороннего, аскетического пути. В отличие от буддийских или индуистских праведников, пуританские святые гораздо полнее сосредоточивались на этом мире. Не позволяя себе напрямую переживать Бога и стремясь стать сосудами его духа, пуритане полагали, что они будут спасены, если станут практическими инструментами выполнения его воли. Посястороннее спасение стало культурным предшественником той безличной рациональности и объективизации, которые, по мнению Вебера (1958: 181-3), постепенно подчинили себе мир.

Хотя теория религии Вебера чрезвычайно важна, она обладает двумя существенными недостатками. Прежде всего, Вебер упрощенно понимал современный стиль спасения. Путь к спасению никогда не был столь односторонне аскетическим, как он полагает. Посясторонняя деятельность пронизана желаниями вырваться из этого мира, и точно так же аскетическое самоотречение от благодати перемежается эпизодами мистического единения с божеством (Alexander, 2000b). В некоторых нетипичных для него размышлениях в своих трудах о современности (Alexander, 1986) Вебер признавал, что индустриальное общество пронизано

но тем, что он называл «бегством от мира»; в эту категорию он включал такие явления, как склонение современных людей перед религиозным убеждением или идеологическим фанатизмом и отдушины, предоставляемые эротизмом или эстетизмом. Хотя Вебер осуждал такие виды бегства как морально безответственные, он так и не сумел встроить их в свою эмпирическую социологию современной жизни. Они представляли собой силу, которую не могла оспаривать его основанная на принципах историцизма и чрезмерно сосредоточенная на идеальных типах теория.

По правде говоря, в условиях современности попытки достичь спасения чисто аскетическими способами всегда срывались, не только в явно эскапистских формах, но и в самом повседневном мире. Например, из описания Вебера мы бы никогда не узнали, что пуритане воспринимали свои отношения с Богом в терминах близости священного супружества (Morgan, 1958); мы бы также не узнали, что всплески мистического «антиномизма»⁷ были постоянной и повторяющейся опасностью в жизни пуритан. Постпуританская традиция евангелического протестантизма, сложившаяся в Германии, Англии и Соединенных Штатах Америки в конце восемнадцатого и начале девятнадцатого столетий, отличалась значительной открытостью мистическому опыту. Одно из культурных ответвлений этой традиции, современное представление о романтической любви (Lewis, 1983), отражало непрекращающийся спрос на немедленное пре-

⁷ Религиозная доктрина, согласно которой божье милосердие избавляет христиан от необходимости следовать десяти заповедям.

ображающее спасение в самом сердце индустриальной эпохи.

Этот последний пример указывает на второй крупный недостаток теории религии Вебера, ее историцизм. Вебер считал, что забота о спасении может распространяться на мирской опыт и организовывать его только до тех пор, пока научное понимание не разрушит возможность принять божественные, потусторонние цели земного пути. Как указывалось ранее, эту ошибочную попытку рационализировать современный дискурс можно исправить, приняв более структурное понимание того, что Дюркгейм называл своей «религиозной социологией»⁸. Дюркгейм полагал, что человеческие существа продолжают делить мир на сакральное и профанное и что даже современные мужчины и женщины испытывают потребность в переживании мистических центров непосредственно через ритуальные встречи с сакральным. Итак, в контексте современности теорию спасения Вебера можно развить и удержать только через обращение к Дюркгейму. Можно подогнать теории еще плотнее друг к другу, если мы внесем в теорию Дюркгейма изменение, предложенное Роже Кайуа (1959 [1939]), который заявлял, что наряду с сакральным и профанным есть и третий термин, *рутинное* (*routine*). Хотя обыденная жизнь непричастна к ритуальному переживанию, переживания сакрального и профанного весьма сильно эмоционально заряжены. Если сакральное обеспечивает образ добра, к общности с которым стремятся акторы и которое они стараются защищать, то профанное определяет образ зла, от которого

⁸ См. прим. ред. во Введении.

людям необходимо спастись. Такое понимание позволяет нам сохранить верность веберовскому пониманию теодицеи, даже если мы перенесем его на современное состояние. «Религии» светского спасения предоставляют избавление не только от поскосторонних страданий в целом, но и от зла в частности. Иными словами, во всех религиях спасения осмысляется не только Бог и смерть, но и дьявол.

Именно в терминах таких реконструированных площадок символического дискурса здесь и будет рассматриваться техническое внедрение.

Сакральная и профанная информационная машина

Ожидания спасения были неотделимы от технологических нововведений промышленного капитализма. Важнейшие изобретения, такие как паровой двигатель, железная дорога, телеграф и телефон (Pool, 1983) приветствовались как массами, так и элитами как средства достижения светской трансцендентности. Их скорость и мощь, говорилося повсюду, разрушит земные ограничения времени, пространства и дефицита. В первые безмятежные дни своего существования эти изобретения стали сосудами для переживания экстатического облегчения, инструментами для принесения райского блаженства на землю. Техники и инженеры, которые разбирались в этих новых технологиях, возвысились до статуса светских священников. Однако в этом техническом дискурсе машина стала не только Богом, но и дьяволом. В начале девятнадцатого столетия луддиты набрасывались на прядильные машины, как если бы это были

идолы, проклятые еврейскими патриархами. Уильям Блейк порицал «мрачные сатанинские мельницы». Мэри Шелли написала роман «Франкенштейн, или Современный Прометей» об ужасающих последствиях попытки Виктора Франкенштейна создать самую «грандиозную» машину в мире. Готический жанр представлял собой восстание против Века разума и настаивал на том, что в мире по-прежнему нагнетаются мрачные силы, силы, которые часто и олицетворяла собой техника. Ирония заключалась в том, что от этих-то сил и нужно было спасти современную эпоху. Существует прямая связь между этим возрождением готики и весьма популярной киноэпопеей «Звездные войны» Джорджа Лукаса (Punchon, 1984). В сегодняшней научной фантастике техника переплетается со средневековыми готическими мотивами, зло противостоит добру и звучит обещание спасения от ограничений места и времени и даже от самой смертности.

Компьютер – новейшая и определенно одна из самых могущественных технических инноваций современной эпохи, но его символическое осмысление происходило в основном точно так же, как и в прежних случаях. Культурная структура технического дискурса твердо оформлена. С теоретической точки зрения, появление в западном обществе компьютера напоминает гораздо более громкое появление капитана Кука на Сандвичевых островах. По словам Маршалла Салинза (1981: 31), это было событие, «которому придавала значимость и эффект имевшая место система».

Хотя, разумеется, с 1944 по 1975 год делались и обыденные оценки компьютера, оценки, где о

нем рассуждали в рациональном, научном и «реалистичном» ключе, эти оценки бледнеют в сравнении с трансцендентальным и мифологическим дискурсом, исполненным риторики спасения и проклятия в отношении исполнения желаний⁹. В отчете журнала «Тайм» о первой встрече компьютера и широкой публики в 1944 году эта машина рассматривалась как сакральный и мистический объект. «Покрывало сняли» с «загадочной панели длиной в пятьдесят футов, покрытой рычагами, проводами, счетчиками, приборами и переключателями». Предположение о связи этого прибора с высшими, даже космическими силами напрашивалось само собой. «Тайм» писал, что торжественное открытие произошло «в присутствии высших офицеров флота», и пообещал читателям, что новая машина решит проблемы «на земле, а также те проблемы, что ставятся вселенной на небесах» (Т8/44). В последующие годы такой сакральный статус был развит в деталях.

Чтобы быть сакральным, некий предмет должен быть резко отделен от соприкосновения с обычным миром. В массовой литературе постоянно говорилось о том расстоянии, которое разделяет

⁹ Приведенные ниже данные — отрывки из тысяч статей, написанных о компьютере с момента его появления в 1944 году и до 1984 года. Для исследования я отобрал девяносто семь статей из десяти популярных американских журналов с массовой аудиторией: «Тайм» (Т), «Ньюсуик» (N), «Бизнес Уик» (BW), «Форчун» (F), «Сатердей Ивнинг Пост» (SEP), «Попьюлар Сайнс» (PS), «Ридерс Дайджест» (RD), «Ю.С. Ньюс энд Уорлд Репорт» (USN), «МакКоллс» (Mc) и «Эсквайр» (E). Цитируя эти источники или ссылаясь на них, я сначала указываю название журнала, затем месяц и год: например, Т8/63 означает статью в журнале «Тайм», опубликованную в августе 1963 года. Эти избранные статьи были отобраны не произвольно, а в зависимости от их ценности для интерпретационных мотивов настоящего очерка. Я хотел бы поблагодарить за помощь Дэвида Вулайна.

компьютер и несведущую публику, и сопровождающей его тайне. В другом отчете о церемонии открытия 1944 года в «Попьюлар Сайнс», ведущем журнале для техников-любителей, первый компьютер описывался как электрический мозг, гудящий «за полированными панелями», спрятанный в «кондиционированном подвале» (PS10/44). Этот образ не изменился и через двадцать лет. В 1965 году новый и намного более мощный компьютер осмыслялся точно так же, как «уединенное чудо», работающее в «кондиционированной изоляции комнаты обработки данных компании». «Тайм» следовал дискурсу сакральных технологий, используя выражения, которые невозможно было не узнать: «Компьютеры, поставленные ряд за рядом в кондиционированных комнатах, обслуживаемые бодрыми молодыми людьми в белых рубашках, мягко передвигающимися среди них, как священники, которые отправляют службу в святилище, тихо выполняют свою работу и по большей части остаются невидимыми для публики» (T4/65).

Предметы изолируются, потому что, как считается, они наделены таинственной силой. Связь между компьютером и установленными центрами харизматической власти вновь и вновь подчеркивается в массовой литературе. Время от времени проводится аналогия между компьютером и сакральными объектами на земле. «Ньюсуик», описывая церемонию открытия нового и более сложного компьютера в 1949 году, назвал его «настоящим героем» торжества и сказал, как будто речь шла об особе королевской крови, что он «устраивает прием при дворе в компьютерной лаборатории

наверху» (N11/49). Тем не менее часто появлялись и более прямые отсылки к космической мощи компьютера и даже к его сверхчеловеческому статусу. В статье о первом компьютере журнал «Попьюлар Сайнс» сообщил, что «всеобщие представления о вселенной и обо всем, что в ней есть, перевернуты из-за колонок цифр, которые напечатает этот монстр» (PS10/44). Пятнадцать лет спустя знаменитый технический специалист заявил на страницах выходившего большим тиражом литературного журнала, что «будут приведены в движение силы, чьи конечные последствия для понятий добра и зла неизмеримы» (RD3/60).

По мере того как эта машина делалась все более сложной и вызывала все больший священный трепет, люди начали открыто говорить о ее божественных силах. Новые компьютеры «отдают кесарю кесарево, рассылая ежемесячные счета, а... богу богово, подсчитывая голоса католических епископов мира» (T4/65). Была популярной шутка о том, что один ученый попытался поставить свой компьютер в тупик вопросом о том, есть ли Бог. «Компьютер немного помолчал, а затем ответил: «Теперь есть»» (N1/66). Рассчитанное на массовую аудиторию еженедельное издание описывало компьютер как нечто сверхчеловеческое — «безупречная память, невероятная скорость математических вычислений [и] полная беспристрастность суждений» — и приходило к очевидному умозаключению: «Этот полупроводниковый пророк может помочь церкви приспособиться к современным духовным потребностям» (T3/68). Лидер одной национальной церкви описывал библию как «квинтэссенцию человеческого опыта» и заявлял,

что компьютеры могут обработать даже более широкий диапазон «опыта относительно того, как людям следует себя вести». Сделанный из этого вывод подчеркнул глубоко укоренившуюся связь между компьютером и космической силой: «Когда мы хотим обратиться к божеству, мы идем к компьютеру, потому что это самое точное из имеющихся приближение к Богу» (ТЗ/68).

Если некий предмет носит сакральный характер и непроницаем для профанного мира, то сам по себе доступ к его силам становится проблемой. Священники выступают как посредники между божественным и мирским. Как заявил один ведущий специалист, хотя почитателей компьютера множество, «пока что только профессионалы понимают, как соединяются все эти элементы и к каким долгосрочным социальным, экономическим и политическим последствиям это приведет» (RD5/60). Обычно ошибочные предсказания о судьбе компьютера приписывались «непрофессионалам» (BW3/65). Снова и снова подчеркивалось, что для того, чтобы овладеть знанием компьютера, необходим невероятный объем обучения и уединение. Нужно разрабатывать сложные новые процедуры. Чтобы освоить управление новым компьютером, появившимся в 1949 году, специалисты «месяцами занимались буквально днем и ночью» (N8/49). Число людей, способных к такому суровому обучению, было жестко ограничено. Установление «связей между человеческим обществом и мозгом робота» (N9/49) требовало «новой расы ученых». «Новый вид ученых, [который] появился для обслуживания этих машин, — писал «Тайм» шестнадцать лет спустя, — превратился в торже-

ственных жрецов компьютера, сознательно обособившихся от обычных дилетантов [и] говорящих на понятном лишь посвященным языке, насчет которого многие подозревают, что это просто способ ввести в заблуждение посторонних» (Т4/65). В статье предсказывалось: «Появится маленькое, почти изолированное общество людей, хорошо взаимодействующих с продвинутым компьютером. Они вступят со своими машинами в отношения, которые недоступны среднему человеку. Те, у кого есть талант в этом деле, будут развивать его с детства и обучаться так же усердно, как танцовщица классического балета». Удивительно ли, что, рассказывая о новинках компьютерного мира десять лет спустя, «Тайм» (1/74) решил, что читателям будет интересно узнать, что в среде этой узкой группы посвященных программистов появилась новая и очень популярная компьютерная игра под названием «Жизнь»? Отождествление компьютера с Богом, а работающих с компьютером людей – со священными посредниками указывает на культурные структуры, которые не изменились и за сорок лет.

Итак, взаимодействие с космическим компьютером, обеспечивавшееся этими жрецами техники, разумеется, должно было перевернуть земную жизнь. Однако, как и предшествовавшие ему революционные технологии, компьютер олицетворял собой как сверхчеловеческое зло, так и сверхчеловеческое добро. Как подчеркивал Клод Леви-Строс (1963), культурные коды, определяющие предмет, впервые конструируются посредством наименования. В период сразу после появления компьютера предпринималось множество попыток дать имя

этой новой думающей машине, и эти попытки следовали бинарной схеме, описанной Дюркгеймом и Леви-Стросом.

В результате означющие были похожи друг на друга и являли собой длинный ряд сакральных и профанных ассоциаций, создавших плотное семантическое поле для технического дискурса. Один из наборов названий вскрывал пугающие пропорции компьютера и устрашающие последствия его деятельности. Компьютер называли «колоссальным устройством» (T8/44, N8/49), «фабрикой цифр» (PS10/44), «горой оборудования» (PS10/44), «чудовищем» (PS10/44, SEP 2/50), «дредноутом от математики» (PS10/44), «зловещим изобретением» (PS10/44), «гигантом» (N8/49), «математическим роботом» (N8/49), «чудотворным роботом» (SEP 2/50), «маньяком» (SEP 2/50) и «чудовищем Франкенштейна» (SEP 2/50). Когда в 1949 году «Тайм» (9/49) объявил о появлении нового, большего компьютера, журнал приветствовал «великие машины, прогрызающие себе путь через океан цифр, как кит, пасущийся на планктоне», и заявил, что компьютеры издают рев, подобно «улью механических насекомых».

Журналисты и технические специалисты также, напрямую противореча этим профанным наименованиям, давали имена компьютеру и его составным частям с помощью аналогий с предположительно невинным и, несомненно, обладающим сакральным статусом человеческим существом. Компьютер называли «сверхмозгом» (PS10/44) и «гигантским мозгом» (N8/49). В сочетании с аудиоустройством он превращался в «ребенка-умницу с ломающимся голосом» и в «единственный

механический мозг с нежным сердцем» (N10/49). Его «физиология» (SEP2/50) стала предметом обсуждения. Компьютеры, в дополнение к уже имевшемуся мозгу, наделялись «внутренней памятью» (T9/49), «глазами», «нервной системой» (SEP2/50), «пульсирующим сердцем» (T2/51) и «женским нравом» (SEP2/50). Было объявлено, что у них будут «потомки» (N4/50), а позднее стали говорить и о «семьях» и «поколениях» (T4/65). Наконец, рассуждали и о развитии. «Тайм» объявил (T4/65), что, «едва выйдя из подросткового возраста», компьютер вот-вот вступит во «внушительную зрелость». Однако это может произойти невротическим образом, потому что создатели превратили его в избалованного и почти что обожаемого ребенка»¹⁰.

Период лихорадочного поиска имен быстро сошел на нет, но те внушающие священный трепет силы добра и зла, символами которых выступали эти имена, до сих пор сражаются в смертельной битве. Риторика спасения преодолевает этот дуализм в одном направлении, риторика апокалипсиса – в другом. С точки зрения структуры, оба эти движения могут рассматриваться как преодолевающие бинарную оппозицию за счет представления третьего термина. Но на карту здесь поставлены и более основательные эмоциональные и метафизические проблемы. Дискурс компьютера стал эсхатологическим, поскольку считалось, что компьютер затрагивает вопросы жизни и смерти.

¹⁰ Многие из этих антропоморфных описаний, появившихся в «харизматический» период существования компьютера, с тех пор стали обычным делом в технической литературе, например, такие термины, как «память» и «поколения».

Поначалу спасение определялось в узких математических рамках. Новый компьютер должен был «в мгновение ока» (T9/49) решить проблемы, над которыми «люди бились годами» (PS10/44). Уже к пятидесятым годам спасение стали понимать гораздо более широко. «Да придет революция!» – гласил заголовок к статье об этих новых предсказаниях (T11/50). В ней описывался широкий и визионерский идеал прогресса: «Думающие машины принесут с собой более здоровую, более счастливую цивилизацию, чем те, что были известны когда-либо ранее» (SEP2/50). Теперь люди смогут «решить свои проблемы безболезненным электронным образом» (N7/54). Например, самолеты смогут достичь пункта назначения «без малейшей помощи пилота» (PS1/55).

К 1960 году социальный дискурс в отношении компьютера стал по-настоящему хилиастическим. «Наступает новый век в человеческих отношениях», объявил один из главных экспертов (RD3/60). Как и в любых высказываниях эсхатологического характера, точное время наступления обещанного спасения неясно. Оно еще не произошло, но уже началось. Оно случится через пять или десять лет, его воздействие скоро начнет ощущаться, превращение неизбежно. Когда бы оно ни случилось, результат известен наверняка. «Социальные последствия достигнут невероятных масштабов» (RD3/60). «Преодолев последнее огромное препятствие расстояния», компьютер окажет столь же огромное воздействие и на мир природы (RD3/60). Большая часть человеческого труда будет упразднена, и люди наконец обретут «свободу заниматься совершенно новыми задачами, боль-

шая часть которых будет направлена на самосовершенствование, на создание красоты и на понимание друг друга» (Mc5/65)¹¹.

Эти убеждения еще более решительно подкреплялись в конце шестидесятых и начале семидесятых годов. Новые компьютеры обладали такой «потрясающей силой» (RD5/71), что могли «создать гармонию из хаоса», как, согласно Книге Бытия, это сделал Бог (BW7/71). То, что «наступает век компьютеров», было совершенно ясно. Одним из признаков этого тысячелетнего царства будет то, что «обычный причинно-следственный ход рассуждений заменится новым пониманием» (RD5/71). Невозможно отрицать, что это было то, из чего «делаются мечты» (USN6/67). Компьютерам предстояло изменить все естественные силы. Они должны были вылечить болезни и гарантировать долгую жизнь. Они должны были дать всем учащимся возможность легкого обучения, а лучшим учащимся – возможность совершенного обучения. Им предстояло породить мировое сообщество и покончить с войной. Они должны были уничтожить социальное расслоение и позволить воцариться равенству. Они должны были сделать правительства ответственными и эффективными, предпринимательскую деятельность – продуктивной и прибыльной, труд – творческим, а отдых – приносящим бесконечное удовлетворение.

Что касается конца света, то тут тоже было о чем поговорить. Машины всегда олицетворяли не

¹¹ В техническом дискурсе всегда описывалось превращение, которое устранил человеческий труд и откроет путь человеческому совершенствованию, любви и взаимопониманию; обильные свидетельства тому предоставляют красноречивые описания коммунизма у Маркса.

только трансцендентальные надежды, но и страх и ненависть, порожденные индустриальным обществом. «Тайм», размышляя о новой технологической машине, однажды в истинно готической манере высказался об этой глубокой двойственности. С одной точки зрения, компьютеры являют «чистое, безмятежное достоинство». Однако это впечатление обманчиво, потому что «за ним прячется кошмар пульсирующей, содрогающейся, искрящейся сложности» (9/49).

Если взаимодействие с сакральной стороной компьютера есть средство спасения, то его профанная сторона грозит уничтожением. Это нечто, от чего люди должны быть спасены. Прежде всего, компьютер создает страх деградации. «Люди напуганы» (N8/68), потому что у компьютера есть власть «запятнать или принизить человека» (RD3/60). Люди испытывают «гнев и беспомощное разочарование» (N9/69). Компьютер унижает, потому что он объективирует; это второй огромный страх. Он приведет к тому, что «людей заменят механические существа» (T11/50). К учащимся будут «относиться как к безличным машинам» (RD1/71). Компьютеры неотделимы от «обряда порабощения» (USN11/67). Именно потому, что компьютеры воспринимаются как овеществляющие людей, они представляют собой реальную опасность. В 1975 году один популярный писатель сказал о своем персональном компьютере, что это – «жужжащая штучка, готовая меня испортить» (RD11/75). Как правило, опасность все же заключается не в членовредительстве, а в манипулировании. При помощи компьютеров «рынки можно научно оснастить... настолько эффектив-

но, что на этом фоне диктаторы лишь смущенно покраснеют» (SEP2/50). Интеллект компьютеров может превратить их в «инструменты массовой диверсии» (RD3/60). Они могут «довести нас до наивысшего ужаса – цепей из пластиковых лент» (N8/66).

Наконец, остается вопрос катастрофы, окончательного приговора земному технологическому безумию, который предсказывают с 1944 года и до сих пор. Компьютеры – «[чудовища] Франкенштейна, которые могут... разрушить самые основания нашего общества» (T11/50). Они могут привести к «беспорядкам, [которые могут] выйти из-под контроля» (RD4/60). «Назревает буря» (BW1/68). Существуют «кошмарные истории» об «исчезнувшем свете» (BW7/71). «Так как компьютеры не могут предусмотреть возможность ошибки», «им недоступно христианское понятие искупления» (N8/66). Компьютер превратился в антихриста.

Мы проследили историю компьютера до 1975 года, до момента появления персонального компьютера, самое имя которого говорит о том, что битва между человеческим и античеловеческим продолжила подпитывать дискурс, окружавший рождение компьютера. В последовавшие десятилетия обсуждений важную роль продолжали играть утопические и антиутопические мотивы (например, Turkle, 1984: 165-96). Однако темы разочарования и «реализма» также стали звучать чаще. Тем не менее даже после того как новости о компьютерах перешли с обложки «Тайм» в рекламные объявления на страницах спортивных новостей ежедневных газет, на бурлящую поверх-

ность культурной жизни вышли эсхатологические размышления об Интернет-революции и о новом электронном мире.

Заключение

Вернемся к трактовкам техники в рамках социальной науки, приведенным в данном очерке. Теперь ясно, что это вовсе не эмпирические описания, основанные на объективных наблюдениях и истолкованиях, но просто еще одна версия собственно технократического дискурса. Апокалипсическое направление этого дискурса страшится деградации, объективации, порабощения и манипулирования. Не правда ли, «критическая теория» всего лишь перевела такую оценку в эмпирический язык социальной науки? То же верно и в отношении тех исследований в области социальной теории, в которых оценки техники принимают более благоприятную форму: они представляют перевод дискурса спасения в термины социальной теории¹².

¹² Хотя я изучил несколько нейтральных описаний техники, в сущности, я провел не слишком много времени за рассмотрением по-настоящему доброжелательных описаний. Маркс подходит под эту категорию, и его описание допускает двойное истолкование. Более современный и ярко выраженный пример перевода дискурса спасения в социальную теорию представляет собой исследование Шерри Тёркл (1984), которое в свое время много обсуждали. Ее описание, представленное как объективные данные, полученные от информантов, заставляет затанцевать дух при взгляде на неотвратимо надвигающиеся перспективы. «Техника ускоряет перемены не только в том, что мы делаем, но и в том, как мы думаем. Она меняет восприятие людьми самих себя, других и их отношений с миром. Новая машина, представляющая собой нечто большее, чем мигающие цифры, в отличие от будильника, телескопа или поезда, есть машина, которая «думает». Она бросает вызов нашим представлениям не только о времени и пространстве, но и об уме» (13). «Для большого числа взрослых взаимодействие с компьютером открывает давно закрытые вопросы. Оно может пробудить их

На карту поставлено больше, чем правильность или неточность социологических заявлений. То, что гипотеза рационализации неверна, не превращает технику в доброе начало. Огромная опасность, которую техника представляет для современной жизни, состоит не в уплощении человеческого сознания и не в его порабощении экономической или политической реальностью. Наоборот, опасность реальна именно потому, что техника закреплена в фантазиях о спасении и конце света. Только осознав вездесущее формирующее влияние дискурса на техническое сознание, мы можем надеяться обрести контроль над техникой в ее материальной форме. Вторая мировая война завершилась 10 августа 1945 года капитуляцией Японии, произошедшей вскоре после сброса американцами ядерных бомб на Хиросиму и Нагасаки. На следующий же день в лондонской газете «Таймс» появилась статья Нильса Бора, где излагался пророческий взгляд на то, как могут осуществляться попытки контролировать бомбу. Хотя Бор отмечает апокалипсическую ноту в восприятии общественностью этого ужасного технологического достижения, он предупреждает читателей, что прежде всего необходимо отстраниться от этой фантазии, если мы намерены попытаться установить над ней рациональный контроль. «Мрачная реальность, которая являет себя миру в наши дни, в умах многих людей, несомненно, оживит ужасные перспективы, предсказанные в научной фантастике. При

пересмотреть свои представления о себе и обеспечить им особый угол зрения на большие и приводящие в замешательство философские проблемы» (165).

«Последствия разрушительны. Они заставляют задуматься о том, как мы думаем о самих себе» (308).

ГЛАВА 7

всем восхищении таким воображением, самым важным все же остается осознание контраста между этими фантазиями и фактической ситуацией, с которой мы столкнулись» (1985 [1945]: 264).

МОДЕРН, АНТИ–, ПОСТ– И НЕО–: КАК ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ ОБЪЯСНЯЮТ «НАШЕ ВРЕМЯ»¹

Карлу Марксу принадлежит знаменитое высказывание о том, что философы лишь различным образом объясняли мир, наша же задача состоит в том, чтобы изменить его. С герменевтической, культурной точки зрения, которую я развиваю в настоящей книге, объяснение и изменение мира просто невозможно так просто отделить друг от друга. Если мир как таковой основан на коллективных интерпретациях, то его изменение всегда в значительной степени подразумевает изменение и этих интерпретаций.

Кроме того, в переосмыслении нуждается и сама интеллектуальная интерпретация. С точки зрения Маркса и прочих представителей эпохи модерна, задача интеллектуалов заключалась в рациональной реконструкции. Даже самые широкие теории истории воспринимались как фактические, либо описательные, либо объяснительные. Однако с позиции культурсоциологии, то, что интеллектуалы делают на самом деле, сильно отличается от такой

¹ Выбор русского перевода заглавия данной работы является непростой задачей из-за того, что содержания понятийных пар «модерн»/«современное» и “modern”/“contemporary” в русском и английском языках не совпадают. Александер использует игру слов, располагая термины «анти-», «пост-» и «нео-», которые привычно понимать как предикаты к термину «модерн», в качестве рядоположенных ему. Четыре понятия, образующие заглавие, представляют собой объекты описания четырех типов теоретизирования: теории модернизации, антимодернизации, постмодерна и неомодернизма. — *Примеч. ред.*

реконструкции. По-настоящему крупные и влиятельные мыслители – это пророки и священники. Их способность к критике, объяснению, историческому чутью и даже к описанию собственного времени проистекает из глубин их приверженности этике и чувствам, которые формируют упрощенные бинарные структуры и нарративы, подобные художественным, и из них же возникают. Сюда входят «прыжки веры»² и прыжки от веры к сомнению и обратно. Интеллектуалы делят мир на сакральное и профанное и плетут истории об отношениях между ними. Не так интересно изучать эти сплетения с точки зрения фактического смысла, как деконструировать их символический смысл культурсоциологическим образом.

Где-то в середине семидесятых годов на ежегодном собрании Американской социологической ассоциации возник крупный спор по поводу теории модернизации, которая подытожила десятилетие социальных и интеллектуальных изменений. Выступали два докладчика, Алекс Инкелес и Иммануил Валлерстайн. Инкелес сообщил, что его исследование «человека модерна» (“modern man”) (Inkeles & Smith, 1974) показало, что изменения личности в сторону автономии и ориентации на достижения являются решающими и предсказуемыми последствиями социальной модернизации, которая в основном касается индустриализации общества. Инкелес получил одобрительную реакцию от многих старших слушателей и скептическую от слушателей молодых. Ответ Инкелесу

² Акт принятия чего-либо как истины в условиях отсутствия осязаемых доказательств, минующий фазу критического размышления и основанный лишь на убежденности, например, убежденности религиозного характера. – *Примеч. пер.*

Валлерстайна больше понравился молодой аудитории. «Мы живем не в модернизирующемся мире, а в мире капиталистическом», – заявил Валлерстайн (1979: 133) и добавил, что «этот мир приводит в движение не жажда достижений, а потребность в прибыли». Когда он перешел к изложению «программы интеллектуальной работы для тех, кто стремится понять *системный переход мира от капитализма к социализму, в процессе которого мы сейчас находимся*» (135, курсив автора), он буквально поднял на ноги молодых слушателей³.

Пятнадцать лет спустя выпуск журнала *American Sociological Review* открыла статья под названием «Теория перехода к рынку: от перераспределения к рынкам в условиях государственного социализма». Переход, о котором говорится в настоящей главе, сильно отличается от перехода, о котором рассуждал Валлерстайн. В статье, написанной Виктором Ни, некогда склонным к маоизму, а теперь сторонником теории рационального выбора и специалистом по бурно развивающейся рыночной экономике Китая, утверждалось, что

³ Насколько я помню это событие, а это совершенно точно было событием, все слушатели довольно сильно взволновались. Один ведущий специалист левого толка по социологии развития вставил саркастическое замечание о том, что теория модернизации на самом деле породила всемирную бедность, и язвительно предложил Инкелесу попробовать навязать свою поношенную теорию модернизации кому-нибудь другому. Тут из различных частей зала раздались выкрики, и пришлось применить физическую силу, чтобы не дать этому выдающемуся социологу подчеркнуть свою теоретическую позицию решительно неинтеллектуальным образом. Статья, из которой взяты цитаты, написанная Валлерстайном и опубликованная в сборнике в 1979 году, явно опиралась на доклад для Американской социологической ассоциации, который упоминался выше, хотя мои отсылки к этому докладу приводятся по памяти. Эдвард Тириакиан (1991) помещает статью Валлерстайна в похожую историческую перспективу и приводит анализ судьбы теории модернизации, который имеет значительное сходство с анализом, приводящимся в данном очерке.

единственной надеждой организованного социализма является капитализм. По сути, Ни описывал социализм точно так же, как Маркс описывал капитализм, и его предсказания о будущем были зеркальным отражением предсказаний Маркса. Государственный социализм, писал он, есть архаичный, устаревший способ производства, способ, чьи внутренние противоречия в итоге приводят к капитализму. Применяя анализ классово-борьбы Маркса к производственной системе, которая, как полагал Маркс, покончит с такой борьбой раз и навсегда, Ни заявлял, что именно государственный социализм, а не капитализм, «забирает излишки у непосредственных производителей и порождает и упорядочивает социальное неравенство путем перемещения этих излишков» (1989: 665). Присвоение излишков – эксплуатацию – можно преодолеть, только если рабочим дадут возможность владеть своей рабочей силой и продавать ее. Только при наличии рынков, настаивает Ни, рабочие могут получить власть «удерживать свой продукт» и защищать свою «рабочую силу» (666). Такое движение от одного способа производства к другому должно перераспределить власть в пользу ранее притесняемого класса. «Переход от перераспределения к рынкам, – заключает он, – включает передачу власти, благоприятствующую непосредственным производителям» (666).

Новый «переход»

В противопоставлении этих формулировок возможности, социализма и капитализма заключается целая история. Они описывают не только сопер-

начающие теоретические позиции, но и глубокие изменения в исторической восприимчивости. Полагаю, нам необходимо понять и те и другие, если мы хотим как следует разобраться как в современной истории, так и в современной теории.

Специалисты в области социальных наук и историки давно рассуждают о «переходе». Историческая фаза, социальная борьба, нравственная перемена к лучшему или к худшему – этот термин, разумеется, относился к движению от феодализма к капитализму. В понимании марксистов этот переход положил начало построенной на неравенстве и противоречивой системе, породившей свою противоположность, социализм и равенство. В понимании либералов переход представлял собой столь же важную трансформацию традиционного общества, но также создал ряд исторических альтернатив – демократию, капитализм, договорные отношения и гражданское общество, – не имевших наготове этических или социальных контрфактических вариантов вроде социализма. К концу восьмидесятих годов впервые в истории социальных наук «переход» стал обозначать нечто, чего не могли предвидеть ни та ни другая из этих более ранних трактовок. Теперь это был переход от коммунизма к капитализму, что до сих пор звучит как оксюморон для наших дисциплинированных ушей. В этом новом переходе сохраняется ощущение преобразования всемирно-исторического значения, но прямая линия истории, кажется, поворачивает вспять.

В недавнем прошлом мы наблюдали одно из самых впечатляющих социальных изменений в мировой истории, близких нам в пространственном

и временном отношении. Более современное значение перехода, возможно, не затмило прежнее значение полностью, однако не приходится сомневаться, что оно уже снизило его важность и еще долго будет вызывать сильный интеллектуальный интерес.

Эта вторая великая трансформация, если воспользоваться знаменитой фразой Карла Полаanyi (1957), привела к неожиданному, и для многих неприятному, сближению двух систем как в истории, так и в социологической мысли. Даже записные интеллектуалы не могут игнорировать тот факт, что на наших глазах умирает важнейшая альтернатива – не только для социологической мысли, но и для самого общества⁴. Маловероятно, чтобы в обозримом будущем граждане или элиты пытались организовывать свои важнейшие системы распределения нерыночным образом⁵.

⁴ Невозможность игнорировать изменения замечательно сформулирована в *cri de coeur* (воле души (фр.) – Примеч. пер.), который выпустил Шоджи Исидзука, один из ведущих специалистов по Лукачу и представителей «критической теории»:

«Вся история Социального Просвещения, столь великая в воплощении идеи равенства, а также столь трагическая в отношении усиления диктатуры, закончена. ... Кризис гуманитарного знания, [который за этим последовал], можно описать как кризис осознания. Ориентированная на прогресс историческая точка зрения совершенно исчезла, потому что историческое движение теперь осуществляется в сторону от социализма к капитализму. Кризис также находит свое выражение во всем упадке ориентированной на стадии исторической теории в целом». (Isidzuka, 1994).

См. Hobsbawm (1991): «Все это теперь закончилось. ... Мы наблюдаем не кризис какого-либо типа движения, режима или экономики, но его конец. Те из нас, кто полагал, что Октябрьская революция была воротами в будущее мировой истории, оказались неправы». Или Bobbio (1991: 3): «Великая политическая утопия, по-видимому, бесповоротно... полностью превратилась в свою прямую противоположность».

⁵ «Нам теперь следует прийти к выводу, что будущее социализма, если оно у него есть, может находиться только в рамках капитализма», – пишет Стивен Люкс (1990: 574) в попытке осмыслить новые переходы. Для ознакомления с умным, местами

В свою очередь, еще менее вероятно, чтобы специалисты в области социальных наук стали рассматривать антирыночные «социалистические общества» как контрфактические альтернативы, посредством которых можно объяснить те общества, к которым принадлежат сами эти специалисты. Маловероятно, чтобы они объясняли экономическое расслоение, неявно сравнивая его с эгалитарным распределением, порожденным наличием государственной, а не частной собственности, с «возможным миром» (Hawthorn, 1991), который, по-видимому, неизбежно предполагает, что экономическое неравенство порождается существованием частной собственности как таковой. Возможно, маловероятно и то, чтобы специалисты в области социальных наук объясняли статусную стратификацию, рассуждая о контрфактическом стремлении к уважению со стороны коллектива в мире, который избежал развращающего влияния индивидуализма, понятого на буржуазный, а не на социалистический манер. Сходным образом, станет намного сложнее говорить о пустоте формальной демократии или объяснять ее ограничения, просто указывая на существование господствующего экономического класса, ведь и эти объяснения требуют контрфактических примеров традиционного «социалистического» толка. Словом, будет совсем не так легко объяснять современные социальные проблемы, указывая на капиталистическую сущность обществ, в которых существуют эти проблемы.

исполненным муки и познавательным спором об идеологических и эмпирических последствиях этих событий внутри левого движения см. обсуждение, часть которого составляет очерк Люкса: Goldfarb (1990), Katznelson (1990), Heilbroner (1990), и Camreanu (1990). См. также важный и познавательный сборник *After the Fall* (Blackburn, 1991a).

В данном очерке я не предлагаю возвращения к теории «конвергенции» или к теориям модернизации общества как таковым, как это делают некоторые получившие второе дыхание сторонники прежней традиции (Inkeles, 1991; Lipset, 1990). Однако я полагаю, что современной социальной теории нужно быть более чуткой к видимому повторному сближению мировых режимов и к тому, что мы, следовательно, должны попытаться построить некое общее ощущение универсальных и повсеместно разделяемых элементов развития в критическую, свободную от догм, рефлексивную теорию социальных изменений. В сущности, в заключительной части настоящего очерка я покажу, что растущее число весьма разнообразных современных специалистов по социальной теории, от литературных радикалов и специалистов по теории рационального выбора до посткоммунистов, в действительности занято разработкой нового языка конвергенции. Я обращаюсь к сложному вопросу, столь язвительно сформулированному Клаусом Мюллером (1992): сумеет ли это формирующееся обсуждение избежать относительно примитивной и обобщающей формы, стершей все сложные особенности ранних обществ, равно как и своеобразие нашего.

Несмотря на то, что теория неомодернизма (neomodern theory), как я ее буду называть, приняла новую и более сложную форму, она остается настолько же мифом, насколько и наукой (Barbour, 1974), настолько же нарративом, насколько и объяснением (Entrikin, 1991). Даже если считать, что такая более широкая и усложненная теория социального развития сейчас исторически убедитель-

на, а я считаю именно так, это не отменяет того факта, что всякая общая теория социальных изменений укоренена не только в процессе познания, но и в экзистенции – что у нее есть излишек смысла, как весьма многозначительно сказал Поль Рикёр (1977). В конце концов, современность (*modernity*) всегда была весьма относительным понятием (Bourricaud, 1987; Habermas, 1981; Россок, 1987). Термин появился в пятом столетии, когда недавно принявшие христианство римляне захотели отделить свою религиозность от двух видов варваров, античных язычников и не обратившихся в христианство иудеев. В Средние века современность вновь изобрели в качестве термина, подразумевающего культурность и ученость, что позволило современным интеллектуалам ретроспективно соотносить себя с классическим образованием собственно греческих и римских язычников. В век Просвещения современность стали отождествлять с рациональностью, наукой и идущим вперед прогрессом, что было семантически произвольным соотношением, которое, по-видимому, благополучно сохраняется до сегодняшнего дня. Разве можно усомниться в том, что рано или поздно этот второй «век равновесия» (Burn, 1974), в который мы так непреднамеренно, но удачно соскользнули, сменится новой эпохой? Появятся новые противоречия и конкурирующие спектры возможностей в рамках мировой истории, и маловероятно, что их будут рассматривать в терминах становящейся теоретической схемы неомодернизации.

Именно это ощущение нестабильности, неизбежной переходности мира вводит в социальную теорию миф. Хотя мы и понятия не имеем, какие

исторические возможности откроются перед нами, каждая теория социальных изменений должна теоретически осмыслить не только прошлое, но и настоящее и будущее. Это можно сделать лишь нормативным и экспрессивным образом в отношении не только того, о чем нам известно, но и в отношении того, во что мы верим, на что надеемся и чего опасаемся. Каждому историческому периоду необходим нарратив, который определяет его прошлое в терминах настоящего и говорит о будущем, которое основополагающим образом отличается от современного времени и обычно обещает быть «даже лучше» него. Вот почему в теоретическом осмыслении социальных изменений всегда присутствует не просто эпистемология, но и эсхатология.

Я перехожу к рассмотрению ранней теории модернизации, ее современной перестройки и серьезных интеллектуальных альтернатив этой теории, появившихся в промежуточный период. На протяжении всего исследования я подчеркиваю, что эти теоретические достижения имеют отношение к истории общества и культуры, потому что только так мы можем понять социальную теорию не только как науку, но и как идеологию в том смысле, который стал знаменитым благодаря Клиффорду Гирцу (1973 [1964]). Если мы не признаем взаимопроникновение науки и идеологии в социальную теорию, ни один из этих элементов нельзя будет разумно оценить или прояснить. Опираясь на эту структуру, я выделяю четыре характерных теоретико-идеологических периода в послевоенной социологической мысли: теория модернизации и романтический либерализм; теория антимодернизации и героический радикализм; теория пост-

модерна и комическое отстранение и становящаяся фаза неомодернизации, или теория повторной конвергенции (*reconvergence theory*), которая, по-видимому, сочетает нарративные формы каждого из своих предшественников на послевоенной сцене.

Хотя я уделяю внимание генеалогическому аспекту и определяю исторические истоки каждой стадии послевоенной теории археологическим образом, все же жизненно важно помнить о том, что все теоретические остатки рассматриваемых мною фаз сохраняют свою жизненную силу и сегодня. Иными словами, мое археологическое исследование есть изучение не только прошлого, но и настоящего. Поскольку настоящее является историей, наличие родословной поможет нам понять тот слой теоретических отложений, в котором мы живем.

Модернизация: код, нарратив и объяснение

Собственно теория «модернизации», которая опирается на многовековую традицию эволюционных и просвещенческих теорий социальных изменений, появилась с публикацией книги Марион Леви о структуре китайской семьи (1949) и сошла на нет где-то в середине шестидесятых годов, во время одной из тех чрезвычайно распаленных «весен священнных», с их студенческими волнениями, антивоенными движениями и обратившимися к гуманизму социалистическими движениями, за которыми последовали длинные жаркие летние дни расовых беспорядков и движений за права чернокожих граждан в Соединенных Штатах Америки. Теорию модернизации можно и, несо-

мненно, следует оценивать как научную теорию в постпозитивистском, научном (*wissenschaftliche*) смысле⁶. В качестве попытки объяснения модель модернизации отличалась следующими идеальнотипическими чертами⁷:

1. Общества воспринимались как согласованные организованные (*coherently organized*) системы со связанными тесной взаимозависимостью подсистемами.
2. Историческое развитие делилось на два типа социальных систем, традиционную и современную, и считалось, что такой статус системы определяет характер ее социальных подсистем предопределенным образом.
3. Современное определялось через отсылку к социальной организации и культуре именно западных обществ, которые типологически концептуализировались как индивидуалистические, демократические, капиталистические,

⁶ Под термином «научный» я не подразумеваю принципы эмпиризма. Однако я все же имею в виду свойства теории приписывания на объяснение и постулаты, которые необходимо оценить в их собственных терминах. Эти объяснения и постулаты могут быть интерпретативными и культурными, а также могут избегать нарративной или статистической причинности и даже естественнонаучной формы. Под термином «вненаучный» я подразумеваю мифическую или идеологическую функцию теории.

⁷ Здесь я опираюсь на широкий диапазон исследований, которые были опубликованы в пятидесятые годы и в начале шестидесятых такими авторами, как Дэниэл Лёрнер, Марион Леви, Алекс Инкелес, Толкотт Парсонс, Дэвид Алтер, Роберт Белла, Ш.Н. Эйзенштадт, Уолт Ростоу и Кларк Керр. Ни один из этих ученых не принимал каждый из этих принципов именно в такой форме, а некоторые из них, как будет показано, значительно их «усложнили». Тем не менее данные положения можно принять как формирующие общий знаменатель, на котором основывалась огромная часть объяснительной структуры традиции. Для ознакомления с превосходным обзором этой традиции, более подробным, но в основных отношениях согласующимся с подходом, избранным в данном очерке, см. Sztompka (1993: 129-36).

научные, светские и стабильные и как отделяющие работу от дома гендерно-специфическим образом.

3. В качестве исторического процесса модернизация, как считалось, подразумевает нереволуционные, постепенные изменения.
4. Историческое эволюционное движение к современности – модернизация – рассматривалось как имеющее хорошие шансы на успех, что подразумевало, что у традиционных обществ будут ресурсы для того, что Толкотт Парсонс (1966) называл общим процессом адаптивного «улучшения», включая экономический взлет к индустриализации, демократизацию через механизмы закона, а также секуляризацию и науку, достигаемые благодаря образованию.

В этих идеях наличествовали важные верные детали, которые были сформулированы мыслителями, способными к значительным историческим и социологическим озарениям. Например, одно верное наблюдение заключается в догадке, что к демократии, рынкам и универсализации культуры социальные структуры подталкивают не только идеалистические, но и функциональные потребности, и что в любой подсистеме сдвиги по направлению к «современности» оказывают существенное давление на прочие подсистемы, побуждая их реагировать комплементарным образом⁸. Такая

⁸ Возможно, самая изощренная формулировка этого верного наблюдения предложена Нейлом Смелзером (например, 1968), описавшим в последние дни теории модернизации, как модернизация порождала опережения и отставания среди подсистем; по примеру Троцкого Смелзер называл этот процесс неравномерным и комбинированным развитием. Как и почти все важные молодые теоретики того периода, Смелзер постепенно отказался от модели модернизации, в его случае в пользу модели «процесса» (Smelser, 1991), которая не выделяла каких-либо

трактовка позволила наиболее искушенным среди сторонников этой теории пророчески предсказать, что общества, основанные на государственном социализме, постепенно придут к нестабильности, и это позволило данным ученым избежать конфуза «разумное-есть-действительное», с которым пришлось столкнуться теоретикам более левого толка. Так, Парсонс (1971: 127) задолго до *перестройки* настаивал на том, «что процессы демократической революции в Советском Союзе еще не достигли точки равновесия, а дальнейшее развитие вполне может пойти в основных чертах по пути образования одного из западных типов демократического государства, с ответственностью перед электоратом, а не перед самоназначенной партией»⁹. Возможно, следует также подчеркнуть, что, какими бы недостатками они ни обладали, сторонники теории модернизации не были ограниченными людьми. Несмотря на склонность к идеологизации, самые значительные из них редко путали функциональную взаимозависимость с исторической неизбежностью. Например, в теории Парсонса (1964: 466, 474) подчеркивалось, что, по сути, возможность исторического выбора открывается за счет системных потребностей.

«Сквозь толщу столь масштабных идеологических противостояний [между капитализмом и коммунизмом] пробивается важный элемент весьма широкого консенсуса на уровне ценностей, сосредоточенный в комплексе, который мы часто называем “модернизацией”... Очевидно, что ре-

особенных характеристик эпохи и позволяла подсистемам взаимодействовать совершенно свободно.

⁹ Перевод Л.А. Седова и А.Д. Ковалева.

шительная победа той или другой стороны – не единственный возможный выбор. У нас есть и другая альтернатива, а именно постепенная интеграция обеих сторон – равно как и тех, кто не решил, на чьей он стороне, – в более широкую систему порядка»¹⁰.

Тем не менее, несмотря на эти важные догадки, позднейшая *социальная* мысль не ошиблась в своем историческом суждении, оценив теорию модернизации как неудачную объяснительную схему. Ни незападные, ни предшествовавшие эпохе современности общества нельзя осмыслить как внутренне однородные (см. Mann, 1986). Их подсистемы соединены менее жестким образом (например, Alexander & Colomy, 1990; Meyer & Rowan, 1977), а их культурные коды более независимы (например, Hall, 1985). Не существует также дихотомического исторического развития, которое могло бы оправдать единое представление о традиционном или о современном, как ясно следует из подробных исследований «цивилизаций осевого времени» Шмуэля Эйзенштадта (например, 1964). Даже понятие «западного общества», основанное на пространственной и исторической преемственности, недостаточно отражает исторические особенности и национальное разнообразие. Более того, социальные системы вовсе не так внутренне однородны, как считалось; точно так же нет бе-

¹⁰ Выражаю мою признательность Клаусу Мюллеру (1992: 118) за напоминание об этом отрывке. Мюллер отмечает острое чувство реальности, демонстрируемое в «удивительных гипотезах» (112) теории модернизации о постепенной кончине государственного социализма. Он настаивает, по моему мнению, совершенно правильно на том, что «вовсе не [неомарксистская] критика капитализма в семидесятых годах правильно прочитывала долгосрочные тенденции конца двадцатого столетия, а теория Парсонса» (112).

зусловных оснований полагать, что модернизация окажется успешной. Прежде всего, универсализирующие изменения не являются ни неизбежными, ни связанными с развитием в идеалистическом смысле; они часто неожиданны, вызваны случайным расположением сил и могут приводить к убийственным последствиям¹¹. Далее, даже если принять линейную понятийную схему, пришлось бы признать правоту наблюдения Ницше о том, что исторический регресс так же возможен, как и прогресс, и даже, вероятно, более возможен. Наконец, даже если модернизация все-таки восторжествует, она необязательно приведет к большему социальному удовлетворению. Может быть и так, что, чем сильнее развито общество, тем больше оно порождает, поощряет и использует резкие и часто утопические выражения отчуждения и критики (Durkheim, 1937 [1897]).

Если оглянуться на «научно дисквалифицированную» (“scientifically invalidated”) теорию, господствовавшую над мышлением целой интеллектуальной прослойки на протяжении двух десятилетий, те из нас, кто все еще предан идее рациональной и обобщающей социальной науки, будут склонны спросить себя: почему в нее верили? Если на свой страх и риск мы отвлечемся от факта существования частично верных наблюдений теории модернизации, мы будем правы, предположив, что свою роль играли и вненаучные причины.

¹¹ «Если рассматривать “модернизацию” с исторической точки зрения, она всегда была процессом, приводимым в движение межкультурным обменом, военными конфликтами и экономическим соперничеством между государствами и силовыми блоками – и, сходным образом, послевоенная модернизация Запада осуществлялась внутри недавно созданного мирового порядка» (Muller, 1992: 138).

Социальную теорию (Alexander & Colomy, 1990) необходимо рассматривать не только как исследовательскую программу, но и как обобщенный дискурс, одной из очень важных частей которого является идеология. Теория социальной науки действительно работает во вненаучном отношении именно как смысловая структура, как форма экзистенциальной истины¹².

Следовательно, чтобы понять теорию модернизации и ее судьбу, ее следует изучить не только как научную теорию, но и как идеологию – не в механистическом марксистском или, более общо, в просвещенческом смысле (например, Boudon, 1984) «ложного сознания», но в смысле, предложенном Клиффордом Гирцем (1973 [1964]). Теория модернизации являла собой символическую систему, которая служила не только объяснению мира рациональным образом, но и его истолкованию таким образом, который обеспечивал «смысл и мотивацию» (Bellah, 1970). Она служила метаязыком, который указывал людям, как им следует жить.

¹² Это экзистенциальное, или мифологическое, измерение теорий социальных наук в трактовках социологической мысли обычно игнорируется, за исключением тех случаев, когда эту теорию представляют как политическую идеологию (например, Gouldner, 1970). Георг Зиммель признавал жанр умозрительных размышлений в социальной науке, называя его «философской социологией», но тщательно отделял этот жанр от эмпирических дисциплин или их элементов. Например, в «Философии денег» он пишет о том, что философская социология необходима, потому что существуют вопросы, «на которые мы на данный момент не смогли ответить и которые мы не смогли обсудить» (цит. по: Levine, 1991: 90). Тем не менее, по моему мнению, вопросы, на которые в основном нельзя ответить, находятся в самом сердце всех социологических теорий изменений. Это значит, что элегантно отделить эмпирическое от неэмпирического невозможно. В терминах, которые я использую в дальнейшем, даже теоретики в области социальных наук являются интеллектуалами, даже если большинство интеллектуалов не являются теоретиками в области социальных наук.

Интеллектуалы должны истолковывать мир, а не только лишь изменять или даже объяснять его. Чтобы делать это осмысленным, убедительным или вдохновляющим образом, интеллектуалы должны проводить различия. В особенности они должны проводить их в отношении исторических периодов. Если интеллектуалы должны определить «смысл» своего «времени», им следует определить время, предшествовавшее настоящему, предложить нравственно убедительное описание того, почему оно сменилось, и рассказать своим слушателям, повторится ли подобное превращение в отношении того мира, в котором они живут. Все это, конечно же, просто означает, что интеллектуалы создают исторические нарративы о своем собственном времени¹³.

Идеологическое измерение теории модернизации дополнительно проявляется в осмыслении данной нарративной функции структуралистским, или семиотическим, образом (Barthes, 1977). Поскольку экзистенциальной единицей референции является то самое время, в котором живет автор нарратива, эмпирическая единица

¹³ «Мы сможем понять привлекательность исторического дискурса, если осознаем ту степень, в которой она делает реальное желанным, делает реальное объектом желания и делает это, налагая на события, представляемые как реальные, формальную связность, характерную для рассказов. ... Реальность, представленная в историческом нарративе, в «рассказывании себя», обращается к нам... и обнаруживает ту формальную связность, которой нет у нас самих. В отличие от хроники, исторический нарратив раскрывает нам мир, который предположительно «закончен», завершен, с которым разделились и который тем не менее не рассыпается, не распадается на части. В этом мире реальность надевает маску смысла, завершенность и полноту которого мы можем только вообразить, но никогда – испытать. Поскольку исторические рассказы можно завершить, придать им нарративное окончание, показать, что у них все это время был сюжет, постольку они придают реальности аромат идеального» (White, 1980: 20).

референции должна разрастись до масштабов всего общества, к которому принадлежит этот автор. Иными словами, общество должно описываться как целое независимо от фактической природы его разделений и противоречий. Итак, не только время, в котором живет автор, но и его общество должны описываться единым языковым термином, а мир, предшествовавший настоящему, также должен описываться еще одним единым общим термином. В свете этих соображений та важная идеологическая функция, или функция создания смысла, которую выполняла теория модернизации, выглядит достаточно ясной. Для западных и в особенности американских и получивших образование в Америке интеллектуалов теория модернизации обеспечила идеальную цель послевоенного общества, сделав его «историческим». Она обеспечила ее, придав послевоенному обществу временную и пространственную идентичность, идентичность, которая могла сформироваться только путем отличия от других, непосредственно предшествовавших ей пространства и времени. Как подчеркивает Джон Покок, «современность» следует понимать как особого рода «сознание», а не как пребывание в «современном» состоянии. Исследователь принимает языковую модель сознания и заявляет о том, что такое сознание должно определяться отличиями в той же мере, что и обнаружением соответствий. Современное есть «означающее», выступающее в то же время как «исключающее». «Мы называем нечто (возможно, самих себя) современным, чтобы отделить то, о чем мы говорим, от некоего предшествующего положения дел. Влияние этого предшествующего

положения на определение того, что мы называем “современным”, или приписываемой ему “современности”, скорее всего, не будет нейтральным» (Росock, 1987: 48).

Если допустимо вписать этот подход в поздне-дюркгеймианский поворот – поворот, который разрабатывался на протяжении всей этой книги, – то я предложил бы рассматривать современность как сконструированную на основе бинарного кода. Данный код выполняет мифологическую функцию разделения знакомого мира на сакральный и профанный и таким образом обеспечивает четкую и убедительную картину того, как современным людям следует поступать, чтобы маневрировать в пространстве между первым и вторым¹⁴. В этом смысле дискурс современности поразительно напоминает метафизический и религиозный дискурс спасения в различных его видах (Walzer, 1965; Weber, 1964 [1922]). Он также напоминает более светские дихотомические дискурсы, которыми граждане пользуются, чтобы соотнести себя с различными людьми, стилями, группами и структурами в современных обществах, либо же чтобы отделить себя от них (Bourdieu, 1984; Wagner-Pacifici, 1986).

В сущности, уже говорилось (см. Главу 4) о том, что «дискурс гражданского общества» предоставляет противоречиям современных обществ упорядоченное семиотическое поле, делая идеализиро-

¹⁴ Как отмечал Роже Кайуа (1959 [1939]) (и о чем не говорилось в оригинальных трудах Дюркгейма), для классификации мира на самом деле существует три термина, потому что есть еще и «мирское» (“mundane”). Миф презирает самое существование мирского и движется между сильно заряженными полюсами отрицательного отвращения и положительного влечения. См. Главу 3.

ванные качества, такие как рациональность, индивидуальность, доверие и истину, необходимыми свойствами для включенности в современную гражданскую сферу и в то же время отождествляя такие качества, как иррациональность, конформизм, подозрительность и обман, с традиционными характеристиками, требующими исключения и наказания. Между этими идеологическими конструктами и объяснительными категориями теории модернизации наблюдается поразительное совпадение, что верно, например, в отношении типовых переменных (*pattern variables*) Парсонса. В этом смысле теорию модернизации можно считать попыткой обобщения и абстрагирования, направленную на преобразование привязанной к определенному историческому периоду категориальной схемы в научную теорию развития, применимую к любой культуре по всему миру.

Поскольку носителем любой идеологии являются интеллектуальные кадры (Eisenstadt, 1986; Konrad & Szelenyi, 1979), важно задаться вопросом, почему интеллектуальные кадры в определенном месте и в определенное время сформулировали и продвигали определенную теорию. В том, что касается теории модернизации, несмотря на важность небольшого числа влиятельных европейцев, таких как Раймон Арон (например, Aron, 1962), мы имеем в виду в основном американских и получивших образование в Америке интеллектуалов¹⁵. Опираясь на некоторые исследования

¹⁵ Ретроспективное описание Дэниэла Лёрнера, одного из создателей теории модернизации, указывает на стержневую роль американского направления:

«[После] Второй мировой войны, ставшей свидетельницей сокращения европейских империй и распространения американского присутствия... говорили об американизации Европы, зачастую

Рона Айермана (1992; см. Jamison & Eyerman, 1994) о становлении американских интеллектуалов в пятидесятых годах, я хотел бы сначала подчеркнуть отличительные социальные особенности послевоенного периода в Соединенных Штатах Америки, в особенности резкость перехода к послевоенному миру. Этот переход был отмечен масштабным движением из города в пригород и распадом культурно связанных городских сообществ, резким спадом роли этнической принадлежности в жизни американцев, исключительным снижением конфликта труда и капитала и беспрецедентным долгосрочным процветанием.

Эти новые социальные обстоятельства, возникшие в конце двух десятилетий масштабных национальных и международных потрясений, породили в американских интеллектуалах послевоенного периода ощущение мощнейшего исторического перелома¹⁶. На левом фланге такие интеллектуалы

с возмущением. Но когда говорили об остальных частях света, использовали термин "вестернизация". Однако в послевоенные годы быстро стало ясно, что даже и этот более широкий термин является слишком локальным. ... [Было необходимо] говорить о некоем явлении мирового уровня. В ответ на эту необходимость развился термин "модернизация"» (Lerner, 1968: 286).

Различия между европейскими и американскими специалистами по теории модернизации были бы интересной темой для исследования. Самый выдающийся и самый оригинальный европеец, Раймон Арон, придерживался решительно менее оптимистичного взгляда на конвергенцию, чем его американские коллеги (как было показано, например, в «Разочаровании в прогрессе» (1968), исследовании, которое представляет собой интересный аналог заявлений Арона о конвергенции, сделанных в «Восемнадцати лекциях об индустриальном обществе» (1962). Хотя вряд ли приходится сомневаться в том, что предложенная Ароном версия теории конвергенции также представляла собой и реакцию на катаклизмы Второй мировой войны, это была скорее фаталистическая и решительная, нежели оптимистическая и прагматическая реакция. См. соответствующее описание в его книге «Мемуары. 50 лет размышлений о политике» (Aron, 1990).

¹⁶ «Сороковые годы были десятилетием, когда скорость, с которой происходили события в жизни отдельного человека, казалась

лы, как Ч. Райт Миллс и Дэвид Рисмен, громко сетовали по поводу того, что они с ужасом воспринимали как массивификацию общества. Среди членов либерального центристского движения теоретики, такие как Парсонс, рассуждали о том, как тот же самый переход породил более эгалитарное, обладающее большим интеграционным потенциалом и существенно более дифференцированное общество¹⁷. На правом фланге раздавались тревожные причитания о том, что отдельная личность исчезает в авторитарном и бюрократическом государстве всеобщего благосостояния (Buckley, 1951; Rand, 1957). Иными словами, на каждом краю политического спектра американских интеллектуалов вдохновляло ощущение разительных и поляри-

столь же стремительной, что и история боевых сражений, и для большинства жителей Америки результатом стал форсированный марш в новые эмоциональные джунгли. Неожиданности, неудачи и опасности той жизни, должно быть, растревожили у власти и у масс некий нерв осознания, поскольку, словно ужаленные, они беспорядочно возвращались к более консервативному существованию; страх коммунизма распространился как иррациональный бурлящий поток. Всякому, кто не был слеп, было ясно, что волна чрезмерной истерии по поводу красных – плохой способ подготовиться к встрече с врагом и скорее являет собой страх перед национальным «Я». (Mailer, 1987 [1960]: 14).

¹⁷ Что касается перелома, произошедшего в среде американских интеллектуалов в послевоенный период, то здесь познавательного сравнить эту более позднюю теорию социальных изменений Парсонса с его более ранней теорией. В очерках о социальных изменениях, написанных на протяжении десяти лет после 1937 года, чтобы подчеркнуть дестабилизирующие, поляризующие и антидемократические последствия социального разграничения и рационализации, Парсонс неизменно использовал в качестве модели Германию. Когда в этот период он говорил о модернизации (а это бывало редко), он использовал данный термин для обозначения патологического, сверхрационализирующего процесса, процесса, который порождает симптоматическую реакцию «традиционализма». После 1947 года Парсонс выбрал для иллюстрации исследований социальных изменений Соединенные Штаты Америки, а нацистской Германии отвел статус отклоняющегося от нормы случая. Модернизация и традиционализм теперь рассматривались как структурные процессы, а не как идеологии, симптомы или социальные действия.

зующих социальных перемен. Это стало социальной основой для конструирования бинарного кода традиционное/современное, это стало опытом нахождения на исторической развилке, требующим интерпретации текущих волнующих проблем и будущих возможностей в отношении к воображаемому прошлому.

Тем не менее, чтобы полностью понять взаимоотношения между историей и теорией, породившие новых интеллектуалов, следует вспомнить и о нарративе, а не только о символической структуре. Для этого я воспользуюсь драматургическими терминами теории жанра, простирающейся от «Поэтики» Аристотеля до новаторской литературной критики Нортропа Фрая (1971 [1957]), вдохновившей «негативную герменевтику» таких исторически ориентированных литературных критиков, как Хейден Уайт (1987), Фредрик Джеймисон (1980), Питер Брукс (1984) и Пол Фассел (1975)¹⁸.

¹⁸ Ирония заключается в том, что одно из лучших недавних изложений и обоснований версии истории жанров Фрая можно найти в марксистской критике Джеймисона, которая стремится опровергнуть буржуазную форму данной версии, но существенно опирается на ее значимое содержание. Джеймисон (1980: 130) называет метод Фрая «позитивной герменевтикой», поскольку «установление им мифологических схем в современных текстах имеет своей целью укрепить наше ощущение родства между культурным настоящим капитализма и отдаленным мифологическим прошлым племенных обществ и пробудить ощущение преемственности между нашей психической жизнью и психической жизнью первобытных народов». В качестве альтернативы Джеймисон предлагает «негативную герменевтику» и утверждает, что она использует «сырой нарративный материал», общий для мифов и «исторических» литератур, чтобы заострить наше ощущение исторического отличия и вызвать все более острую тревогу по поводу того, что происходит, когда сюжет попадает в историю... и вступает в силовые поля современных обществ» (130).

Несмотря на тот факт, что Джеймисон связан с рефлексивной теорией идеологии, по сути, он предлагает превосходное обоснование для использования анализа жанров в трактовке исторических конфликтов. Исследователь утверждает, что влиятельный социальный «текст» необходимо рассматривать как «социаль-

В таких драматургических терминах можно охарактеризовать исторический период, предшествовавший эпохе теории модернизации, как период, в течение которого интеллектуалы «возвышали» (“inflated”) важность акторов и событий, вписывая их в героический нарратив. Тридцатые годы и последовавшие за ними годы войны определили период сильного социального противостояния, которое породило хилиастические надежды всемирно-исторического масштаба об утопических социальных преобразованиях либо вследствие коммунистических и фашистских революций, либо через построение беспрецедентного «государства всеобщего благосостояния». Послевоенные американские интеллектуалы, напротив, переживали социальный мир более «сниженным» (“deflationary”) образом. После провала революционных пролетарских движений в Европе и стремительного броска к нормализации и демобилизации в Соединенных Штатах Америки героические «большие нарративы» коллективной эмансипа-

но символический акт, как идеологический – но формальный и имманентный – ответ на историческую дилемму» (1980: 139). Из факта напряжения в социальной среде, которое вызывает к жизни тексты, «по-видимому, следует, что при правильном использовании теория жанра должна всегда так или иначе предлагать модель сосуществования или напряженности между несколькими жанровыми методами или направлениями». С помощью этой «методологической аксиомы», заявляет Джеймисон, «с типологизирующими злоупотреблениями в критике традиционной теории жанра определено покончено» (141). Для ознакомления с обсуждением применимости теории жанров к анализу социальных, а не литературных текстов, см. исторические исследования Ричарда Слоткина (1973), социологические труды Робин Вагнер-Пацифиси (1986, 1994, 2000), Уильяма Гибсона (1991), Рональда Джейкобса (2001), Агнес Ку (1999) и Маргарет Сомерс (1992). Особенности моего собственного подхода к социальному жанру и его отношению к культурным кодам я обязан разговорам с Филиппом Смитом (1991, 1993) и Стивеном Шервудом (1994), исследования которых сами являются важными теоретическими заявлениями.

ции казались менее убедительными¹⁹. Настоящее больше не воспринималось как главным образом промежуточная остановка на пути к альтернативному социальному порядку, но как более или менее единственная возможная система, вообще способная существовать.

Такое сниженное принятие «посюстороннего мира» не обязательно являлось дистопическим²⁰, фаталистическим или консервативным. Например, в Европе и Америке появилось движение принципиального антикоммунизма, сплетавшее воедино скудные нити коллективного нарратива и предписывавшее европейскому и американскому обществам социальную демократию. Но даже на такие социально-демократические и реформаторские группы снижение довоенных социальных нарративов оказало сильное воздействие, воздействие, которое ощущалось очень многими. Интеллектуалы как группа стали более «жесткими» и «реалистичными». Реализм коренным образом отличается от героического нарратива, он порождает ощущение ограничения и сдерживания, а не идеализма и жертвенности. Черно-белое мышление,

¹⁹ Использование постмодернистского термина «большой нарратив» (Lyotard, 1984) является анахронизмом, но я применяю его, чтобы показать отсутствие исторической перспективы, подразумеваемой постмодернистским выражением «закат большого нарратива». В сущности, большие нарративы подвержены периодическому историческому снижению и возвышению, и при них всегда присутствуют другие, не столь возвышенные видовые конструкции, «ожидющие», когда можно будет занять их место. В действительности ниже я указываю на то, что существует важное сходство между послевоенным периодом снижения нарратива и восьмидесятыми годами, которые породили в общем сходное обращение-вовнутрь (in-turning), которое постмодернизм со столь важными последствиями охарактеризовал как исторически беспрецедентный социальный факт.

²⁰ То есть отрицающим утопические энергии, нацеленные на радикальное преобразование мира. – *Примеч. пер.*

столь важное для мобилизации общества, сменяется «амбивалентностью» и «сложностью», терминами, которым благоволят представители «новой критики», такие как Уильям Эмпсон (1935) и в особенности Лайонел Триллинг (1950), а также «скептицизмом», позицией, пример которой можно найти в трудах Райнхольда Нибура (например, Niebuhr, 1952). Убежденность в «рождении заново» – на этот раз ради социального сакрального, – которая порождает утопический энтузиазм, сменяется «рожденной трижды», усмирённой душой, которую описывает Дэниэл Белл (1962), и пронзительным ощущением того, что социальный Бог не справился со своей задачей (Crossman, 1950). По сути, этот новый реализм многих убедил в том, что сам нарратив – история – пришел в полное запустение, что привело к появлению репрезентаций этого свежеиспеченного «современного» общества в качестве «конца идеологии» (Bell, 1962) и к изображению послевоенного мира как «индустриального» (Aron, 1962; Lipset & Bendix, 1960), а не капиталистического.

Однако хотя реализм и был характерным умонастроением послевоенного периода, он не стал господствующей нарративной схемой, с помощью которой послевоенные интеллектуалы-специалисты в области социальных наук анализировали свое время. Такой схемой стал романтизм²¹. Будучи более прозаическим по сравнению с героизмом,

²¹ Термин «романтизм» используется здесь в техническом жанровом смысле, предложенном Фраем (1971 [1957]), а не в том широком историческом смысле, который подразумевал бы постклассическую музыку, живопись и литературу; в используемых в данной очерке терминах этот последний тип романтизма был скорее «героическим» в своем нарративном воздействии.

романтизм рассказывает историю, более позитивно оценивающую мир в том виде, в каком он существует сегодня. В послевоенный период романтизм позволил интеллектуалам и их слушателям верить в то, что прогресс будет происходить более или менее непрерывно, что вероятны улучшения. Эта благодать тем не менее скорее относилась к отдельным людям, а не к группам, и к постепенным, а не к революционным изменениям. В новом мире, возникавшем на пепелище войны, наконец-то появилась возможность возделывать свой собственный сад. Таким возделыванием должен был стать просвещенный, современный труд, который будет регулироваться культурными схемами достижения и нейтральности (Parsons & Shils, 1951) и достигать высшей точки в «активном» (Etzioni, 1968) и «делающем успехи» (McClelland, 1953) обществе.

Иными словами, романтизм позволил послевоенным американским интеллектуалам-специалистам в области социальных наук даже в период относительного снижения нарратива продолжать говорить на языке прогресса и универсализма. В Соединенных Штатах Америки романтический нарратив отличается от героического тем, что сосредоточивается на «Я» и частной жизни. В социальных нарративах Америки герои эпохальны; они ведут к спасению целые народы, как следует из коллективных представлений, таких как Американская революция и движение за гражданские права. Напротив, романтическая эволюция не коллективна, это история Тома Сойера и Гека Финна (Fiedler, 1955), фермера-йомена (Smith, 1950) и Горацио Эджера. Таким образом, американские интеллектуалы видели модернизацию как про-

цесс, который освобождает «я» и делает подсистемы общества чуткими к его потребностям. В этом смысле теория модернизации была бихевиористской и прагматической; она сосредоточивалась на настоящих людях, а не на коллективном историческом субъекте – народе, этнической группе или классе.

В основе романтической американской идеологии «модернизма» лежал экзистенциализм. В сущности, американские интеллектуалы приняли своеобразное, оптимистическое прочтение Сартра. В обстановке, насыщенной экзистенциализмом, «аутентичность» стала определяющим критерием оценки поведения отдельного человека; это было главным пунктом модернистской литературной критики Триллинга (1955), но также проникло и в социальную теорию, которая подчеркнуто не пропагандировала модернизацию, например, в микросоциологию Ирвинга Гофмана (1956) с ее приравниванием свободы к ролевой дистанции и ее концепцией «на сцене vs. за кулисами»²², а также в панегириках Рисмена личности, направляемой изнутри (inner-directed man).

Эти индивидуалистические романтические нарративы подчеркивали, как сложно быть современным, и дополнялись акцентом на иронии, нарративе, который Фрай определяет как снижающий по отношению к романтическому, но не откровенно отрицательный в своем воздействии. В пятидесятые годы и в начале шестидесятых модернистская эстетика в Великобритании и Америке подчеркивала значение иронии, интроспекции и амбивалент-

²² Живший в девятнадцатом веке популярный автор детских книг. – *Примеч. пер.*

ности. Господствующая литературная теория, так называемая «новая критика», хотя и возводила свои истоки к книге Эмпсона «Семь типов амбивалентности» (1935), полностью вступила в свои права только после героической и носящей гораздо более исторический характер критики тридцатых годов. Ключевой современной фигурой в американской литературной публицистике стал Лайонел Триллинг, который определял психологическую и эстетическую цель современности как экспансию комплексности и терпимость к амбивалентности. Психопроанализ стал важнейшим критическим подходом и понимался как упражнение в интроспекции и нравственном контроле (Rieff, 1959). В визуальных видах искусства «современное» приравнивалось к абстракции, к бунту против украшения и к минимализму, и все это, как объяснялось, уводит внимание прочь от поверхности и предоставляет возможность заглянуть внутрь себя.

Очевидно, что на таком расстоянии современным интеллектуалам, постмодернистам и постпостмодернистам, трудно осознать насыщенные и, в сущности, зачастую облагораживающие оттенки этого интеллектуального и эстетического модернизма, — почти так же трудно, как представителям современности — увидеть красоту и страсть модернистской архитектуры, которую так убедительно передал Николаус Певзнер (1949) в своей определяющей эпоху книге «Пионеры современного дизайна». Описания интеллектуально-эстетического модернизма, предлагаемые современными постмодернистами — от Зигмунта Баумана (1989), Стивена Сейдмана (1991a) и Скотта Лэша (1985) до Дэвида Харви (1989) и Фредрика Джеймисона

(1988), – дают принципиально неверное прочтение. Конструирование этими исследователями модернизма как дегуманизирующей абстракции, механизма, фрагментации, линейности и господства, как утверждает ниже, гораздо больше говорит об идеологических потребностях, которые эти и другие современные интеллектуалы испытывают сегодня, чем о самом модернизме. В культуре, теории и искусстве модернизм представлял собой воплощение умеренности, которая обесценивала искусственность не только как украшение, но и как претенциозность и осуждала утопизм как коллективное заблуждение, сходное с индивидуальным неврозом (Fromm, 1956). Именно эти замечательные качества Белл (1976) обозначил как раннюю или «классическую современность» в своей критике шестидесятих годов в «Культурных противоречиях капитализма».

Разумеется, эта картина не была полностью однородной. На правом фланге вовлеченность в «холодную войну» обеспечивала некоторым интеллектуалам новое поле для коллективного героизма, хотя самые влиятельные модернистские мыслители Америки, как правило, не были ярко выраженными сторонниками «холодной войны». На левом фланге как внутри, так и вне Соединенных Штатов Америки существовали важные островки социальной критики, сознательно отказавшейся от романтизма как социально-демократического, так и индивидуально-иронического типа²³. Интеллектуалы, испытавшие на

²³ Когда я прибыл в Калифорнийский университет в Беркли изучать социологию в качестве аспиранта в 1969 году, некоторые из социологов – представителей этнографической школы факультета, – находившиеся под влиянием Гофмана и Сартра, устроили неформальный семинар для преподавателей и студентов по «аутентичности». Это было вдохновленной экзистенциализмом

себе воздействие Франкфуртской школы, такие как Миллс и Рисмен, и другие критики, такие как Ханна Арендт, отказывались признать законным гуманизм такого индивидуалистического толка и критиковали то, что они называли новым массовым обществом, за то, что оно вынуждает людей жить безнравственно и эгоистично. Они переворачивали бинарный код теории модернизации, рассматривая американскую рациональность как инструментальную, а не как нравственную и экспрессивную, а большую науку – как технократическую силу, а не как источник изобретений. Они видели конформизм, а не независимость; властные элиты, а не демократию и обман и разочарование, а не аутентичность, ответственность и романтику.

В пятидесятые годы и в начале шестидесятых эти социальные критики не приобрели большого влияния. Чтобы это произошло, им нужно было представить убедительную альтернативу, новый героический нарратив, описывающий, как можно преобразовать это больное общество и как можно привести ему на смену здоровое общество²⁴. Это невозможно

реакцией на сосредоточенность на отчуждении шестидесятых годов. В этом качестве семинар был вне своего исторического времени. Желающих участвовать не оказалось.

²⁴ Иными словами, в настоящем описании не подразумевается полного интеллектуального единодушия на протяжении рассматриваемых периодов. Существовали и противоположные тенденции, которые следует отметить. Существует также и весьма реальная возможность (см. прим. № 27) того, что у интеллектуалов и их слушателей был доступ более чем к одному коду/нарративу в любой отдельно взятый момент исторического времени, доступ, который теория постмодерна называет дискурсивной гибридностью. Мое описание тем не менее все же предполагает, что каждая из этих стадий характеризовалась верховенством одной интеллектуальной схемы над другими и, по сути, отчасти на нем и строилась. Нарративы конструируются на основе бинарных кодов, и именно полярность бинарных оппозиций позволяет занимающимся историческим осмыслением интеллектуалам разобраться в своем времени. «Бинарность» есть не столько лояльный лишь посвященным теоретический конструкт, сколько экзистенциальный жизненный факт.

было сделать в период «снижения». «Искусство любить» Эриха Фромма (1956) последовало за осуждающими заявлениями, сделанными им в «Здоровом обществе» (1955); в пятидесятые годы решения для общества часто заключались в индивидуальных выражениях любви в частной жизни. Никакой социальной программы не было предложено Теодором Адорно, Эльзой Френкель-Брюнсвик, Даниэлем Левинсоном или Робертом Сэнфордом в «Авторитарной личности» (1950). Ч. Райт Миллс в целом ряде исследований (см. № 32) не только не предложил какие-либо жизнеспособные социальные альтернативы, но и приложил все усилия к тому, чтобы осудить лидеров общественных движений тридцатых и сороковых годов как «новых людей у власти» (Mills, 1948). После почти двадцати лет порождающих насилие утопических надежд коллективные героические поэмы утратили свое очарование. Популизм правого толка Джо Маккарти усилил уход от социальной жизни. Однако со временем американцы и западные европейцы все же обрели второе дыхание, что привело к результатам, которые вновь необходимо рассматривать по отношению как к истории, так и к социальной теории.

Теория антимодернизации: героическое возрождение

Где-то в шестидесятые годы, между убийством президента Кеннеди и «летом любви» в Сан-Франциско в 1967 году, теория модернизации умерла. Она умерла, потому что появлявшееся молодое поколение интеллектуалов не могло поверить в ее истинность.

Даже если рассматривать социальную теорию как семиотический код, а не как прагматически выведенное обобщение, она являет собой знаковую систему, означаемые которой суть эмпирическая реальность в довольно строгом дисциплинарном смысле. Вот почему важно понимать, что в течение этого второго послевоенного периода серьезные «проблемы реальности» начали решительно вмешиваться в теорию модернизации. Несмотря на существование капиталистических рынков, в западных странах упорно не искоренялась бедность (Harrington, 1962), а в странах третьего мира она, возможно, даже усугублялась. За пределами Европы и Северной Америки постоянно гремели революции и войны, (Johnson, 1983), и иногда казалось, что они порождаются самой модернизацией. По всему остальному миру распространялась диктатура, а не демократия (Mooge, 1966); чтобы быть современными, причем не только в отношении экономики и государственности, но и в других сферах, освободившимся от колониального режима странам, казалось, нужно авторитарное государство (Huntington, 1968) и командно-административная экономика. В западных странах и развивающемся мире появились новые религиозные движения (Bellah & Glock, 1976), и сакрализация и идеология стали набирать больший вес, чем секуляризация, наука и технократия. Эти факторы вызывали сомнение в основных положениях теории модернизации, хотя и не обязательно опровергали ее²⁵.

²⁵ В книге «Семена шестидесятых» (*Seeds of the Sixties*) (1994), проницательном описании интеллектуалов-критиков пятидесятых годов, Эндрю Джэмиссон и Рон Айерман утверждают, что эти интеллектуалы не сумели распространить свое влияние в тот период главным образом из-за консерватизма господствующего общества. По-видимому, важно добавить, что частично

Однако одних только фактических проблем недостаточно для того, чтобы породить научные революции. Теории общего характера могут обезопасить себя, определив и защитив набор основных положений и отбросив целые сегменты связанных с ними точек зрения в качестве имеющих лишь периферийную важность. Действительно, если приглядеться к теории модернизации в середине и конце шестидесятых годов и даже в начале семидесятых, можно заметить ее усиливающееся усложнение с целью дать отпор критикам и осмыслить проблемы реальности того дня. Дуалистические упрощения относительно традиции и современности дополнились – но не сменились – представлениями, которые описывали континуум развития, как в поздних неозоволюционных теориях Парсонса (1964, 1966, 1971), Беллы (1970) и Эйзенштадта (1964). Конвергенцию вновь переосмыслили, проведя параллельные, но независимые пути к современности, одни (например, Shils, 1972) – в связи с Индией, Эйзенштадт (1963) – в связи с империями, Рейнхард Бендикс (1964) – в связи с гражданственностью. Для осмысления процесса модернизации в незападных странах с менее этноцентрической точки зрения были предложены такие по-

дело было в их собственной идеологии, поскольку она была недостаточно историчной в ориентированном на будущее, нарративном смысле. Более того, поскольку Джэмиссон и Айерман принимают «массовое общество» как фактическое эмпирическое описание как социально-структурной, так и культурной модернизации пятидесятих годов, постольку они путают интеллектуальное описание с социальной реальностью. Эти отблески реалистической эпистемологии в исследовании, которое в прочих отношениях являет собой остро культурный и конструктивистский подход, мешают оценить убедительный гуманизм, ощущавшийся в столь большом числе трудов тех самых интеллектуалов пятидесятих, на которых часто нападали эти критики.

нятия, как диффузия и функциональные замены (Bellah, 1957; Cole, 1979). Постулат о тесных связях подсистем сменился понятием опережения и отставания (Smelser, 1963). В противовес метаязыку эволюции были предложены понятия девелопментализма (Schluchter & Roth, 1979) и глобализма (Nettl & Robertson, 1968). Светскость уступила место идеям гражданской религии (Bellah, 1970) и отсылкам к «традиции современного» (Gusfield, 1966).

В противовес этому пересмотру теории изнутри появились антагонистические по отношению к ней теории антимодернизации, которые, как утверждалось, были более близкими к истине объяснениями возникающих в реальности проблем. Баррингтон Мур (1966) заменил модернизацию и эволюцию революцией и контрреволюцией. Эдвард Томпсон (1963) заменил отвлеченные представления о развивающихся моделях индустриальных отношений историей классов и развития классового сознания снизу вверх. Дискурс эксплуатации и неравенства (например, Goldthorpe, Lockwood, Beckhofer, & Platt, 1969; Mann, 1973) оспорил и постепенно вытеснил рассуждения о стратификации и мобильности. Теории конфликта (Coser, 1956; Dahrendorf, 1959; Rex, 1961) заменили функциональные теории; политические теории, ставившие во главу угла государство (Bendix, 1968; Collins, 1976; Evans, Rueschemeyer, & Skocpol, 1985; Skocpol, 1979), заменили подходы, ставившие во главу угла ценности, и многомерные подходы; а представления о жестко связывающих социальных структурах были поставлены под сомнение микросоциологиями, подчеркивающими

текущий, несформированный, договорной характер повседневной жизни.

Однако решающий удар по теории модернизации был нанесен не этими научными альтернативами как таковыми. В сущности, как уже было сказано, те, кто пересматривал прежнюю теорию, сами начали предлагать связные, в той же мере объясняющие теории для многих из перечисленных явлений. Решающим фактом для поражения теории модернизации скорее стало разрушение ее идеологического, дискурсивного и мифологического ядра. Вызов, с которым теория модернизации в конце концов не смогла справиться, носил экзистенциальный характер. Он появился вместе с новыми общественными движениями, все больше рассматривавшимися в терминах коллективной эмансипации, – крестьянские революции по всему миру, движения чернокожих и чикано внутри страны, восстания аборигенов, молодежная культура, хиппи, рок-музыка и эмансипация женщин. Так как эти движения (например, Weiner, 1984) основополагающим образом изменили дух времени – переживаемый ритм времени, – они захватили идеологическое воображение восходящих интеллектуальных кадров.

Чтобы представить это изменяющееся эмпирическое и экзистенциальное окружение, интеллектуалы разработали новую объясняющую его теорию. Не менее важно было и то, что они перевернули бинарный код модернизации и по-новому «превратили в нарратив социальное» (Sherwood, 1994). С точки зрения кода, «современность» и «модернизация» двигались от сакральной к профанной стороне исторического времени, причем

современность приобрела при этом многие из тех важнейших характеристик, которые ранее ассоциировались с традиционализмом и отсталостью. Современный период модерна был представлен как воплощение бюрократизма и репрессивности, а не демократии и индивидуализации. Современная Америка стала не свободным рынком и не обществом на договорной основе, а «капиталистической», уже не рациональной, независимой, современной и дающей освобождение, но отсталой, алчной, анархической и нищающей страной.

Перестановка знака и символов, которые ранее связывались с современностью, осквернила движение, ассоциировавшееся с ее названием. Было объявлено о смерти либерализма (Lowi, 1969), и его реформистское происхождение начала двадцатого века было осуждено в качестве маскировки усиления корпоративного контроля (Kolko, 1967; Weinstein, 1968). Терпимость стала ассоциироваться со взбалмошностью, безнравственностью и подавлением (Wolff, Marcuse, & Moore, 1965). Аскетизм западной религии критиковали за его подавляющую современность, и вместо него сакрализировались восточные и мистические религии (Brown, 1966; см. Brown, 1959). Современность приравнивалась к механизму машины (Roszak, 1969). В отношении третьего мира демократия определялась как роскошь, а сильное государство — как необходимость. Рынки стали не роскошью, а врагами, так как капитализм представлялся как гарантия недоразвития и отсталости. Такая перестановка экономических идеалов распространилась и на развитые страны. Гуманистический социализм заменил капитализм государства все-

общего благосостояния в качестве высшего символа блага. Считалось, что капиталистические экономики порождают только огромную бедность и огромное богатство (Kolko, 1962) и что капиталистические общества суть источники этнических конфликтов (Bonacich, 1972), фрагментации и отчуждения (Ollman, 1971). Не рыночное общество, но социализм должен был обеспечить богатство, равенство и восстановление сообщества.

Эти явления сопровождались фундаментальными изменениями в социальных нарративах. На поверхность всплыли интеллектуальные мифы и превратились в истории коллективного триумфа и героических преобразований. Настоящее было переосмыслено не как исход долгой борьбы, а как путь к другому, лучшему миру²⁶. В рамках этого

²⁶ Книга под редакцией Дэвида Аптера «Идеология и недовольство» (*Ideology and Discontent*) – это публикация, которая при взгляде на нее сегодня выглядит как репрезентирующий и репрезентационный водораздел между данными историческими стадиями, а также между теорией модернизации и тем, что за ней последовало. Среди авторов были ведущие социологи-специалисты по модернизации, старавшиеся справиться со все более заметными аномалиями этой теории, в частности, с сохраняющейся значимостью утопической и революционной идеологии в странах третьего мира, которая вдохновляла революции, и с провалом «прогрессивного» модернизирующего развития в целом. «Идеология как культурная система» Клиффорда Гирца (в: Geertz, 1973 [1964]), столь важная для идей развития в пост-модернистских теориях, впервые появилась в этом сборнике. Как оказалось, сам Аптер прошел через личную теоретическую эволюцию, соответствующую описанным здесь более широким изменениям, и сместился от восторженного принятия и объяснения модернизации третьего мира, сосредоточенного на универсальных категориях культуры и социальной структуры (см., например, Aptor, 1963), к постмодернистскому скептицизму относительно «несущих освобождение» перемен и к сосредоточенности на культурном партикуляризме. Данная позиция проявляется в осознано антимодернистских и антиреволюционных мотивах в рамках поразительной деконструкции маоизма, которую Аптер опубликовал в конце восьмидесятых годов (1987). В интеллектуальных карьерах Роберта Беллы и Майкла Уолцера обнаруживаются сходные, хотя и не идентичные очертания. Эти и другие примеры (см. примеч. № 8 и 20) наводят на интригующий вопрос, который Миллс описал как отношения между

героического мифа акторы и группы в обществе настоящего воспринимались как находящиеся «в состоянии борьбы» за построение будущего. Индивидуализированный, интроспективный нарратив романтического модернизма исчез, а с ним и неопределенность и ирония в качестве предпочитаемых социальных ценностей (Gitlin, 1987: 377-406). Теперь этические границы проводились резко, а политические императивы оттискивались черным по белому. В литературоведении «новая критика» уступила место новому историзму (например, Veese, 1989). В психологии морализатора Фрейда теперь считали антиподавляющим, эротичным и даже полиморфно извращенным (Brown, 1966). Новый Маркс иногда оказывался адептом ленинизма, а иногда радикальным коммунистом; его лишь изредка изображали как социал-демократа или гуманиста в прежнем, модернистском смысле²⁷.

Небольшая история, с которой открывается этот очерк, иллюстрирует данное изменение в идейной чуткости. В ходе спора с Инкелесом Валлерстайн злоебно заявил, что «пришло время отложить детские игрушки и посмотреть в лицо реальности» (1979; 133). В этой ситуации он выступал не как реалист, а скорее как человек, примеривший на

историей и биографией. Как интеллектуалы справлялись с исторической сменой схем кодов/нарративов, толкавшей их в самую толщу сплетений «нового мира нашего времени»? Некоторые из них сохранили верность прежним схемам и в результате либо на время, либо навсегда «устарели». Другие выбрали другую схему и стали современными, не обязательно из приспособленческих соображений, но в силу личного переживания болезненного исторического опыта, который порою позволял им остро ценить «новое».

²⁷ См., например, исполненный ощущения конца света тон современных статей, опубликованных в сборнике *Smiling through the Apocalypse: Esquire's History of the Sixties* (Esquire, 1987).

себя образ героя. Ведь нарративное красноречие того периода опиралось на темы освобождения и революции, а не (как мог бы сказать Вебер) на трудную, унылую задачу справляться с будничными потребностями. Валлерстайн утверждал, что быть реалистом – значит осознавать, что «мы живем в эпоху перехода» к «социалистическому методу производства, нашему будущему мировому правительству» (136). Экзистенциальный вопрос, который он предложил своим слушателям, звучал так: «Как мы относимся к этому?» Он предположил, что есть только две альтернативы: можно отнестись к неотвратимой революции «как рациональные бойцы, вносящие в нее свой вклад, или как ее умные противники (неважно, злонамеренные или циничные)». Риторическое построение этих альтернатив показывает, как здесь соединились перестановка бинарного кодирования (четкая граница между хорошим и плохим, при этом современность оскверняется) и создание нового героического нарратива (воинственно проникнутая ощущением конца света ориентация на будущее спасение)²⁸. Напомним, что Валлерстайн изложил свои замечания в ходе научного выступления, позднее опубликованного под названием «Теория

²⁸ Чтобы предупредить непонимание относительно тех аргументов, которые здесь излагаются, мне следует подчеркнуть, что это и другие сходства, которые я провожу между кодом, нарративом и теорией, составляют то, что Вебер, с опорой на Гете, называл «избирательным сродством», а не историческими, социологическими и семиотическими причинными связями. Приверженность этим теориям могла бы, в принципе, быть вызвана иными видами идеологических формулировок и могла бы существовать в более ранние времена и в других национальных окружениях. Эти конкретные версии кода и нарратива необязательно всегда сочетаются. Тем не менее в рассматриваемых здесь исторических периодах эти позиции действительно смешивались взаимодополняющим образом.

модернизации: да упокоится с миром». Он был одним из самых влиятельных и оригинальных специалистов по социальной теории периода теории антимодернизации.

Социальные теории, предложенные этим новым поколением радикальных интеллектуалов, могут и должны рассматриваться в научных терминах (см. Alexander, 1987; van den Berg, 1980). По сути, их идеи приобрели господствующее влияние в семидесятые годы и сохраняли верховенство в современной социальной науке еще долго после исчезновения идеологических общностей, в которых они были изначально укоренены²⁹. Однако я вновь

²⁹ Это краткое упоминание об «отставании» в смене поколений важно подчеркнуть. В основном именно новые поколения, приходящие в политическое и культурное самосознание, создают новые интеллектуальные идеологии и теории, и, как впервые подчеркнул Карл Мангейм, идентичность поколения обычно остается постоянной, несмотря на изменения в историческом времени. В результате в любой отдельный момент времени «интеллектуальная среда», которая считается целостной, обычно содержит ряд соперничающих идеологических формулировок, предлагаемых исторически порожденными археологическими формациями. Более того, поскольку внутри каждого поколения сохраняются личности, обладающие интеллектуальным авторитетом, постольку прежние интеллектуальные идеологии продолжают социализировать некоторых членов последующих поколений. Иными словами, социализация через влияние авторитетов усиливает эффект отставания, который еще дополнительно усугубляется тем фактом, что доступ к организационным инфраструктурам социализации, например, контроль над программами обучения аспирантов в важнейших университетах и редакцией ведущих журналов, могут получить влиятельные представители поколений, чья идеология/теория может уже быть «отвергнутой» теми изменениями, которые происходят в среде молодого поколения. Эти соображения создают многослойный эффект, из-за которого трудно распознать цепочку интеллектуальной преемственности до тех пор, пока идеи не закрепятся в окончательной форме.

Такие инерционные эффекты формирования поколений подразумевают, что новые идеологии/теории могут быть вынуждены реагировать не только на непосредственно предшествующую им формацию, которая является для них первичной точкой отсылки, но и вторичным образом они могут быть реакцией на все формации, которые сохраняются в социальной среде в момент их складывания. Например, в то время как постмодернизм в данном очерке представлен в основном как ответная реакция

настаиваю на том, что для того, чтобы изучить процесс упадка некоего типа знания, необходимо принимать во внимание и более широкие, вненаучные соображения. Теории создаются интеллектуалами в процессе поиска смысла. В ответ на непрерывные социальные изменения в процессе смены поколений происходят сдвиги, из-за которых научные и идеологические достижения предшествующих поколений интеллектуалов могут казаться не только эмпирически неубедительными, но и психологически поверхностными, политически неуместными и морально устаревшими.

К концу семидесятых годов энергия радикальных общественных движений предшествующего периода угасла. Некоторые из требований, выдвигавшихся этими движениями, были институционализированы; другие требования были заблокированы масштабными движениями, вызванными реакцией возмущения (*massive backlash movements*), которые породили консервативные группы общественности и привели к власти правительства правого толка. Культурно-политический сдвиг был столь быстрым, что снова казалось, что он представляет собой своего рода исторический и эпистемологический перелом³⁰. В среде полити-

на революционно настроенные теории антимодернизации, он также появился вследствие необходимости показать несостоятельность послевоенного модернизма и, по сути, довоенного марксизма. Однако, как будет отмечено ниже, реакции постмодернизма на эти последние движения опосредованы его главной реакцией на идеологию/теорию, которая непосредственно ему предшествовала. В сущности, постмодернизм рассматривает более ранние движения лишь в том виде, в каком они были изучены поколением шестидесятых.

³⁰ Это ощущение надвигающихся апокалипсических преобразований в восьмидесятые годы было представлено в постмарксистском и постмодернистском британском журнале «Марксизм Тудэй», который в исполненных ощущения конца света выражениях приветствовал наступление «новых времен»: «Если

чески влиятельных лиц идеализм сменился материализмом, и данные опросов обнаруживали все большую консервативность взглядов среди молодежи и студентов университетов. Идеологи марксизма – на ум приходят Бернар-Анри Леви (1977) в Париже и Дэвид Горовиц (Horowitz & Collier, 1989) в Соединенных Штатах Америки – стали антикоммунистическими *nouvelles philosophes*³¹, а некоторые из них – неоконсерваторами. Йиппи³² превратились в яппи. Для многих интеллектуалов, достигших зрелости в период радикализма шестидесятых и семидесятых годов, эти новые изменения принесли с собой невыносимое разочарование. Были очевидны параллели с пятидесятыми годами. Коллективный героический нарратив социализма снова умер, и казалось, что снова наступил конец идеологии.

Теория постмодернизации: уход и комическое отстранение

Постмодернизм можно рассматривать как объяснительную социальную теорию, которая породила новые модели среднего уровня в отношении культуры (Foucault, 1977; Huyssen, 1986; Lyotard, 1984), науки и эпистемологии (Rorty, 1979), классовой принадлежности (Hall, 1993), социальной

левое движение не смирится с этими новыми временами, ему придется существовать на обочине жизни. ... Наш мир перестраивается. ... В ходе этого преобразуются наши собственные идентичности, ощущение нашего "Я", наши собственные субъективности. Мы находимся в переходе к новой эре» (October 1988, цит. по: Thompson, 1992: 238).

³¹ Новыми философами (фр.)

³² Yuppies – американское политизированное молодежное движение левого толка конца шестидесятых годов. – *Примеч. пер.*

деятельности (Crespi, 1992), половой принадлежности и семейных отношений (Halpern, 1990; Seidman, 1991b) и экономической жизни (Harvey, 1989; Lash, 1985). Во всех этих сферах, как и в других, постмодернистские теории внесли свой оригинальный вклад в понимание реальности³³. Однако постмодернизм оставил свой след в истории вовсе не как теория среднего уровня. Данные дебаты обрели значимость лишь благодаря тому, что, как принято считать, они послужили примером новых общих тенденций в истории, социальной структуре и нравственной жизни. В сущности, именно за счет переплетения уровней структуры и процесса, микро- и макроуровней с уверенными заявлениями о прошлом, настоящем и будущем современной жизни постмодернизм и сформировал широкую, всеобъемлющую общую теорию общества, такую теорию, которую, как и прочие рассмотренные здесь теории, следует изучать с помощью вненаучных категорий, а не только как источник объяснений.

Если мы считаем постмодернизм мифом – не только лишь познавательными описаниями, но и кодированием этих описаний и превращением их в нарратив в виде «осмысленной» схемы, – то его необходимо рассматривать как идеологию, сменившую радикальную социальную теорию и появившуюся вследствие неспособности реальности развертываться таким образом, который совпа-

³³ Собрание постмодернистских нововведений в рамках теорий среднего уровня в социологическом знании было осуществлено в: Crook, Pakulski, and Waters (1992). Для ознакомления с убедительной критикой социально-экономических постулатов, которые либо продвигают, либо подразумевают такие теории среднего уровня эпохи постмодерна, см. Herpin (1993), Archer (1987), Giddens (1991).

дал бы с ожиданиями, порожденными догматами антимодернизации. С этой точки зрения понятно, что, хотя постмодернизм, как кажется, имеет дело с настоящим и будущим, его горизонт задается прошлым. По крайней мере изначально он был идеологией интеллектуального разочарования; интеллектуалы-марксисты и постмарксисты создали постмодернизм в ответ на тот факт, что период героического и коллективного радикализма, по-видимому, сходил на нет³⁴. Они переопределили это восторженное коллективное настоящее, которое, как утверждалось, предсказывает неизбежное даже еще более героическое будущее, как период, который теперь закончился. Они объявили, что он сменился не в силу политического поражения, а вследствие собственно структуры исто-

³⁴ В декабре 1986 года «Гардиан», ведущая независимая британская газета левого толка в широком его понимании, три дня подряд публиковала важную серию статей «Модернизм и постмодернизм». В вводной статье Ричард Готт объяснял, что «революционные импульсы, которые некогда электризовали политику и культуру, явно устарели» (цит. по: Thompson, 1992: 222). В предложенном Эдвардом Томпсоном анализе этого события проявляется особая чуткость к основной роли, которую в нем играет историческое снижение героического революционного мифа:

«Данная газета явно сочла тему предположительного культурного сдвига от модернизма к постмодернизму достаточно важной для того, чтобы посвятить ей множество страниц и несколько номеров. Причина, по которой эта тема была сочтена важной, указывалась в подзаголовке: «Почему сошло на нет революционное движение, которое осветило первые десятилетия века. В большой серии критики «Гардиан» анализируют болезнь конца двадцатого века». ... В последующих статьях стало еще более очевидно, что культурная «болезнь», представленная уходом от модернизма, рассматривалась как симптом более серьезного социального и политического заболевания» (222).

Распространение революционного пыла и самого термина «модернизм» практически на весь двадцатый век до начала периода постмодерна, а иногда и на весь период после Просвещения – это характерные для теории постмодернизма тенденции. Будучи естественным отражением бинарных и нарративных функций постмодерна, такие заявления общего характера играют жизненно важную роль в определении места эпохи «постмодерна» в отношении будущего и прошлого.

рии³⁵. Провал утопии грозил мифологически непоследовательной перспективой, а именно историческим регрессом. Этот провал угрожал разрушить смысловые структуры интеллектуальной жизни. С помощью теории постмодерна это неизбежное поражение можно было преобразовать в поражение имманентное, в необходимую часть самого исторического развития. Героические «большие нарративы» левого движения стали неуместными просто в силу хода истории; они не потерпели настоящего поражения. Миф все еще мог работать. Смысл был сохранен.

Самые влиятельные ранние характеристики постмодернизма были исполнены прямолинейных откровений относительно теоретической запутанности, свидетельств резких изменений реальности и выражений экзистенциального отчаяния³⁶. На-

³⁵ «La révolution qu'anticipaient les avant-gardes et les partis d'extrême gauche et que dénonçaient les penseurs et les organisations de droit ne s'est pas produite. Mais les sociétés avancées n'en ont pas moins subi une transformation radicale. Tel est le constat commun que font les sociologues ... qui ont fait la postmodernité le thème de leurs analyses". («Революция, которой ждали авангардные движения и крайние левые и которую осуждали мыслители и организации правого толка, не произошла. Но продвинутое общества тем не менее подверглись коренному преобразованию. Таков обычный вывод, к которому приходят социологи... сделавшие темой своих исследований постмодерн» (фр.) – *Примеч. пер.*) (Heggin, 1993: 295).

³⁶ Именно такие переживания характерны для ранних размышлений Ч. Райта Миллса о том, что он в интервью на радио в 1959 году назвал «четвертой эпохой»; насколько мне известно, это был первый раз, когда прозвучал термин «постмодерн» в его современном смысле.

«Мы подошли к концу того, что называют современной эпохой. Так же, как за античностью последовали несколько столетий возвышения Востока, которые западный мир с его локальным сознанием называет Темными веками, так и сейчас современную эпоху сменяет период постмодерна. Возможно, мы назовем его четвертой эпохой. Окончание одной эпохи и начало другой, разумеется, есть вопрос определения. Но определения, как и все социальное, привязаны к определенным историческим обстоятельствам. А сейчас наши основные определения общества и "Я" захвачены новыми реальностями. Я имею в виду не только

пример, Фредрик Джеймисон (1988; 25) указывал на «новый и практически невообразимый квантовый прыжок в технологическое отчуждение». Несмотря на свои методологические принципы, Джеймисон удерживается от побуждения опереться на неомарксистские твердые убеждения предыдущей эпохи. Заявляя о том, что изменения в производственном базисе общества породили путаницу в надстройке в переходный период, исследователь оплакивал «неспособность нашего ума, по крайней мере в настоящий момент, составить карту великой мировой многонациональной и децентрализованной коммуникационной сети, в которую пойманы мы, индивидуальные субъекты» (15). Говоря о традиционной роли искусства как средства достижения культурной ясности, Джеймисон жаловался на то, что этот рефлекс распознавания смысла заблоки-

то, что мы чувствуем, что находимся в периоде эпохального перехода. Я имею в виду то, что слишком многие из наших объяснений родом из великого исторического перехода от Средневековья к современности и что когда эти объяснения обобщаются для использования в наши дни, они становятся неуклюжими, неуместными, неубедительными. Я также имею в виду, что наши основные ориентиры – либерализм и социализм – практически сокрушены в качестве подходящих объяснений мира и нас самих» (Mills, 1963 [1959]: 236. Цит. по: Thompson, в печати).

В качестве специалиста по теории критики с антикапиталистическими взглядами, пережившего глубокое разочарование в героическом утопизме коммунизма и общественных движений, ориентированных на классовые отношения, Миллс в своих личных обстоятельствах предвосхитил «опыт перехода», который вдохновил движение постмодернизма двадцать лет спустя. Однако в 1959 году, в период сильного господства модернизма, попытки Миллса разобраться в истории вряд ли могли отозваться в сердцах слушателей. Либерализму еще предстояло пережить свои лучшие дни, а героический радикализм шестидесятых годов едва намечался. Данный факт снова показывает, что, хотя в любой отдельно взятый исторический период существуют соперничающие между собой мифологические конструкты, те из них, которые не попадают в ногу с данной стадией, игнорируются; будет считаться, что они не могут «объяснить» «новый мир нашего времени».

рован: мы не можем «сосредоточиться на нашем собственном настоящем, как если бы мы утратили способность создавать эстетические репрезентации нашего собственного актуального опыта»³⁷ (20)³⁸.

Однако триумф интеллектуального смысло-творчества зрелого постмодернизма виден уже в том, как Джеймисон описывает этот новый порядок как частный, фрагментированный и коммерческий. В этих терминах путаницу и блокировки рациональности, которые сумел обозначить Джеймисон, можно объяснить не как личный провал, а как исторические необходимости, основанные на самом разуме. То, что угрожало бессмыслицей, теперь становится самой основой смысла; сконструировано новое настоящее и новое прошлое. Неудивительно, что Джеймисон описывал (1988; 15) постмодернизм прежде всего как «периодизирующий концепт» и заявлял, что данный термин был придуман для того, чтобы интеллектуалы и их аудитории могли разобраться в этом новом времени: «Новый постмодернизм выражает сокровенную истину недавно возникшего социального порядка позднего капитализма» (15).

³⁷ Здесь и далее Джеймисон цитируется по: *Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления* // Логос. – 2000. № 4. С. 63–77. – *Примеч. пер.*

³⁸ Это настроение пессимизма следует сравнить с отчетливо более оптимистичным тоном предисловия Джеймисона к книге «Политическое бессознательное: нарратив как социально-символический акт», сборнику очерков, написанных в течение семидесятих годов, в которых он пытается «предсказать... те новые формы коллективного мышления и коллективной культуры, которые лежат за пределами границ нашего собственного мира», и описывает их как «пока что неосознанное, коллективное и децентрализованное культурное производство будущего, находящееся вне рамок как реализма, так и модернизма» (1980: 11). Менее чем десять лет спустя оказалось, что то, что Джеймисон рассматривал как лежащее вне рамок модернизма, сильно отличается от той коллективной и несущей освобождение культуры, которая ему виделась.

Итак, в довольно строгих терминах, теория постмодерна может рассматриваться как попытка исправить проблему смысла, порожденную переживаемым провалом «шестидесятых». Только так можно понять, почему вообще возникла дихотомия модерна и постмодерна и почему содержание этих двух исторических категорий описывается именно так, как описывается. С предлагаемой в данной книге точки зрения, ответы выглядят довольно ясными. Преемственность в отношении более раннего периода антимодернистского радикализма поддерживается за счет того, что постмодернизм тоже воспринимает «современное» как явного врага. В бинарной кодировке данной интеллектуальной идеологии современность остается по оскверненную сторону границы и представляет собой «другого» в постмодернистских нарративных сказаниях.

Тем не менее в этот третий период послевоенной социальной теории содержание современного полностью изменилось. Интеллектуалы радикального толка подчеркивали партикуляризм и приверженность частному современному капитализма, узость его интересов, а также фатализм и пассивность, к которым он приводит. Предлагаемая ими постмодернизационная альтернатива на самом деле была не постмодернистской, а общественной, героической, коллективной и всеобщей. Разумеется, именно эти последние качества теория постмодернизации осудила как самое воплощение собственно современности. И, наоборот, любовь к частному, сниженные ожидания, субъективизм, индивидуальность, партикуляризм и приверженность местному кодировались как воплощения добра.

Что касается нарратива, то основные исторические постулаты постмодернизма – упадок большого нарратива и возвращение к местному (Lyotard, 1984), восхождение пустого знака, или симулякра (Baudrillard, 1983), конец социализма (Gorz, 1982), акцент на плюрализм и различия (Seidman, 1991a, 1992) – являют собой прозрачные репрезентации сниженной нарративной схемы. Это ответы на спад «прогрессивных» идеологий и их утопических убеждений.

Таким образом, сходства с радикальным антимодернизмом поверхностны и обманчивы. На самом деле гораздо более значимая связь существует между постмодернизмом и периодом, предшествовавшим радикализму, то есть собственно теорией модернизации. Как мы помним, теория модернизации сама являлась сниженной идеологией, сменившей предшествовавший ей героический период радикального поиска. В ней тоже уделялось особое внимание частному, личному и местному.

Хотя эти сходства и показывают, насколько обманчивыми могут быть интеллектуальные саморепрезентации интеллектуальных идеологий, тем не менее то, что эти два подхода основополагающим образом отличаются друг от друга, разумеется, правда. Эти отличия проистекают из их положения в конкретном историческом времени. Послевоенный либерализм, вдохновивший теорию модернизации, пришел вслед за радикальным движением, которое рассматривало трансцендентность внутри прогрессивной схемы, схемы, которая стремилась сделать модернизм более радикальным, но в то же время практически от него не отказывалась. Так, хотя романтическое и ироническое измерения

послевоенного либерализма снизили пафос героического модернизма, его отход от радикализма сделал основные аспекты модернизма еще более явными.

Постмодернизм, напротив, пришел вслед за радикальным поколением интеллектуалов, которые осуждали не только либеральный модернизм, но и ключевые постулаты самого понятия модернизации как такового. «Новые левые» отвергали «старых левых» отчасти потому, что эти последние были связаны с проектом модернизации; новое движение предпочитало Франкфуртскую школу (например, Яу, 1973), чьи уходящие в немецкий романтизм корни более четко совпадали с его собственным антимодернистским звучанием. Итак, хотя постмодернизм действительно является сниженным нарративом по отношению к героическому радикализму, особенности его исторического положения означают, что он вынужден поместить как героическую (радикальную), так и романтическую (либеральную) версии современного по одну и ту же негативную сторону границы. Интеллектуалы, приходящие на смену своим предшественникам, склонны переворачивать бинарный код господствовавшей ранее теории. Для постмодернизма новый код *модернизм: постмодернизм* подразумевал больший разрыв с «универсалистскими» западными ценностями, чем код *традиционализм: модернизм* сразу после войны или сменившая его капиталистическая дихотомия *модернизм: социалистическая антимодернизация*³⁹.

³⁹ Теоретики постмодерна считают, что антимодернистские истоки их философии связаны с романтизмом, с такими критиками Просвещения, как Фридрих Ницше, с Георгом Зиммелем и с темами, развивавшимися ранней Франкфуртской школой.

Также и в терминах нарратива наблюдаются заметно большие снижающие изменения. Хотя, конечно же, романтический тон и даже коллективистские аргументы в пользу героического освобождения сохраняются в некоторых направлениях постмодернистской мысли, эти «конструктивные» версии (Rosenau, 1992; Thompson, 1992) сосредоточиваются на личном и интимном и обычно представляют собой ответвления общественных движений шестидесятых годов; это, например, «борьба» гомосексуалистов и лесбиянок, женское «движение» и активисты-экологи, такие как «зеленые». Поскольку такие движения вовлекаются в публичную политику, постольку они формулируют свои требования в гораздо большей степени на языке различий и партикуляризма (например, Seidman, 1991a, 1992), чем в универсалистских терминах коллективного блага. Кроме того, основной и, несомненно, самый четко выраженный посыл постмодернистского нарратива поразительно отличается от вышеизложенного. Постмодернизм отвергает не только героизм, но и романтизм, он более фаталистичен, критичен и пассивен, одним словом, в нем больше комического агностицизма, чем кажется по данным в большей степени политическим движениям подъема и реформы. Постмодернизм не возвышает аутентичность отдельной личности, а скорее в лице Мишеля Фуко и Жака

Однако и более раннее, стоящее ближе к традиционному марксизму бунтарское движение против теории модернизации часто выводило свое происхождение сходным образом. Как показал Стивен Сейдман (1983) прежде, чем обратился в постмодернизм, романтизм сам по себе обладал значительными универсалистскими чертами, и между Ницше и Зиммелем существуют принципиальные разногласия по поводу оценки собственно современности.

Деррида объявляет о смерти субъекта. По словам Фредрика Джеймисона (1988: 15), «подобный род индивидуализма и персональной идентичности ушел в прошлое». Отход от прежней, более романтической версии модернизма заключается также и в необычном отсутствии иронии. Примером служит политическая философия Ричарда Рорти. Так как исследователь соединяет иронию и сложность (например, Rorty, 1985, 1989), он выступает за политический, если не эпистемологический либерализм, и вследствие таких принципов вынужден отдалиться от постмодернистской схемы.

Вместо романтики и иронии в постмодернизме пышным цветом расцвела комическая схема. Нортроп Фрай называет комедию высшей уравнилительницей (*the ultimate equalizer*). Поскольку добро и зло нельзя разделить на части, действующие лица – герои и злодеи – находятся на одном и том же нравственном уровне, так что зрители не вовлекаются в действие нормативным или эмоциональным образом, а могут усесться поудобнее и получать удовольствие. Жан Бодрийяр (1983) – мастер сатиры и насмешки, а весь западный мир превращается в огромный Диснейленд. По сути, в постмодернистской комедии избегают даже самого понятия действующих лиц. Не без издевки, но с идеей о новой теоретической системе Фуко объявил о смерти субъекта; Джеймисон канонизировал эту идею, заявив о том, что «подобный род индивидуализма и персональной идентичности ушел в прошлое». Постмодернизм – это пьеса внутри пьесы, историческая драма, придуманная с целью убедить зрителей в том, что драма умерла и что истории больше не существует. Остается только

ностальгия по исполненному символов прошлому.

Возможно, данное обсуждение стоит закончить упоминанием о Дэниэле Белле, интеллектуале, чья карьера удачно воплощает собой все научно-мифологические фазы истории, которые описаны в данной книге. Белл обрел интеллектуальное самосознание в качестве троцкиста в тридцатые годы. Некоторое время после Второй мировой войны он оставался верным героическим антикапиталистическим идеям таких персонажей, как Ч. Райт Миллс, которого он встретил в качестве коллеги в Колумбийском университете. Его знаменитый очерк о конвейерной ленте и деквалификации труда (1963 [1959]) обнаруживает преемственность с довоенным левым движением. Белл настаивал на понятии отчуждения и тем самым оказался приверженцем термина «капитализм», а не «индустриализм», сторонником эпохальных преобразований и противником послевоенной линии модернизации. Однако вскоре Белл перешел к реализму и стал выступать за модернизм скорее с романтически индивидуалистической, чем с радикальной социалистической позиции. Хотя книга «Пришествие постиндустриального общества» вышла только в 1973 году, Белл впервые вывел это понятие в качестве продолжения идей Раймона Арона об индустриализации почти двадцатью годами ранее. Термин «постиндустриальный» означал период, поддерживавший прогресс, модернизацию и разум и разрушавший возможности героического превосходства и классовой борьбы. Книга «Пришествие постиндустриального общества» появилась в разгар восстания против модернизма и была встречена замешательством и презрением со сто-

роны многих интеллектуалов антимодернистского левого движения, хотя некоторые также замечали ее косвенную связь с теориями общества, избавившегося от дефицита (*postscarcity society*).

Однако самым поразительным аспектом этого карьерного периода Белла является то, насколько быстро модернистское понятие постиндустриального общества уступило место постмодернизму, если не по форме, то в содержательном плане. У Белла этот переход, разумеется, произошел не вследствие разочарования в радикализме, а вследствие разочарования в том, что он называл поздним модернизмом. Когда Белл отвернулся от пришедшего в упадок модернизма в книге «Культурные противоречия капитализма» (1976), его повествование изменилось. Постиндустриальное общество, некогда бывшее олицетворением модернизма, теперь порождало не разум и прогресс, а эмоциональность и иррациональность, то есть категории, представленные в молодежной культуре шестидесятых годов, что вызывало у него беспокойство. Предлагаемое ученым решение проблемы неизбежного саморазрушения западного общества заключалось в призывах вернуться к сакральному (1977); это решение говорило о ностальгии по прошлому, которую Джеймисон позднее определил как верный признак наступления эпохи постмодерна.

В этом отношении довольно показательны сравнение постиндустриальных заявлений Дэниэла Белла с постфордизмом Дэвида Харви. Харви усматривает схожие явления в производственной инфраструктуре капитализма периода высоких информационных технологий, но делает совер-

шенно иной вывод о воздействии этих явлений на сознание эпохи. Антимарксизм Белла, то есть его (1978) внимание к асинхронизму систем, позволяет ему оформить бунт в форму молодежной культуры, а культурное спасение – в идеал «возвращения к священному» (см. Eliade, 1954). Напротив, Харви сохраняет приверженность к ортодоксальному мышлению в терминах базиса-надстройки, что позволяет ему постулировать фрагментацию и приватизацию как неизбежные и неотвратимые результаты постфордистского метода производства. Консервативные нападки Белла на модернизм включают в себя ностальгию; радикальные нападки Харви на постмодернизм подразумевают поражение.

Разумеется, теория постмодерна по-прежнему в значительной степени находится еще на стадии формирования. Как упоминалось ранее, в ее формулировках среднего уровня содержатся важные истины. С другой стороны, оценка важности теории в целом зависит от того, попадает ли под крыло теории постмодерна постструктурализм⁴⁰. Ко-

⁴⁰ Эта оценка также зависит от ряда других произвольных решений, например, от решения игнорировать заявления самого постмодернизма о том, что он не располагает общей теорией и не продвигает ее (см., например, спор с Сейдманом в моих ранних исследованиях [Alexander, 1991] и его ответ [Seidman, 1991a]). Кроме того, существует проблема гораздо более общего характера относительно того, можно ли о постмодернизме даже рассуждать как о единой точке зрения. В данной книге я придерживаюсь того мнения, что постмодернизм можно обсуждать таким образом, хотя я и признал разнообразие взглядов внутри этой теории. Действительно, не приходится сомневаться, что каждая из рассмотренных здесь четырех теорий как таковая существует только вследствие акта герменевтической реконструкции. По моему мнению, такая методология идеальных типов не только философски обоснована (например, Gadamer, 1975), но и интеллектуально неизбежна в том смысле, что герменевтика здравого смысла постоянно ссылается на «постмодернизм» как таковой. Тем не менее, эти соображения не должны отвлекать внимание от того факта, что здесь имеет место типизация и иде-

нечно же, теоретики явно лингвистического толка – такие мыслители, как Мишель Фуко, Пьер Бурдьё, Клиффорд Гирц и Ричард Рорти – начали предлагать свои интерпретации задолго до появления на сцене постмодернизма. Тем не менее их сосредоточенность на релятивизме и конструктивизме, их принципиальный антагонизм в отношении понятия субъекта и их скептицизм по поводу возможности всеохватных перемен скорее помещают их теоретический вклад в рамки постмодернизма, а не модернизма и не радикальной антимодернизации. В сущности, эти исследователи создавали свои труды в ответ на разочарование в модернизме (Клиффорд Гирц и Ричард Рорти по отношению к Толкотту Парсонсу и Уилларду Куайну) с одной стороны и в героическом антимодернизме (Мишель Фуко и Пьер Бурдьё по отношению к Луи Альтюссеру и Жану-Полу Сартру) – с другой. И тем не менее Гирца и Бурдьё едва ли можно называть теоретиками постмодерна, и сильные культуралистские теории едва ли можно соотнести с теми общими идеологическими настроениями, которые подразумевает термин «постмодернизм».

Моя точка зрения по данному вопросу, как отмечалось и выше в данной статье, заключается в том, что научных соображений недостаточно для того, чтобы понять эти сдвиги как по направлению к той или иной интеллектуальной позиции, так и в сторону от нее. Если, как я полагаю, отход от постмодернизма уже начался, то нам снова необходимо тщательно рассмотреть вненаучные факторы,

ализация. В более эмпирическом и конкретном смысле каждый исторический период и каждая социальная теория, представленные здесь, состояли из разнообразных схем и частей.

недавние события и социальные изменения, которые, по-видимому, требуют еще одной новой «всемирно-исторической схемы» (“world-historical frame”).

Неомодернизм: драматическое возвышение и универсальные категории

Теорией постмодерна интеллектуалы предъявили как себе, так и обществу в целом свой ответ на поражение героических утопий радикальных общественных движений, ответ, который признавал поражение, но не отказывался от когнитивных отсылок к этому утопическому миру. Каждая идея постмодернистской мысли есть отражение категорий и ложных устремлений традиционного коллективистского нарратива, и для многих постмодернистов семантическим результатом этого является дистопия современного мира. Тем не менее, хотя надежды интеллектуалов левого движения были разрушены событиями конца семидесятых годов, интеллектуальное воображение прочих обрело вторую жизнь. Ведь хотя левые проиграли, правые выиграли, и выиграли существенно. В шестидесятых и семидесятых годах правый фланг являл собой реакционное движение, основанное на реакции возмущения текущими изменениями. К восьмидесятым годам это движение восторжествовало и стало вызывать крупномасштабные изменения в западных обществах. Один факт, который с удобством для себя не замечали все три поколения интеллектуалов, рассмотренные в настоящем очерке (и в наибольшей степени движение постмодерна, которое исторически совпало с

этим фактом во времени), заключался в том, что победа неолиберального правого движения вызвала и продолжает вызывать мощные политические, экономические и идеологические отзвуки по всему миру.

Самый потрясающий «успех» правых состоял, конечно же, в поражении коммунизма, что было не только политической, военной и экономической победой, но и, как говорилось во ввводной части этого эссе, также и триумфом на уровне самого исторического воображения. Разумеется, в несостоятельности Советского Союза сыграли свою роль объективные экономические факторы, включая нарастающее технологическое отставание, сокращающиеся доходы от экспорта и невозможность получить отчаянно необходимые денежные средства за счет перехода к стратегии внутреннего роста (Muller, 1992: 139). Однако у итогового экономического краха была политическая причина, поскольку именно опирающаяся на компьютерные технологии военная экспансия Америки и ее союзников по НАТО в сочетании с вдохновленным правым движением технологическим бойкотом привела партийную диктатуру Советов к экономическому и политическому поражению. Хотя из-за отсутствия доступа к документам любое решительное суждение было бы определенно незрелым, все же не приходится сомневаться в том, что такая политика была в действительности в числе основных стратегических целей правительств Рональда Рейгана и Маргарет Тэтчер, и что этих целей удалось достичь поразительно эффективно⁴¹.

⁴¹ Связь между «гласностью» и «перестройкой» и наращиванием военного потенциала, предпринятым президентом Рональдом

Эта исключительная и почти что совершенно неожиданная победа над тем, что некогда казалось не только социально, но и интеллектуально возможным альтернативным миром, оказала на многих интеллектуалов то же дестабилизирующее, деонтологизирующее воздействие, что и другие масштабные исторические «переломы», которые описывались выше. Кроме того, эта победа породила то же ощущение неизбежности и убежденности в том, что формирующийся «новый мир» (см. Kumar, 1992) требует новой и совершенно иной социальной теории⁴².

Рейганом, в особенности его проектом «Звездные войны», часто подчеркивается бывшими советскими чиновниками, ставшими участниками перехода, который начался в 1985 году. Например:

«В пятницу бывшие советские чиновники высшего эшелона заявили о том, что сочетание последствий проекта «Звездные войны» тогдашнего президента Рейгана и аварии в Чернобыле изменило советскую политику в отношении вооружений и поспособствовало завершению «холодной войны». Выступая в Принстонском университете на конференции, посвященной окончанию «холодной войны», чиновники сообщили, что... президент СССР Михаил Горбачев был убежден в том, что любая попытка что-то противопоставить стратегической оборонной инициативе, предложенной Рейганом в 1983 году, нанесет советской экономике непоправимый вред» (Reuters News Service, February 27, 1993).

⁴² Это ощущение основополагающего, разрушающего границы перелома ясно выражено, например, в трудах Кеннета Джоунта, где для того, чтобы передать, насколько распространенной и пугающей является подлинно современная интеллектуальная дезориентация, используются библейские образы:

«Почти полвека границы международной политики и идентичности стран-участников напрямую определялись наличием мира, в котором господствовал ленинистский режим, сосредоточенный в Советском Союзе. Исчезновение ленинизма в 1989 году представляет собой огромную проблему для этих границ и идентичностей. ... Границы суть важнейшая составная часть узнаваемой и связанной идентичности. ... Стирание или отмена границ чаще всего является травмирующим событием — особенно когда границы упорядочиваются и рассматриваются весьма категорическим образом. ... «Холодная война» была «эпохой Иисуса Навина», эпохой догматически централизованных границ и идентичностей. В противоположность библейской последовательности событий, исчезновение ленинизма в 1989 году перенесло мир из мира Иисуса Навина в мир Книги Бытия: из

Более того, негативный триумф над государственным социализмом подкреплялся эффектной серией «позитивных успехов» агрессивно капиталистических рыночных экономик на протяжении восьмидесятых годов. Чаще всего о них упоминали (самое свежее упоминание см. в: Kennedy, 1993) в связи с недавно индустриализовавшимися, исключительно динамичными азиатскими экономиками, которые появились там, где ранее располагались так называемые страны третьего мира. Важно избежать недооценки идеологических последствий этого факта мировой истории: масштабные и устойчивые преобразования отсталых экономик были достигнуты не социалистическими командно-административными экономиками, а агрессивно капиталистическими государствами.

Тем не менее часто упускается из виду тот факт, что в этот же отрезок времени на капиталистическом Западе капиталистический рынок тоже получил дополнительные импульсы как в символическом, так и в объективном отношении. Это проявилось не только в Великобритании при Тэтчер и в Америке при Рейгане, но и, возможно, даже более резко, в более «прогрессивных» режимах, допускающих государственное вмешательство, таких как Франция, а впоследствии и в таких стра-

среды централизованной, со строго проведенными границами и истерически озабоченной непроницаемостью границ в среду, в которой территориальные, идеологические и проблемные границы (*issue boundaries*) размыты, неясны и порождают путаницу. Теперь мы живем в мире, который хотя и не «безвиден и пуст», все же представляет собой мир, где главные императивы – те же, что и в Книге Бытия, «именование и связывание» (Jowitt, 1992: 306-7).

Джоуитт сравнивает мироизменяющее воздействие событий 1989 года с событиями битвы при Гастингсе 1066 года.

нах, как Италия, Испания, и даже в Скандинавии. Иными словами, имело место не только зловещее с идеологической точки зрения банкротство большей части мировых коммунистических экономик, но и выраженная склонность к приватизации национализированных капиталистических экономик как в авторитарно-корпоративистских, так и в социал-демократических государствах. Центристский либерализм Клинтона, «новые лейбористы» в Великобритании и движение немецких социал-демократов в сторону рынка сходным образом озаменовали новую жизненность капитализма в эгалитарной идеологии. В конце шестидесятых годов и в семидесятые интеллектуальные преемники теории модернизации, неомарксисты, такие как Пол Баран и Пол Суизи (1966) и Эрнест Мандель (1968), объявили о наступающем застое капиталистических экономик и неизбежно падающей норме прибыли⁴⁸. История доказала их не-

⁴⁸ На протяжении последних тридцати лет одной из малозаметных площадок для битв в сфере интеллектуальной идеологии являлся «торговый центр», или «молл». Торговые центры появились в Соединенных Штатах Америки после Второй мировой войны и для многих консервативных либералов стали олицетворять собой сохраняющуюся жизнестойкость (что противоречило мрачным предсказаниям марксистской мысли тридцатых годов) «малого бизнеса» и «мелкой буржуазии». Позднейшие неомарксисты, такие как Эрнест Мандель, уделяли много внимания торговым центрам, рассуждая о том, что эта новая форма организации отсрочила итоговый застой капитализма, и описывая ее как организационный эквивалент «искусственного создания» «ложных потребностей» в рекламе. В восьмидесятые годы те же распространяющиеся сосредоточения массового капитализма, превратившиеся теперь в высококачественные, но столь же плебейские моллы, стали объектом нападок постмодернистов, видевших в них не коварные временные барьеры на пути застоя, но идеальные репрезентации фрагментации, коммерциализации, стремления к частной жизни (privatism) и бегства от действительности (retreatism), которые знаменовали конец утопических надежд (а возможно, и самой истории). Самый знаменитый пример такого осмысления представлен Фредриком Джеймисоном (например, 1988) в отношении отеля «Хаятт Бонавантур» в Лос-Анджелесе.

правоту, что привело к долгосрочным идеологическим последствиям (Chirot, 1990).

Изменения «правого толка» в специфически политической плоскости оказались столь же масштабными, сколь и в плоскости экономической. Как упоминалось ранее, на протяжении конца шестидесятых годов и в семидесятых принимать политический авторитаризм как цену экономического развития было идеологически модным и эмпирически оправданным. Однако за последние два десятилетия произошедшие события, по видимому, поставили такой взгляд под сомнение, и сейчас назрело коренное переосмысление этой общепринятой точки зрения. С середины восьмидесятых годов стали открытыми не только коммунистические тиранические режимы, но и те самые диктатуры в Латинской Америке, которые казались столь «объективно необходимыми» всего лишь одно интеллектуальное поколение тому назад. Даже некоторые африканские диктатуры недавно начали проявлять признаки уязвимости к этому сдвигу политического дискурса от авторитаризма к демократии.

Эти изменения создали социальные условия – и массовый настрой общественности, – которые, казалось бы, опровергают кодирование интеллектуалами-постмодернистами современного (и будущего) общества как фаталистического, частного, партикуляристского, фрагментированного и местного. Кажется также, что они разрушают сниженную нарративную схему постмодернизма, которая настаивает либо на романтике различий, либо, на более глубинном уровне, на мысли о том, что современную жизнь можно истолковывать лишь

комическим образом. Действительно, если при-
смотреться к недавнему интеллектуальному дис-
курсу, можно заметить возвращение ко многим
прежним модернистским темам.

Поскольку недавнее возрождение рынка и де-
мократии произошло в масштабе всего мира и по-
скольку рынок и демократия являют собой кате-
гориально отвлеченные и обобщающие идеи, уни-
версализм снова стал жизнеспособным ресурсом
для социальной теории. Вновь появились понятия
общности (commonality) и институциональной
конвергенции, а с ними и возможности для интел-
лектуалов придавать смысл посредством утопии⁴⁴.
В сущности, мы, по-видимому, являемся свиде-
телями рождения четвертой послевоенной версии
мифопоэтической социологической мысли. «Нео-
модернизм» (см. Tiryakian, 1991) может служить
наскоро сформулированным обозначением данной
фазы теории постмодернизации до тех пор, пока

⁴⁴ Например, Тодд Гитлин в своем обращении к коллегам по ака-
демическому левому движению, многие, если не большинство
из которых теперь стали постмодернистами в своем продвиже-
нии различий и партикуляризма, заявляет не только о том, что
для сохранения жизнеспособной критической интеллектуаль-
ной политики необходимо возрождение универсализма, но и о
том, что такое движение уже началось:

«Если нам нужно левое движение в более, чем просто сентимен-
тальном смысле, его позиция должна быть такой: желание че-
ловеческого единства ничем нельзя заменить. Пути, средства,
основы и цена его достижения суть предмет дисциплинарного
обсуждения. ... Итак, наряду с неоспоримым положением о
том, что разного рода знание привязано ко времени, месту и ин-
терпретирующему сообществу, вдумчивые критики выдвигают
столь же важное положение о том, что в условиях, в которых
живет человечество, существуют единства и что, по сути, су-
ществование общих трактовок есть основа всякого общения (=
делания общим), преодолевающего границы языка, истории и
опыта. Сегодня некоторые из самых увлекательных исследова-
ний включают в себя попытки вписать и новое, и старое знание
в единые нарративы. Иначе нам не избежать солипсизма, чье
политическое выражение не может стать основой либерализма
или радикализма» (Gitlin, 1993: 36-7).

не найдется термин, который с большей образностью передаст новый дух времени.

В ответ на экономические изменения различные подгруппы современных интеллектуалов вновь возвысили эмансипаторный нарратив рынка, в который они вписывают новое прошлое (антирыночное общество) и новое настоящее/будущее (переход к рынку, полный расцвет капитализма) и который ставит освобождение в зависимость от приватизации, договоров, денежного неравенства и конкуренции. С одной стороны, появилась сильно расширявшаяся и более активная когорта интеллектуалов-консерваторов. Хотя их политика и политические требования пока что не оказали большого влияния на дискурс общей социальной теории, есть и исключения, указывающие на то, что у них есть потенциал. Например, масштабное исследование Джеймса Коулмана «Основания социальной теории» (*Foundations of Social Theory*) (1990) исполнено осознанно героического посыла; его цель – сделать неорыночный, рациональный выбор не только основой будущей теоретической работы, но и основой воссоздания более ответственной, законопослушной и менее упадочной социальной жизни.

Гораздо большее значение имеет тот факт, что внутри либеральной интеллектуальной жизни, в среде старшего поколения утративших иллюзии утопистов, а также в среде групп молодых интеллектуалов вновь появилась новая и позитивная социальная теория рынка. Для многих политически ангажированных интеллектуалов данная идея тоже приняла теоретическую форму индивидуалистической, псевдоромантической схемы рацио-

нального выбора. Первоначально использовавшаяся для того, чтобы справиться с разочаровывающими неудачами рабочего классового сознания (например, Przeworski, 1985; Wright, 1985; см. Elster, 1989), эта теория все больше служит для объяснения того, как государственный коммунизм и капиталистический корпоративизм можно преобразовать в ориентированную на рынок систему, которая вела бы к освобождению или, по крайней мере, была бы существенным образом рациональной (Moene & Wallerstein, 1992; Nee, 1989; Przeworski, 1991). Хотя прочие политически ангажированные интеллектуалы присвоили идеи рынка менее ограничительным и более коллективистским образом (например, Blackburn, 1991b; Friedland & Robertson, 1990; Szelenyi, 1988), в их трудах опять-таки прослеживается энтузиазм в отношении рыночных процессов, резко отличающийся от отношения склоняющихся к поддержке левого движения интеллектуалов прежних времен. В среде интеллектуальных сторонников «рыночного социализма» произошли сходные перемены. Например, Янош Корнай (1990) в своих позднейших исследованиях выказывает существенно меньше опасений по поводу свободных рынков, чем в принесших ему известность новаторских трудах семидесятых и восьмидесятых годов.

Данное неомодернистское возрождение теории рынка также очевидно в возрождении и переопределении экономической социологии. В терминах исследовательской программы ликование по поводу силы «слабых связей» рынка в раннем исследовании Марка Грановеттера (1974) стало главным образцом для изучения экономических сетей (на-

пример, Powell, 1991), образцом, который неявно отвергает постмодернистские и антимодернистские призывы к сильным связям и местным сообществам. Более поздние аргументы исследователя в пользу «укорененности» (“embeddedness”) (1985) экономического действия (например, Granovetter & Swedberg, 1992) сделали образом рынка социальные отношения взаимодействия, мало похожие на прежнего, вырванного из контекста, капиталистического эксплуататора. Похожие преобразования можно отследить и в более обобщенном дискурсе. Осуществляется интеллектуальная реабилитация Адама Смита (Boltanski, 1999: 35-95; Boltanski & Thevenot, 1991: 60-84; Hall, 1985; Heilbroner, 1986). «Рыночный реализм» Йозефа Шумпетера возродился к жизни; вновь поднят на щит индивидуализм маржиналистской экономики Макса Вебера (Holton & Turner, 1986), равно как и принятие рынка, которым исполнены теоретические труды Толкотта Парсонса (Holton, 1992; Holton & Turner, 1986).

В сфере политики неомодернизм обрел даже большую мощь, несомненно, в силу того факта, что именно политические революции последнего десятилетия вновь ввели нарратив в подлинно героической форме (против Kumar, 1992: 316) и самым непосредственным образом бросили вызов постмодернистскому снижению. Движения против диктатуры, на практике ведомые самыми разнообразными побуждениями, мифологически формулировались как эпизоды в разворачивании огромной «драмы демократии» (Sherwood, 1994), как буквальная манифестация духа человечества. Мелодрама триумфа, или почти что триумфа, со-

циального добра над социальным злом, которую Питер Брукс (1984) помещал у истоков нарративной формы девятнадцатого столетия, проникла в символическую канву Запада конца двадцатого века с героями и завоеваниями подлинного всемирно-исторического масштаба. Эта драма началась с эпохальной борьбы Леха Валенсы и, кажется, всего польского народа (Tiryakian, 1988) против основанного на принуждении контролируемого партией государства в Польше. Каждодневное разыгрывание драмы, захватившее внимание общественности, поначалу окончилось необъяснимым поражением движения «Солидарность». Однако постепенно добро все же восторжествовало над злом, и драматическая симметрия героического нарратива стала полной. Михаил Горбачев начал свое долгое путешествие по драматическому воображению Запада в 1984 году. Его все более лояльная аудитория по всему миру эмоционально следила за его эпохальной борьбой в ходе того, что со временем стало самой долгоиграющей социальной драмой послевоенного периода. Этот большой нарратив вызвал у аудитории реакцию катарсиса, которую пресса называла «Горбиманией», а Дюркгейм обозначил бы как коллективное бурление (*effervescence*), которое может проявиться только благодаря символам сакрального. Эта драма повторилась, когда широкая общественность, средства массовой информации и элиты западных стран истолковывали как столь же героические достижения Нельсона Манделы и Вацлава Гавела, а позднее и Бориса Ельцина, героя, вставшего на пути танков, преемника Горбачева в посткоммунистической России. Социальная драма, развер-

нувшаяся в 1989 году на площади Тяньаньмэнь, с ее ярко выраженными ритуалистическими обертонами (Chan, 1994) и классически трагической развязкой, породила похожие переживания экзальтации и обновленной веры в нравственную действенность демократической революции.

Было бы поразительно, если бы такое повторное возвышение массовой политической драмы не проявилось в столь же заметных изменениях в теоретическом осмыслении интеллектуалами политики. В действительности имело место решительное возвращение теоретического осмысления демократии, подобное подъему «рынка». Либеральные идеи о политической жизни, появившиеся в восемнадцатом и девятнадцатом столетиях и сменившиеся «социальным вопросом» великой промышленной трансформации, снова выглядят современными идеями. В анти- и постмодернистские десятилетия их отвергали как исторические анахронизмы, а теперь эти идеи неожиданно вошли в моду.

Это возвращение приняло форму возрождения понятия «гражданского общества», неформальной, негосударственной и неэкономической сферы общественной и частной жизни, которую Алексис де Токвиль определил как жизненно важную для поддержания демократического государства. Этот термин первоначально появился в контексте интеллектуальных споров, которые зажгли искру общественной борьбы против авторитаризма в Восточной Европе (см. Cohen & Arato, 1992) и Латинской Америке (Stepan, 1985), а затем «секуляризовался» и приобрел более отвлеченный и универсальный смысл благодаря американским

и европейским интеллектуалам, связанным с этими движениями, таким как Джин Коэн и Эндрю Арато (1992) и Джон Кин (1988а, 1998b). Они опирались на это понятие, чтобы построить теоретическое осмысление таким образом, который резко отделил бы их собственные «левые» теории от антимодернизационных, антиформальных исследований демократии прежнего периода.

Под влиянием этих исследователей и перевода на английский язык (1989 [1962]) ранней книги Юргена Хабермаса о буржуазной публичной сфере споры о плюрализме, фрагментации, дифференциации и участии стали новым повальным увлечением. Теоретики Франкфуртской школы, марксисты – специалисты по социальной истории и даже некоторые постмодернисты стали экспертами в теории демократии под вывеской «публичная сфера» (см., например, очерки Мойше Постона, Мэри П. Райан и Джефа Эли в: Calhoun [1993] и позднейшие труды Дэвида Хелда, например, 1987)⁴⁵. Специалисты по политической философии – коммунитаристы и интерналисты, такие как Майкл Уолцер (1992а, 1992b), воспользовались этим понятием, чтобы прояснить универсалистские, но не отвлеченные измерения теоретического осмысления ими добра. Для консервативных исследователей социальной теории (например, Banfield, 1991;

⁴⁵ Арно Саль, который ранее работал в рамках строго марксистской традиции, теперь настаивает на всеобщей взаимосвязи между конфликтующими группами и пользуется терминами «публичное» и «гражданское общество».

«Если даже во всем своем множестве ассоциации, союзы, корпорации и движения всегда защищали и представляли весьма разнообразные мнения, то вероятно, что, несмотря на власть экономических и государственных систем, распространение групп, основанных на традиции, образе жизни, мнении или протесте, вероятно, никогда не было столь сильным и столь разнообразным, как в конце двадцатого века» (Sales, 1991: 308).

Shils, 1991a, 1991b; Wilson, 1991) гражданское общество представляет собой понятие, подразумевающее цивилизованность и гармонию. Для неофункционалистов (например, Mayhew, 1990; Sciulli, 1990) это идея, обозначающая возможность теоретического осмысления противоречий по поводу равенства и включенности в менее антикапиталистическом ключе. Для старых функционалистов (например, Inkeles, 1991) это идея, предполагающая, что формальная демократия всегда была условием модернизации.

Но какие бы политические взгляды ни оформляли новую политическую идею, ее неомодернистский статус очевиден. Теоретическое осмысление в данном ключе предполагает, что современные общества либо обладают, либо должны обладать не только экономическим рынком, но и отчетливой политической зоной, институциональным полем универсальной, хотя и оспариваемой области (Touraine, 1994). Эта идея обеспечивает общую эмпирическую точку отсылки, что подразумевает знакомое кодирование гражданина и врага и позволяет снова превратить историю в нарратив в телеологическом ключе, позволяющем драме демократии полностью проявить себя.

Неомодернизм и социальное зло: осквернение национализма

Данная проблема отграничения гражданского общества от негражданского указывает на вопросы, выходящие за рамки нарратива и объяснительной схемы теории неомодерна, которая здесь описывается. Романтический и героический нар-

ративы, которые описывают триумф, или возможный триумф, рынков и демократий, обладают успокаивающе знакомой формой. Однако если обратиться к бинарному кодированию этого становящегося исторического периода, возникают определенные проблемы. Разумеется, если принимать во внимание возрождение универсализма, можно не сомневаться в том, что речь идет о разновидности господствующего кода (*master code*), описанного выше в качестве дискурса гражданского общества. Тем не менее, хотя эта почти архетипическая символизация предпосылок и противоположностей демократии предлагает общие категории, все же для того, чтобы сформулировать конкретные категории добра и зла в определенном времени и месте, необходимо выработать привязанные к конкретному историческому периоду «социальные представления» (Moscovici, 1984). Поразительным в отношении этих вторичных категорий является то, насколько трудно оказалось разработать набор бинарных категорий, который был бы убедительным с семантической и социальной точки зрения, предложить такое противопоставление черное/белое, которое могло бы выступать как код-преемник для оппозиции *постмодерн: модерн* или, если на то пошло, для символических наборов *социалистическое: капиталистическое* и *современное: традиционное*, которые были предложены предыдущими поколениями интеллектуалов и которые никоим образом не перестали полностью быть действенными и сегодня.

Разумеется, символическое оформление добра в действительности не является проблемой. Ключевыми терминами здесь выступают демократия и

универсализм, а их более предметными воплощениями – свободный рынок, индивидуализм и права человека. Проблему представляет заполнение профанной части оппозиции. Отвлеченные свойства, которые должно олицетворять собой осквернение, достаточно очевидны. Поскольку они проистекают из принципа различения, они сильно напоминают свойства, противопоставлявшиеся модернизации в послевоенный период, свойства, которые определяли оскверняющую природу «традиционной» жизни. Но, невзирая на логические соответствия, мы не можем просто снова воспользоваться прежними идеологическими формулировками. Даже если расстояние между обществом сегодняшнего дня и обществом в период сразу после войны проявляется только в различиях между репрезентациями второго порядка, это расстояние все равно огромно.

В условиях быстрого продвижения «рынков» и «демократии» и стремительного краха их противоположностей оказалось трудно сформулировать равно универсальные и всеохватные репрезентации профанного. Вопрос заключается в следующем: существует ли оппозиционное движение или геополитическая сила, которые представляли бы собой убедительную, фундаментальную опасность – то есть «всемирно-историческую» – угрозу «добру»? Некогда могущественные враги универсализма, по-видимому, превратились в исторических ископаемых, пропали с горизонта и из мыслей человечества и были принижены исторической драмой, которая, кажется, еще не скоро подвергнется смысловой перестановке. Именно по этой семантической причине в промежуточный период

«после 1989 года» многие интеллектуалы и, несомненно, большие группы западной общественности переживали странное сочетание оптимизма и самодовольства без энергичной приверженности какому-либо определенному делу нравственного исправления.

В отличие от послевоенной теории модернизации, теория неомодерна подразумевает принципиальные изменения как в символическом времени, так и в символическом пространстве. В рамках теории неомодерна профанное не может быть ни репрезентировано через эволюционно предшествующий период традиционализма, ни отождествлено с миром за пределами Северной Америки и Европы. В противоположность послевоенной волне модернизации, текущая волна охватывает весь мир и носит интернациональный характер, а не локализуется в отдельных регионах и не имеет имперского характера. Это различие сформулировано в социальной науке в виде противопоставления ранних теорий зависимости (Frank, 1966) более современным теориям глобализации (Robertson, 1992). Социальные и экономические причины таких перемен связываются с подъемом Японии, которая на этот раз обрела могущество не как одно из военных обществ Герберта Спенсера – категория, которую в эволюционном отношении можно было бы назвать отсталой, – но как цивилизованное коммерческое общество.

Таким образом, впервые за пятьсот лет (см. Kennedy, 1987; Huntington, 1996) Запад больше не может господствовать над Азией ни в экономическом, ни в культурном отношении. Если соединить этот объективный фактор со всепроникающей дехри-

стианизацией в среде западных интеллектуалов, то можно понять тот примечательный факт, что «ориентализм» – символическое осквернение восточной цивилизации, которое лишь двадцать лет назад так основательно обозначил Эдвард Саид (1978) – больше не является убедительной пространственной или временной репрезентацией в западной идеологии или в социальной теории, хотя понятие никоим образом не исчезло полностью⁴⁶. Перевод этого идеологического факта на язык социальной теории, указывающий путь к пост-постмодернистскому, или неомодернистскому, коду, представлен в призыве Шмуэля Эйзенштадта (1987: vii) к «масштабной переформулировке видения модернизации и современных цивилизаций». Такое понятийное осмысление продолжает кодировать современное откровенно положительным образом, но в то же время объясняет его не как конец эволюционной цепочки, но как чрезвычайно успешное движение в сторону глобализации.

«Вместо того чтобы воспринимать модернизацию как окончательную стадию реализации эволюционного потенциала, общего для всех обществ, а опыт европейцев как самое важное и насыщенное проявление и образец этой стадии, модернизация

⁴⁶ На первый взгляд кажется, что это подтверждает псевдомарксистскую убежденность Саида в том, что именно подъем фактической власти Запада в мире – империализм – позволил развиваться идеологии ориентализма. Однако Саид не осознает, что существует и более общий код сакральных и профанных категорий и «социальные представления» ориентализма явились привязанной к определенному историческому периоду подсистемой этого кода. Дискурс гражданского общества есть идеологическое построение, предшествовавшее империализму и повлиявшее на осквернение различных категорий исторически появлявшихся других – евреев, женщин, рабов, пролетариев, гомосексуалистов и врагов в общем смысле – в довольно сходных терминах.

цию (или современность) следует рассматривать как одну определенную цивилизацию или явление. Появившись в Европе, она распространилась в своих экономических, политических и идеологических проявлениях по всему миру. ... Закрепление этого нового типа цивилизации было похоже на распространение великих религий или на рост великих империй, но, поскольку модернизация почти всегда сочетала в себе экономические, политические и идеологические проявления и силы, ее воздействие было самым значительным из всех» (vii).

Первоначальная теория модернизации преобразовала открыто западноцентрическую теорию Вебера по поводу мировых религий в универсальное описание перемен мирового масштаба, которые все же достигают высшей точки в социальной структуре и культуре послевоенного западного мира. Эйзенштадт предлагает считать саму модернизацию историческим эквивалентом мировой религии, что релятивизирует ее, с одной стороны, и предлагает возможность избирательного усвоения ее аборигенами (Hannerz, 1987, 1989), с другой стороны.

Обратной стороной упадка ориентализма в среде западных теоретиков является, по-видимому, исчезновение термина «третьемировство» (third world-ism), который можно назвать оксидентализмом, из лексикона тех интеллектуалов, которые говорят изнутри или от лица развивающихся стран. Одно из свидетельств такого дискурсивного сдвига можно обнаружить в статье, опубликованной Эдвардом Саидом в «Нью-Йорк Таймс», где автор выступает против надвигающейся войны со-

юзников с Ираком в начале 1991 года. Хотя Саид повторяет знакомое описание американской политики в отношении Ирака как результата «имперской идеологии», он подкрепляет свои возражения не путем указания на особую ценность национальной или политической идеологии, а возвышая универсализм: «Новый мировой порядок должен быть основан на подлинно общих принципах, а не на избирательно применяемой силе одной страны» (Said, 1991). Что было еще более важно, Саид осудил президента Ирака Саддама Хусейна и «арабский мир» и представил их в категориях партикуляризма, которые оскверняли их как врагов собственно универсализма.

«Традиционный дискурс арабского национализма, не говоря уже о довольно дряхлой государственной системе, неточен, нечуток, аномален и даже комичен. ... Сегодняшние арабские средства массовой информации – сплошной стыд. В арабском мире трудно говорить чистую правду. ... Здесь редко встречается рациональный анализ – достоверные статистические данные, конкретные и неискаженные описания арабского мира сегодня, с его... сокрушительной посредственностью в науке и многих культурных сферах. Аллегория, сложный символизм и косвенные намеки заменяют здравый смысл».

Когда Саид приходит к заключению, что, по видимому, «арабам присуща безжалостная склонность к насилию и экстремизму», он подразумевает конец оксидентализма. Если эта тенденция и изменилась с объявлением «войны» терроризму после событий 11 сентября, то только в сторону усиления, и интеллектуалы Востока и Запада

предприняли изощренные усилия – вопреки изложенному в: Huntington (1996), – чтобы представить эту войну как защиту универсализма и чтобы отделить ее от ориенталистской предвзятости модернистской мысли.

Поскольку современное перекодирование противоположности универсализма нельзя ни представить как не-западное в географическом отношении, ни обозначить как расположенное в более раннем периоде во временном плане, парадоксальным образом социальное сакральное неомодернизма нельзя представить как «модернизацию». В идеологическом дискурсе современных интеллектуалов, по-видимому, было бы почти так же трудно использовать этот термин, как и соотнести добро с «социализмом». Не модернизация, но демократизация, не современное, но рынок – вот термины, которыми пользуются новые социальные движения периода неомодерна. Данные трудности репрезентации помогают объяснить новое выдвижение на первый план наднациональных, международных организаций (Thomas & Lauderdale, 1988), выдвижение, которое, в свою очередь, указывает на элементы того, что может стать долгосрочной репрезентацией жизнеспособной идеологической антиномии. Для многих критически расположенных европейских и американских интеллектуалов (например, Held, 1995) Организация Объединенных Наций и Европейское сообщество вновь приобрели легитимность и репутацию и обеспечили институциональные проявления нового универсализма, преодолевающие прежние огромные расхождения.

Логика этих красноречивых институциональных и культурных сдвигов заключается в том, что

теперь «национализм» — а не традиционализм, коммунизм или «Восток» — начинает представлять собой главного противника недавно универсализированного дискурса добра. «Национализм» есть название, которое интеллектуалы и общественность все чаще дают отрицательным противоположностям гражданского общества. Категории «иррационального», «заговорщического» и «подавляющего» воспринимаются как синонимы решительных проявлений национализма и приравниваются к примордиальности и нецивилизованным социальным формам. Тем фактом, что гражданские общества всегда сами принимали национальную форму, с удобством пренебрегают, равно как и фактом сохраняющегося национализма многих собственно демократических движений⁴⁷. Разумеется, верно и то, что в столь неожиданно изменившемся геополитическом мире именно общественные движения и вооруженные восстания во имя национального самоопределения запускают военные конфликты, которые могут породить крупномасштабные войны (Snyder, 2000).

Итак, стоит ли удивляться тому, что национализм стал изображаться как преемник коммунизма не только в семантическом, но и организационном смысле? Знак равенства между ними ставят и высоколобые интеллектуалы, а не только рассчитанные на массовую аудиторию издания.

⁴⁷ Исключения из этого явления амнезии можно обнаружить в текущих спорах, особенно в спорах в среде тех французских специалистов по социальной теории, которые продолжают оставаться под сильным влиянием республиканской традиции. См., например, внятные аргументы Мишеля Вевёрки (1993: 23-70) в пользу оспариваемого и двустороннего понимания национализма и яркую, пусть и ограниченную, защиту национального характера демократического государства Доминик Шнаппер (1994).

«Коммунизм не только не покончил с национализмом, – пишет Лия Гринфельд (1992) в “Нью Репаблик”, – но и увековечил и усилил прежние националистические ценности. И интеллигенция, верная этим ценностям, теперь обращается против демократического режима, созданию которого она невольно поспособствовала». Неудивительно, что некоторые из самых многообещающих представителей молодого поколения социологов переключились с вопросов модернизации, теории критики и гражданственности на проблемы идентичности и национализма. В добавление к Гринфельд можно отметить новые труды Роджерса Брубейкера, в чьих исследованиях национализма в Центральной Европе и России (например, Brubaker, 1994) устанавливаются схожие связи между советским коммунизмом и современным национализмом и текущий пессимистический интерес которого к национализму, кажется, заменил прежнюю увлеченность вопросами гражданственности и демократии (см. Calhoun, 1993).

Зимой 1994 года *Theory and Society*, издание, определяющее состояние интеллектуальных течений в западной социальной теории, посвятило специальный выпуск национализму. Во введении к сборнику Джон Комарофф и Пол Стерн делают особенно очевидной связь между национализмом-как-осквернением и национализмом-как-объектом-социальной-науки: «Признаки ускорения темпов современной истории, нашего непонимания настоящего и неверных прогнозов относительно этого настоящего нигде не проявляются так явно, как в... решительном возрождении национализмов. ... События, происходившие в мире на протяжении

последних нескольких лет, пролили особенно резкий свет на более мрачные, более опасные стороны национализма и притязаний на суверенитет. И тем самым они показали, как мало мы разбираемся в этом явлении. Эти события не только смутили ничего не подозревавший исследовательский мир. Они также показали, что давнее наследие социальной теории и социального прогнозирования просто ошибочно» (Comaroff & Stern, 1994: 35).

Хотя, разумеется, эти теоретики не деконструируют свои эмпирические аргументы посредством их увязывания с подъемом новой стадии мифа и науки, стоит отметить, что они настаивают на привязке нового понимания национализма к отказу от марксизма, теории модернизации и постмодернистской мысли (35-7). В своей публикации в этом специальном выпуске, посвященном возрождению национализма, Лия Гринфельд и Дэниэл Чайрот настаивают на фундаментальной противоположности демократии и национализма в самых решительных выражениях. Рассмотрев Россию, Германию, Румынию, Сирию, Ирак и камбоджийских «красных кхмеров», они пишут: «Рассматриваемые здесь случаи показывают, что связь между определенными типами национализма и агрессивным, грубым поведением не является ни случайной, ни необъяснимой. Национализм остается самой могущественной, общей и примордиальной основой культурной и политической идентичности в мире. По всему миру его диапазон все еще растет, а не уменьшается. И в большинстве стран он не принимает индивидуалистической или гражданской формы» (Greenfeld & Chiot, 1994: 123).

Новое социальное представление национализма и осквернения, основанное на символическом сходстве с коммунизмом, проникло и в массовые издания. Экспансионистские военные авантюры Сербии обеспечили важнейшее поле для коллективных представлений. См., например, категориальные отношения, которые устанавливаются в передовице «Нью-Йорк Таймс»:

«Коммунизм может легко перейти в национализм. У этих двух кредо много общего. Оба они предлагают простое решение запутанных проблем. Одна система высоко ценит классовую принадлежность, другая — этническое родство. Обе они обвиняют в реальных бедствиях воображаемых врагов. Как пронизательно заметил один информант из России в разговоре с Дэвидом Шиплером, приведенном в журнале “Нью-Йоркер”: “И то, и другое — идеологии, освобождающие людей от личной ответственности. Они объединяются вокруг некой сакральной [читай: профанной] цели”. В различной степени и с различными последствиями, но прежние большевики превратились в новых националистов в Сербии и многих бывших республиках Советского Союза».

Автор передовицы в «Таймс» дополнительно кодирует исторических акторов, уподобляя распад Чехословакии в девяностые годы некоему виду ядовитого национализма, который наблюдался после Первой мировой войны. «А теперь то же явление проникло и в Чехословакию. ... Появилась... нравственная опасность, давно описанная еще Томашем Масариком, президентом-основателем Чехословакии, у которого национализм был неразрывно соединен с верой в

демократию. “Шовинизм не оправдан нигде, – писал он в 1927 году, – и менее всего в нашей стране. ... Позитивному национализму, стремящемуся поднять народ усиленной деятельностью, никто не может противостоять. Шовинизм, расовая или национальная нетерпимость, а не любовь к собственному народу, – вот враг народов и человечества”. Слова Масарика – хорошее мерило для суждения о толерантности обеих сторон» (June 16, 1992; приведено в: *International Herald Tribune*).

Сходство между национализмом и коммунизмом и их осквернение в качестве угроз новому интернационализму проводится даже правительственными чиновниками бывших коммунистических государств. Например, в конце сентября 1992 года Андрей Козырев, российский министр иностранных дел, призвал Организацию Объединенных Наций рассмотреть возможность создания международных попечительских организаций для того, чтобы следить за движением к независимости бывших неславянских республик Советского Союза. Он утверждал, что только связи с ООН могут предотвратить дискриминацию в отношении национальных меньшинств в недавно получивших независимость государствах. Символический опорный пункт его аргументации состоял в проведении сходства между двумя указанными типами осквернения. «Раньше в защите нуждались жертвы тоталитарных режимов и идеологий, – заявил Козырев, выступая перед Генеральной Ассамблеей ООН. – Сегодня даже чаще необходимо противостоять агрессивному национализму, который становится новой глобальной угрозой»⁴⁸.

⁴⁸ Бьорн Уитрок (1991) в красноречивом замечании по поводу па-

Со времени убийств и социального опустошения, устроенного Аль-Каидой в Нью-Йорке 11 сентября 2001 года, эти и без того напряженные усилия символически оформить тьму, угрожающую надеждам неомодерна, стали еще более интенсивными. «Террор» стал итоговым, сильно обобщенным негативным свойством. Он не только ассоциируется с бесчеловечными убийствами, но и с религиозным фундаментализмом, который вскоре после сентябрьской трагедии сменил национализм в качестве репрезентации сущности анти-современности. «Террор» был термином, который применялся в послевоенной современности для репрезентации фашистских и коммунистических «других», от которых эта современность обещала избавление. Однако фундаментализм – новое понятие. Религиозность не ассоциировалась с тоталитаризмом. Но когда обозначаются текущие альтернативы гражданскому обществу, идет ли речь о фундаментализме как таковом или только о его исламских версиях? Является ли терроризм настолько широко отрицательным явлением, что военизированные движения против антидемократических, даже смертоносных режимов также будут в свою очередь осквернены? Сделает ли противостояние «терроризму» и «фундаментализму» неомодерн уязвимым для консерватизма и шовинизма теории модернизации в ее ранней форме? (Alexander, в печати).

радикальной связи национализма с событиями недавнего прошлого говорит о том, что, когда Западная Германия настаивала на объединении, она опиралась на отвлеченный универсализм таких понятий, как свобода, закон и рынки, но в то же время и на идеологию национализма в ее наиболее избирательном, этническом и языковом смысле, а именно на представление о том, что «немецкий народ» нельзя разделять.

Возвращение модернизации? Надменность линеаризации

Когда в 1982 году Энтони Гидденс уверенно заявил о том, что «теория модернизации основана на ложных предпосылках» (144), он лишь подтвердил существовавшие тогда в социальной науке общие настроения, или, по крайней мере, настроения его поколения. Когда исследователь добавил, что эта теория «служила... идеологической поддержкой господства западного капитализма над остальным миром», он воспроизвел общую трактовку того, почему в эту ложную теорию некогда верили. Сегодня оба этих суждения кажутся анахронизмами. Теория модернизации (например, Parsons, 1964) гласила, что великие мировые цивилизации сойдутся в направлении институциональных и культурных параметров западного общества. Несомненно, сегодня мы наблюдаем нечто очень похожее на этот процесс, и порожденный им энтузиазм невозможно объяснить, просто ссылаясь на западное или капиталистическое господство.

Стремительные идеологические и объективные преобразования, описанные в предыдущем разделе, начали оказывать влияние и на теорию. Перчатку-вызов, которую различные направления неомодернизма бросили к ногам теории постмодерна, легко заметить. Изменяющиеся исторические условия создали плодородную почву для такого пост-постмодернистского теоретического осмысления, и интеллектуалы реагируют на эти условия, коренным образом пересматривая свои прежние теории. Конечно, было бы преждевременно

называть неомодернизм «теорией-преемником» постмодернизма. Он только недавно закрепился в качестве интеллектуальной альтернативы и тем более не стал победителем в этом идеологически-теоретическом поединке. Более того, неясно, поддерживается ли это движение новым поколением интеллектуалов или же отдельными группами внутри поколений, соперничающих в данный момент, которые обрели в неомодернизме способ объединения с целью лишить постмодернизм гегемонии в современной сфере. Тем не менее, несмотря на сделанные оговорки, необходимо признать, что на сцене появился новый и резко отличающийся от других тип социально-теоретического осмысления.

Однако этому успеху сопутствует серьезная опасность впасть в теоретическую амнезию в отношении проблем прошлого, проблем, о которых говорилось в связи с кратким рассмотрением событий 11 сентября. Всерьез началась ретроспективная верификация теории модернизации. Одна из самых острых переоценок была предложена Клаусом Мюллером (1992), который вознес полноценную хвалу этой некогда презираемой точке зрения, хотя и указал на то, что любая ее современная версия должна быть основательно пересмотрена (см. Muller, 1994). «Теперь, когда социологическая теория современности обладает явно более резким ощущением реальности, — пишет Мюллер (1992: 111), — она зафиксировала долгосрочные изменения в регионе Восточной Европы, которые в настоящее время проходят в более насыщенной форме, задолго до того, как эти изменения можно было подтвердить опытным путем». Для ровного

счета Мюллер добавляет, что «великая теория, которую постоянно обвиняли в отсутствии контакта с реальностью, оказывается, обладает способностью предсказывать – эта классическая социологическая теория модернизации Толкотта Парсонса» (111. Курсив автора). Еще один признак такой переоценки можно увидеть в возвращении к теории модернизации со стороны выдающихся теоретиков, которые прежде были неомарксистскими критиками капиталистического общества. Например, Брайан Тёрнер (1986) теперь защищает западную гражданственность вместо радикального эгалитаризма и восхваляет (Holton & Turner, 1986) Парсонса за его «антиностальгическое» принятие базовых структур современной жизни. Хотя Энтони Гидденс (1990, 1991, 1992) занимает менее определенную позицию, в его позднейших исследованиях обнаруживается завуалированный, но решительный отход от той явно антимодернистской позиции, которая была заметна в его ранних идеях. Новым трудам Гидденса присущ злобещий тон кризиса, который ученый открыто привязывает к резкому появлению таких социальных факторов, которые, по его мнению, невозможно было предвидеть.

«В сегодняшней социальной науке, как и в самом социальном мире, мы столкнулись с новой программой. Как всем известно, мы живем в эпоху окончаний. ... *Fin de siècle* повсеместно отождествляется с ощущением утраты ориентации и болезненности... Мы находимся в периоде очевидного перехода – и под «мы» здесь подразумевается не только Запад, но и весь мир в целом» (Giddens, 1994: 56; см. Beck, 1994: 1, Lash, 1994: 110).

Новый, исторически беспрецедентный мир, который обнаруживает Гидденс, — мир, который он со временем описал как мир «за пределами левого и правого», — тем не менее, как оказывается, представляет собой не что иное, как саму современность. Даже среди самих бывших коммунистических аппаратчиков все больше доказательств (Borko, цит. по: Muller, 1992: 112) того, что сходные «ретросказания» о сближении капиталистического и коммунистического обществ уже начались, и эти тенденции вызывают все более частые «возвращения» и к Йозефу Шумпетеру.

Теоретическая опасность здесь состоит в том, что эта исполненная энтузиазма и сильно запоздалая переоценка некоторых из основных посылов послевоенной социальной науки на самом деле может привести к возрождению теорий конвергенции и модернизации в их ранних формах. Юрген Хабермас (1990: 4), размышляя о недавних переходах в Восточной Европе, использовал такие эволюционные термины, как «обратная перемотка» и «догоняющая революция». Адресованный директивным органам Америки трактат Алекса Инкелеса (1991) вовсе проповедует сближение; например, политическая «партия не должна стремиться достичь своих целей внеполитическими средствами». Статья Инкелеса, приправленная советами относительно «важности нахождения... четко выраженной точки, где дополнительные ресурсы могут обеспечить наибольший рычаг» (69), демонстрирует тот род чрезмерной уверенности в контролируемых социальных изменениях, который был характерен для надменной послевоенной мысли в ключе модернизации. Когда Сеймур

Липсет (1990) заявляет, что урок второго великого перехода заключается в провале «среднего пути» между капитализмом и социализмом, он, несомненно, прав в некоем важном отношении, но эта формулировка грозит укрепить тенденциозные дихотомии «или-или» прежней мысли таким образом, который мог бы оправдать не только узколобый восторг по поводу собственных добродетелей, но и неоправданный оптимизм по поводу наступающих социальных изменений. Джеффри Сакс и другие склонные к упрощениям сторонники подхода к этому переходу с точки зрения «большого взрыва», по-видимому, выступают за возвращение к прежней теории «взлета» Уолта Ростоу. Как и эта более ранняя разновидность идеи модернизации, новый монетаристский модернизм полностью отбрасывает вопросы общественной солидарности и гражданственности, не говоря уже о каком-либо ощущении исторической привязки (см. Leijonhufvud [1993] и проникательные комментарии Мюллера, 1994: 17-27).

Воодушевленное возвращение Гидденса к теории современности представляет собой наиболее детально разработанный пример. Хотя он использует уточняющие прилагательные, чтобы отделить этот новый подход от некогда отвергнутых теорий, – в различных местах он говорит о «высокой», «поздней» и «рефлексивной» современности, – его модель покоится на том же упрощенном наборе бинарных оппозиций, что и предшествующая теория модернизации в ее самых банальных формах. Гидденс (1994а: 63-5, 79, 84, 104-5) настаивает на резкой и решительной противоположности между традиционной и современной жизнью.

«Традиционный порядок», утверждает Гидденс, покоится на «формульных понятиях истины», которые объединяют «нравственные и эмоциональные» элементы, и на «ритуальных практиках», организуемых «хранителями» с неоспариваемой властью. Эти убеждения и практики, заявляет он, создают основанное на «статусе» общество «членов/изгоев». Напротив, в период «рефлексивной современности» все по-другому. Ритуал вытесняется «реальной» и «прагматической» деятельностью, формульные идеи – «пропозициональными» идеями, хранители – «скептически настроенными» экспертами, а статус – «компетенцией».

Из этой знакомой понятийной бинарности следует столь же знакомый эмпирический вывод: традиция, как обнаруживает Гидденс, полностью «выброшена» из современной стадии социальной жизни. Чтобы создать дистанцию между собственными идеями и более ранней послевоенной теорией, Гидденс говорит о том, что эти более ранние версии были наивными; они не осознавали, что их собственное время, которое они считали насквозь современным, на деле осталось твердо укорененным в прошлом – «на протяжении большей части своей истории современность перестраивала традицию, по мере того как та разрушалась» (1994а: 56; см. Векс, 1994: 2). Однако что Гидденсу действительно удалось, так это поместить настоящее в исторический контекст, рассуждая об альтернативах теории модернизации даже более произвольным образом. По сути, его возрождение границы традиция/современность гораздо в большей степени тяготеет к редукциям, чем сложные, полные нюансов, хотя и в конце концов противоречивые аргументы, пред-

ложенные внутри классической теории модернизации на ее завершающей стадии, те аргументы, о которых Гидденс, кажется, не имеет ни малейшего представления. Гидденс, по-видимому, также ничего не почерпнул из споров, которые с таким успехом убедили интеллектуалов-постмодернистов отказаться от исторически произвольного, западноцентрического и теоретически тенденциозного подхода к традиции, который он теперь использует. Например, он может осмыслять современность таким индивидуалистическим и прагматическим образом, лишь игнорируя последствия лингвистического поворота (см. сходную критику Скотта Лэша [1994]). Наконец, версия неомодернизма Гидденса бедна в идеологическом и нравственном смысле. Проблема заключается не только в том, что он не предлагает убедительного альтернативного видения социальной жизни, – и эта неудача основана на вынужденном выборе, вытекающем из самой природы бинарных категорий, – но и в том, что его аргументы по-новому подкрепляют заявления о «конце идеологии». Перед лицом изменений, порожденных рефлексивной модернизацией, предполагает Гидденс (1994b), устарело самое различие между реформизмом и консерватизмом. Современные эмпирические изменения говорят о том, что политика должна выйти не только за пределы традиционных альтернатив капитализма и социализма, но и за пределы самих понятий «левое» и «правое». Такова интеллектуальная амнезия, порожденная новым историческим разрывом и обуславливающая продолжающееся непонимание.

Хотя многие из недавних социологических формулировок рынка и демократии избегают та-

ких вопиющих искажений, универсализм их категорий, героизм их духа времени и дихотомическая структура их кодов не позволяют избежать лежащих в их основе проблем. Теории рыночного перехода иногда подразумевают линейность и рациональность, которые опровергаются историческим опытом. Теория гражданского общества тоже часто кажется неспособной эмпирически теоретизировать демонические, антигражданственные силы культурной жизни (см. Sztompka, 1991).

Если новой и более успешной попытке построения социальной теории об общих фундаментальных структурах современных обществ (см. Sztompka, 1993: 136-41) суждено осуществиться, то ей придется избегать данных тенденций, воскрешающих идеи модернизации в упрощенной форме. Такие институциональные структуры, как демократия, закон и рынок, являют собой институциональные условия достижения определенных социальных компетенций и получения определенных ресурсов. Однако они не являются ни исторически неизбежными, ни результатами линейных процессов; не представляют они и социальной панацеи от проблем неэкономических подсистем или групп (см., например, Rueschemeyer, 1993). Социальная и культурная дифференциация может быть идеально-типической схемой, которую со временем можно аналитически реконструировать; однако происходит ли определенная дифференциация или нет – рынок, государство, закон или наука, – зависит от нормативных устремлений (например, Sztompka, 1991), стратегического положения, истории и влияния определенных социальных групп.

Более того, какой бы социально прогрессивной дифференциация сама по себе ни была, она в той же мере вытесняет проблему, в какой разрешает ее, и она может породить социальные потрясения огромного масштаба. Социальные системы вполне могут быть плюралистическими, а причины перемен – многомерными; однако в любой отдельно взятый момент времени и в любом отдельно взятом месте определенная подсистема и направляющая ее группа – экономическая, политическая, научная или религиозная – может успешно подчинять себе остальные подсистемы и оттеснять их на подчиненные позиции во имя своих собственных интересов. Глобализация в действительности представляет собой диалектику индигенизации и космополитизма, но между более и менее развитыми регионами сохраняется культурная и политическая асимметрия, даже если это не внутренние противоречия империалистического толка. Хотя аналитическое понятие гражданского общества, несомненно, необходимо вычленив из героической эпохи демократических революций, его следует деидеализировать таким образом, чтобы последствия «антигражданского общества» – уравнивающие процессы децивилизации, поляризации и насилия – также можно было рассматривать как типично «современные» (“modern”) проявления. Наконец, эти новые теории необходимо подтолкнуть к тому, чтобы они поддерживали децентрализованную, осознанную рефлексивность в отношении собственных идеологических измерений, даже продолжая усилия по созданию новой объяснительной научной теории. Ведь эти теории смогут избежать обобщающей самонадеянности, которая испортила репутацию прежней

теории модернизации, только если они будут воспринимать себя как моральные конструкты – как коды и нарративы. В этом смысле приставка «нео-» должна подразумевать лингвистический поворот, связанный с теорией «пост-» модернизма, хотя неомодернизм и бросает вызов идеологическому и общетеоретическому послыу постмодернизма.

В одном из своих последних и самых фундаментальных теоретических исследований Франсуа Буррико (1987: 19-21) рассуждал о том, что «один из способов определить современность – это способ, с помощью которого мы определяем солидарность». Понятие современности можно защитить, полагал Буррико, если вместо того, чтобы «отождествлять солидарность с уравниванием», мы осознаем, что «общий дух» одновременно является «всеобщим и особенным». Внутри группы обобщающий дух «является всеобщим, так как он регулирует взаимоотношения среди членов группы». Однако если задуматься об отношениях между странами, этот дух «также привержен партикуляризму, так как помогает отличить одну группу от всех прочих». Таким образом, можно сказать, что «общий дух народа» обеспечивает солидарность отдельных лиц, но необязательно отменяет все их различия и даже придает некоторым из этих различий совершенно легитимный характер. А что же понятие универсализма? Возможно, предположил Буррико, «современные общества в меньшей степени характеризуются тем, что у них есть общего, или их структурой в отношении вполне определенных универсальных потребностей, чем фактом вовлеченности в проблему универсализма» как таковую.

Возможно, мудро было бы признать, что именно обновленное чувство вовлеченности в проект универсализма, а не некое текучее ощущение его реальных форм знаменует собой новую эпоху, в которой мы живем. Более того, под этим новым социальным плодородным слоем лежат спутанные корни и затейливо испещренная подпочва прежних поколений интеллектуалов, чьи идеологии и теории по-прежнему живы. Битвы спорящих могут быть устрашающими и запутывающими, не только из-за внутренней сложности их посылов, но и потому, что каждый спорщик представляет себя не как форму, а как суть, не как единственный язык, делающий мир осмысленным, но как единственный настоящий смысл мира. Каждый из этих миров осмыслен, но лишь ограниченным в историческом отношении образом. Появляется новый социальный мир. Мы должны попытаться его осмыслить. Ведь задача интеллектуалов не только в том, чтобы объяснять мир; они также должны его интерпретировать.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Abzug, Robert H. 1985. *Inside the Vicious Heart: Americans and the Liberation of Nazi Concentration Camps*. New York: Oxford University Press.
2. Adorno, T., E. Frankel-Brunswick, D. J. Levinson, & N. Sanford. 1950. *The Authoritarian Personality*. New York: Harpers.
3. Alexander, Jeffrey C. 1982. *Theoretical Logic in Sociology*, 4 vols. Berkeley: University of California Press.
4. Alexander, Jeffrey C. 1986. "The Dialectic of Individualism and Domination: Max Weber's Rationalization Theory and Beyond". In Sam Whimster and Scott Lash, eds. *Max Weber and Rationality*. London: Allen and Unwin.
5. Alexander, Jeffrey C. 1987. *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*. New York: Columbia University Press.
6. Alexander, Jeffrey C. 1987. "Culture and Political Crisis: Watergate and Durkheimian Sociology". In *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, ed. Jeffrey C. Alexander. New York: Cambridge University Press.
7. Alexander, Jeffrey C. 1988. "Action and Its Environments". In *Action and Its Environments, Toward a New Synthesis*, ed. J. Alexander. New York: Columbia University Press.
8. Alexander, Jeffrey C. 1990. "Introduction: Understanding the 'Relative Autonomy' of Culture". In *Culture and Society: Contemporary Debates*, ed. Jeffrey C. Alexander & Steven Seidman. Cambridge: Cambridge University Press.
9. Alexander, Jeffrey C. 1991. "Sociological Theory and the Claim to Reason: Why the End Is Not in Sight". Reply to Seidman. In *Sociological Theory* 9(2): 147-53.
10. Alexander, Jeffrey C. 1992. "Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On The Polarizing Discourse of Civil Society". In Michèle Lamont and Marcel Fournier, eds. *Cultivating Differences*. Chicago: University of Chicago Press.
11. Alexander, Jeffrey C. 1995a. *Fin-de-siecle Social Theory*. London: Verso.
12. Alexander, Jeffrey C. 1995b. "Modern, Post, Anti, and Neo: How Intellectuals Have Tried to Understand the 'Crisis of our Time'", *New Left Review* 210: 63-102.
13. Alexander, Jeffrey C. 1996a. "Cultural Sociology or Sociology of Culture?" *Culture* 10: 3-4, 1-5.

Библиография

14. Alexander, Jeffrey C. 1996b. "Les Règles secrètes : L'argument souterrain de Durkheim pour la subjectification de la sociologie". In *Les Règles Après 100 Ans*, ed. Charles-Henri Coin. Paris: PUF.
15. Alexander, Jeffrey C. 1998, Winter. "Bush, Hussein, and the Cultural Preparation for War: Toward a More Symbolic Theory of Political Legitimation". *Epoche* 21 (1): 1-14.
16. Alexander, Jeffrey C. 2000a. "Theorizing the Good Society: Hermeneutic, Normative, and Empirical Discourses". *Canadian Journal of Sociology* 25 (3): 271-310.
17. Alexander, Jeffrey C. 2000b. "This-worldly Mysticism". *Journal of Adult Development*. 7(4): 267-272.
18. Alexander, Jeffrey C. 2001a. "Parsons as a Republican Critic of Industrial Society: A New Understanding of the Early Writings". *Parsons' The Structure of Social Action and Contemporary Debates*. Ed. G. Pollini, D. LaValle, & G. Sciortino. Milan: Franco Angeli. pp. 15-24.
19. Alexander, Jeffrey C. 2001b. "On the Social Construction of Moral Universals: The Holocaust from War Crime to Trauma Drama". *European Journal of Social Theory* 4: 4.
20. Alexander, Jeffrey C. Forthcoming. "From War Crime to Holocaust Trauma: Progressive and Tragic Narratives of the Nazi's Mass Murder of the Jews". In *Cultural Trauma*. Ed. Jeffrey Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil Smelser, & Peter Sztompka. Berkeley: University of California Press.
21. Alexander, Jeffrey C. Forthcoming. "From the Depths of Despair: Performance, Counter-Performance, and 'September 11.'" *Sociological Theory*.
22. Alexander, Jeffrey C., & Paul Colomy, eds. 1990. *Differentiation Theory and Social Change*. New York: Columbia University Press.
23. Alexander, Jeffrey C. 1995. "Traditions and Competition: Preface to a Postpositivist Approach to Knowledge Accumulation". In *Neofunctionalism and Beyond*, ed. Jeffrey Alexander. New York: Blackwell.
24. Alexander, Jeffrey C., Bernhard Giesen, Richard Munch, & Neil Smelser. 1987. *The Micro-Macro Link*. Berkeley: University of California Press.
25. Alexander, Jeffrey C., & Maria Pia Lara. 1996. "Honneth's New Critical Theory of Recognition". *New Left Review* 220: 126-52.
26. Alexander, Jeffrey C., & Steven Sherwood. 1992, February 2. "Why Yeltsin Can't Get No Respect in America". *Los Angeles Times*, M2.

Библиография

27. Alexander, Jeffrey C., & Steven Sherwood. 2002. "'Mythic Gestures': Robert N. Bellah and Cultural Sociology". In *Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self*, ed. R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, & S. M. Tipton. Berkeley: University of California Press.
28. Alexander, Jeffrey, & Philip Smith. 1993. "The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies". *Theory and Society* 22: (2): 151-207.
29. Alexander, Jeffrey, & Philip Smith. 1998. "Sociologie Culturelle ou Sociologie de la Cultural". *Sociologie et Sociétés* 30 (1): 107-16.
30. Alexander, Jeffrey C., Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil Smelser, & Piotr Sztompka. Forthcoming. *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.
31. Amishai-Maisels, Ziva. 1988. "Christological Symbolism of the Holocaust". *Holocaust and Genocide Studies* 3(4): 457-81.
32. Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities*. London: Verso.
33. Anderson, Perry. 1979. *Considerations on Western Marxism*. London: Verso.
34. Apter, David. 1963. *Ghana in Transition*. New York: Atheneum.
35. Apter, David. 1987. "Mao's Republic". *Social Research* 54(4): 691-729.
36. Apter, David, ed. 1964. *Ideology and Discontent*. London: Free Press.
37. Archer, Margaret. 1987. "Revisiting the Revival of Relativism". *International Sociology* 2(3): 235-50.
38. Arendt, Hannah. 1951. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanowich.
39. Aristotle. *Poetics I*. 1987. (Richard Janko, trans.) Indianapolis: Hackett.
40. Aron, Raymond. 1962. *Eighteen Lectures on Industrial Society*. New York: Free Press.
41. Aron, Raymond. 1968. *Progress and Disillusion: The Dialectics of Modern Society*. New York: Praeger.
42. Aron, Raymond. 1990. *Memoirs: Fifty Years of Political Reflection*. New York: Holmes and Meier.
43. Austin, J. L. 1962. *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
44. Baer, Alejandro. "Visual Testimonies and High-Tech Museums: The Changing Embodiment of Holocaust History and

Библиография

- Memorialization". Unpublished manuscript. Department of Sociology 4, University of Madrid.
45. Baily, Bernard. 1967. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
 46. Banfield, E. C., ed. 1991. *Civility and Citizenship*. New York: Paragon.
 47. Baran, P. A., & P. M. Sweezy. 1966. *Monopoly Capital*. New York: Monthly Review Press.
 48. Barber, Bernard. 1983. *The Logic and Limits of Trust*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
 49. Barbour, I. 1974. *Myths, Models, and Paradigms: The Nature of Scientific and Religious Language*. London: SCM Press.
 50. Barthes, Roland. 1977. "Introduction to the Structural Analysis of Narratives". In *Image-Music-Text*. London: Fontana.
 51. Bataille, Georges. *Eroticism*. 1986 [1957]. London: Boyars.
 52. Bataille, Georges. 1990 [1957]. *Literature and Evil*. London: Boyars.
 53. Baudrillard, J. 1983. *In the Shadow of the Silent Majorities-Or the End of the Social and other essays*. New York: Semiotext(e).
 54. Bauer, Yehuda. 1986. Editor's introduction to *Holocaust and Genocide Studies* II(I): pp. 1-2.
 55. Bauman, Janina. 1986. *Winter in the Morning*. London: Virago.
 56. Bauman, Zygmunt. 1989. *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
 57. Bauman, Zygmunt. 1993. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
 58. Bazin, Andre. 1958. *Qu'est-ce que le cinéma?* Vol. I. Paris: Editions du Cerf.
 59. Beck, U. 1994. "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization". In *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, ed. U. Beck, A. Giddens, & S. Lash. Cambridge: Polity Press.
 60. Beisel, N. 1993. "Morals versus Art". *American Sociological Review* 38: 145-62.
 61. Bell, Daniel. 1962. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. New York: Free Press.
 62. Bell, Daniel. 1973. *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books.
 63. Bell, Daniel. 1976. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.

Библиография

64. Bell, Daniel. 1977. "The Return of the Sacred?" *British Journal of Sociology* 27(4): 419-49.
65. Bell, Daniel. 1978. "The Disjuncture of Realms". Unpublished manuscript.
66. Bellah, Robert, ed. 1970. *Beyond Belief*. New York: Harper and Row.
67. Bellah, Robert, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, & Steven M. Tipton, eds. 1985. *Habits of the Heart*. New York: Harper and Row.
68. Bellah, Robert. 1957. *Tokugawa Religion*. Boston: Beacon Press.
69. Bellah, Robert, & C. Glock, eds. 1976. *The New Religious Consciousness*. Berkeley: University of California Press.
70. Bendix, Reinhard. 1964. *Nation-Building and Citizenship*. New York: Doubleday.
71. Bendix, Reinhard, ed. 1968. *State and Society*. Berkeley: University of California Press.
72. Benn, David Wedgwood. 1995. "Perceptions of the Holocaust: Then and Now". *World Today* June 51 pp. 102-3.
73. Bercovitch, Sacvan. 1978. *The American Jeremiad*. Madison: University of Wisconsin Press.
74. Berenbaum, Michael. 1998. Preface to *The Holocaust and History: The Known, the Unknown, the Disputed, and the Reexamined*. ed. Berenbaum & Abraham J. Peck. Bloomington: Indiana University Press.
75. Berenbaum, Michael, & Abraham J. Peck, eds. 1998. *The Holocaust and History: The Known, the Unknown, the Disputed, and the Reexamined*. Bloomington: Indiana University Press.
76. Bernstein, Basil. 1971. *Class, Codes and Control*. London: Routledge.
77. Bernstein, Richard J. 1996. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press.
78. Bernstein, Richard J. 2001. "Radical Evil: Kant at War with Himself". In *Rethinking Evil*, ed. Maria Pia Lara. Berkeley: University of California Press.
79. Bier, Jean-Paul. 1986. "The Holocaust, West Germany, and Strategies of Oblivion. 1947-1979". In *Germans and Jews since the Holocaust: The Changing Situations in West Germany*, ed. Anson Rabinbach & Jack Zipes. New York: Holmes and Meier.
80. Blackburn, R. 1991a. *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*. London: Verso.

Библиография

81. Blackburn, R. 1991b. "Fin-de-siècle: Socialism after the Crash". In *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*, ed. R. Blackburn. London: Verso.
82. Blau, Judith. 1989. *The Shape of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
83. Bloor, David. 1976. *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge.
84. Bobbio, N. 1991. "The Upturned Utopia". In *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*, ed. R. Blackburn. London: Verso.
85. Boltanski, Luc. 1999. *Distant Suffering: Morality, Media and Politics*. New York: Cambridge University Press.
86. Boltanski, Luc, and Laurent Thevenot. 1991. *De la Justification*. Paris: Gallimard.
87. Bonacich, E. 1972. "A Theory of Ethnic Antagonism: The Split Labor Market". *American Sociological Review* 37: 547-59.
88. Boudon, Raymond. 1992. *L'Idéologie, ou L'origine des idées reçues*. Paris: Fayard.
89. Bourdieu, Pierre. 1962. "Les Relations Entre Les Sexes Dans la Société Paysanne". *Les Temps Modernes* 195 : 7-331.
90. Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
91. Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
92. Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. (Gino Raymond & Matthew Anderson, trans.) Cambridge, MA: Harvard University Press.
93. Bourricaud, François. 1987. "'Universal Reference' and the Process of Modernization". In *Patterns of Modernity*, vol. I, ed. S. N. Eisenstadt. London: Pinter.
94. Braun, R. 1994. "The Holocaust and Problems of Historical Representation". *History and Theory* 33 (2): 172-97.
95. Brenner, Neil. 1994. "Foucault's New Functionalism". *Theory and Society* 23: 679-709.
96. Brooks, Peter. 1995. *The Melodramatic Imagination*. New York: Columbia University Press.
97. Brown, N. O. 1959. *Life against Death*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
98. Brown, N.O. 1966. *Love's Body*. New York: Vintage Books.
99. Browning, C. 1992. *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. New York: Harper Collins.

Библиография

100. Browning, Christopher. 1996. "Human Nature, Culture, and The Holocaust". *The Chronicle of Higher Education*. October 18: A72.
101. Brubaker, Rogers. 1992. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
102. Brubaker, Rogers. 1994. "Nationhood and the National Question in the Soviet Union and Post Soviet Eurasia: An Institutional Account". *Theory and Society*. 23 (1): 47-48.
103. Buck, Pearl S. 1947, February. "Do You Want Your Children to Be Tolerant?" *Better Homes and Gardens*, 33.
104. Buckley, W. 1951. *God and Man at Yale*. Chicago: Regnery.
105. Burn, W. L. 1974. *The Age of Equipose*. London: George Allen and Unwin.
106. Buruma Ian, 1994. *The Wages of Guilt: Memories of War in Germany and Japan*. New York: Farrar Straus Giroux.
107. Caillois, Roger. 1959 [1939]. *Man and the Sacred*. New York: Free Press.
108. Calhoun, C. 1993. "Nationalism and Civil Society: Democracy, Identity and Self-Determination". *International Sociology* 8 (4): 387-411.
109. Campeanu, P. 1990. "Transition in Europe". *Social Research* 57 (3): 587-90.
110. Carter, Hodding. 1947, November. "How to Stop the Hate Mongers in Your Home Town". *Better Homes and Gardens*, 45.
111. Caruth, Cathy. 1996. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
112. Caruth, Cathy, ed. 1995. *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
113. Chan, Elaine. 1994. *Tian-Anmen and the Crisis of Chinese Philosophy: A Cultural Analysis of Ritual Process*. Unpublished Ph. D. Thesis, UCLA, Los Angeles, California.
114. Chang, Iris. 1997. *The Rape of Nanking: The Forgotten Holocaust of World War II*. New York, Basic Books.
115. Chirot, Daniel. 1990. "After Socialism, What? Ideological Implications of the Events of 1989 in Eastern Europe for the Rest of the World". Manuscript.
116. Clendinnen, Inga. 1999. *Reading the Holocaust*. Cambridge: Cambridge University Press.
117. Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Библиография

118. Cohen, J., & A. Arato. 1992. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press.
119. Cohen, Roger. 1999, June 26. "Berlin Holocaust Memorial Approved". *New York Times*, A 3.
120. Cohen, Stanley. 1972. *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. London: MacGibbon and Kee.
121. Cole, R. E. 1979. *Work, Mobility, and Participation: A Comparative Study of the American and Japanese Automobile Industry*. Berkeley: University of California Press.
122. Coleman, J. 1990. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
123. Collins, Randall. 1976. *Conflict Sociology*. New York: Academic Press.
124. Collins, Randall. 1992. "The Durkheimian Tradition in Conflict Sociology". In Jeffrey C. Alexander (ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, pp. 107-128. New York: Cambridge University Press.
125. Comaroff, J. L., & P. C. Stern. 1994. "New Perspectives on Nationalism and War". *Theory and Society* 23 (1): 35-46.
126. Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
127. Coser, Lewis. 1956. *The Functions of Social Conflict*. New York: Free Press.
128. Crane, Diana. 1992. *The Production of Culture*. Newbury Park, CA: Sage.
129. Crespi, F. 1992. *Power and Action*. Oxford: Blackwell.
130. Crook, S., J. Pakulski, & M. Waters. 1992. *Postmodernization: Change in Advanced Society*. London: Sage.
131. Crossman, R., ed. 1950. *The God That Failed*. New York: Harper and Row.
132. Cushman, Thomas. 1998, April 9. *The Reflexivity of Evil*. Paper presented at the colloquium "The Question of Evil," University of Virginia, Charlottesville, VA.
133. Dahrendorf, R. 1959. *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford, CA: Stanford University Press.
134. Davis, Mike. 1992. *City of Quartz*. New York: Vintage Books.
135. Dawidowicz, Lucy. 1982. *On Equal Terms: Jews in America, 1881-1981*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
136. Dayan, Daniel, & Elihu Katz. 1988. "Articulating Consensus: The Ritual and Rhetoric of Media Events". In *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, ed. Jeffrey Alexander. New York: Cambridge University Press.

Библиография

137. Delanty, Gerard. 2001. "Cosmopolitanism and Violence". *European Journal of Social Theory* 4 (1): 41-52.
138. Deutscher, Isaac. 1968. "The Jewish Tragedy and the Historian". In *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, ed. Tamara Deutscher. London: Oxford University Press.
139. Dewey, John. 1966 [1916]. *Democracy and Education*. New York: Free Press.
140. Diamond, Sander A. 1969. "The Kristallnacht and the Reaction in America". *Yivo Annual of Jewish Social Science* 14: 196-208.
141. Dilthey, Wilhelm. 1976. "The Construction of the Historical World in the Human Sciences". In *Dilthey: Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University.
142. Dilthey, Wilhelm. 1962. *Pattern and Meaning in History*. New York: Harper and Row.
143. DiMaggio, Paul, & Walter Powell, eds. 1991. *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago: University of Chicago Press.
144. Diner, Dan. 2000. *Beyond the Conceivable: Studies on Germany, Nazism, and the Holocaust*. Berkeley: University of California Press.
145. Dinnerstein, Leonard. 1981-82, September-June. "Anti-Semitism Exposed and Attacked, 1945-1950". *American Jewish History* 71: 134-49.
146. Docker, John. 1994. *Postmodernism and Popular Culture: A Cultural History*. Cambridge: Cambridge University Press.
147. Dodson, Dan W. 1946, July. "College Quotas and American Democracy". *American Scholar* 15 (3): 267-76.
148. Doneson, Judith E. 1987. "The American History of Anne Frank's Diary". *Holocaust and Genocide Studies* 2(1): 149-60.
149. Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.
150. Drinan, Robert F. 1987. "Review of Ann Tusa and John Tusa, *The Nuremberg Trial*," *Holocaust and Genocide Studies* 3 (2): 333-4.
151. Durkheim, Emile. 1933. *Division of Labor in Society*. New York: Free Press.
152. Durkheim, Emile. 1937 [1897]. *Suicide*. New York: Free Press.
153. Durkheim, Emile. 1968 [1951]. *The Elementary Forms of Religious Life*. London: Allen and Unwin.
154. Ebihara, May and Judy Ledgerwood. 2002. "Aftermaths of Genocide: Cambodian Villagers". In Alexander Laban Hinton,

Библиография

- ed. *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*. 272-91. University of California Press.
155. Edles, Laura. 1998. *Symbol and Ritual in the New Spain*. Cambridge: Cambridge University Press.
156. Eisenstadt, S.N. 1963. *The Political System of Empires*. New York: Free Press.
157. Eisenstadt, S.N. 1964. "Social Change, Differentiation, and Evolution". *American Sociological Review* 29: 235-47.
158. Eisenstadt, S.N., ed. 1968. *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*. New York: Basic Books.
159. Eisenstadt, S.N., ed. 1971. *Political Sociology*. New York: Basic Books.
160. Eisenstadt, S.N. 1982. "The Axial Age: the Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics." *European Journal of Sociology* 23(2): 294-314.
161. Eisenstadt, S.N. 1986. *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: SUNY Press.
162. Eisenstadt, S.N. 1987. *Preface to Patterns of Modernity*, vol. I, *The West*, ed. Eisenstadt. London: Pinter.
163. Elder, Glen H. 1974. *Children of the Great Depression: Social Change in Life Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
164. Eliade, M. 1954. *The Myth of the Eternal Return*. Princeton: Princeton University Press.
165. Elias, Norbert. 1978. *The Civilizing Process*. New York: Unizen Books.
166. Ellul, Jacques. 1964. *The Technological Society*. New York: Vintage Books.
167. Elster, J. 1989. *The Cement of Society: A Study of Social Order*. New York: Cambridge University Press.
168. Emirbayer, Mustafa and Ane Mische. 1998. "What is Agency?" *American Journal of Sociology* 103(4): 962-1023.
169. Emirbayer, Mustafa and Jeff Goodwin. 1996. "Symbols, Positions, Objects: Toward a New Theory of Revolutions and Collective Action". *History and Theory* 35(3): 358-74.
170. Empson, W. 1935. *Seven Types of Ambiguity*. London: Chatto and Windus.
171. Entrikin, Nicholas. 1991. *The Betweenness of Place*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
172. Erikson, Kai. 1966. *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*. Wiley.

Библиография

173. Erikson, Kai. 1976. *Everything in Its Path*. New York: Simon and Schuster.
174. Erlanger, Steven. 2001, April 2. "After the Arrest: Wider Debate about the Role of Milosevic, and of Serbia". *New York Times A 8*.
175. Esquire, 1987. *Smiling through the Apocalypse: Esquire's History of the Sixties*. New York: Esquire.
176. Etzioni, A. 1968. *The Active Society*. New York: Free Press.
177. Evans, P., D. Rueschemeyer, & T. Skocpol, eds. 1985. *Bringing the State Back In*. New York: Cambridge University Press.
178. Eyerman, Ron. 1992. "Intellectuals: A Framework for Analysis, with Special Reference to the United States and Sweden". *Acta Sociologica* 35: 33-46.
179. Eyerman, Ron. 2001. *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*. New York: Cambridge University Press.
180. Eyerman, Ron, & Andrew Jamison. 1991. *Social Movements: A Cognitive Approach*. Cambridge: Polity Press.
181. Ferrara, Alessandro. 2001. "The Evil That Men Do". In *Rethinking Evil*, ed. Maria Pia Lara. Berkeley: University of California Press.
182. Fiedler, L. 1955. *An End to Innocence*. Boston: Beacon Press.
183. Fine, Gary Alan. 1987. *With the Boys*. Chicago: University of Chicago Press.
184. Finkelstein, Norman G. 2000. *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*. London: Verso.
185. Fiske, John. 1987. *Television Culture*. New York: Routledge.
186. Foucault, Michel. 1970. *The Order of Things*. London: Tavistok.
187. Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistok.
188. Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon.
189. Frank, A.G. 1966. "The Development of Underdevelopment". *Monthly Review* 18 (4): 17-31.
190. Freud, Sigmund. 1961 [1930]. *Civilization and Its Discontents*. New York: Norton.
191. Friedman, Lawrence. 1985. *Total Justice*. New York: Russel Sage Foundation.
192. Friedland, Roger, & Robert Alford. 1991. "Bringing Society Back In: Symbols, Practices and Instrumental Contradictions".

Библиография

- In *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, ed. Walter W. Powell & Paul DiMaggio. Chicago: University of Chicago Press.
193. Friedland, Roger, & John Mohr, eds. Forthcoming. *The Cultural Turn*. Cambridge: Cambridge University Press.
 194. Friedland, Roger, & A. F. Robertson, eds. 1990. *Beyond the Marketplace: Rethinking Economy and Society*. New York: de Gruyter.
 195. Friedlander, Saul. 1978. *History and Psychoanalysis*. New York: Holmes and Meier.
 196. Friedlander, Saul. 1992a. *Probing the Limits of Representation*. Berkeley: University of California Press.
 197. Friedlander, Saul. 1992b, Spring/Summer. "Trauma, Transference and 'Working Through' in Writing the History of the Shoah". *History and Memory* 4(1): 39-59.
 198. Fromm, E. 1955. *The Sane Society*. New York: Reinhard.
 199. Fromm, E. 1956. *The Art of Loving*. New York: Harper and Row.
 200. Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism*. 1971 [1957]. Princeton: Princeton University Press.
 201. Fussell, P. 1975. *The Great War and Modern Memory*. Oxford: Oxford University Press.
 202. Gadamer, H.G. 1975. *Truth and Method*. New York: Seabury.
 203. Garber, Zev, & Bruce Zuckerman. 1989. "Why Do We Call the Holocaust 'The Holocaust'? An Inquiry into the Psychology of Labels". *Modern Judaism* (9)2: 197-211.
 204. Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
 205. Geertz, Clifford. 1971. "After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States". In *Stability and Social Change*, ed. Bernard Barber & Alex Inkeles. Boston: Little Brown.
 206. Geertz, Clifford. 1973 [1964]. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
 207. Geertz, Clifford. 1983. "Common Sense as a Cultural System". In *Local Knowledge*. New York: Basic Books.
 208. Geertz, Clifford. 1984. "Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism". *American Anthropologist* 86: 263-78.
 209. Geertz, Clifford. 1988. *Works and Sites*. Stanford, CA: Stanford University Press.
 210. Gibson, J.W. 1991. "The Return of Rambo: War and Culture in the Post-Vietnam Era". In *America at Century's End*, ed. Alan Wolfe. Berkeley: University of California Press.

Библиография

211. Gibson, J.W. 1994. *Warrior Dreams: Paramilitary Culture in Post-Vietnam America*. New York: Hill and Wang.
212. Giddens, A. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
213. Giddens, A. 1991. *Modernity and Self Identity: Self and Identity in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
214. Giddens, A. 1992. *The Transformation of Intimacy*. Cambridge: Polity Press.
215. Giddens, A. 1994a. "Living in Post-Traditional Society". In *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, ed. U. Beck, Giddens, & S. Lash, Cambridge: Polity Press.
216. Giddens, A. 1994b. *Beyond Left and Right*. Cambridge: Polity Press.
217. Giesen, Bernhard. 1998. *Intellectuals and the German Nation: Collective Identity in an Axial Age*. New York: Cambridge University Press.
218. Gill, Carolyn B., ed. 1995. *Bataille: Writing the Sacred*. New York: Routledge.
219. Gitlin, T. 1987. *The Sixties*. New York: Bantam.
220. Gitlin, T. 1993. "From Universality to Difference: Notes on the Fragmentation of the Idea of the Left". *Contention* 2(2): 15-40.
221. Gleason, Philip. 1981. "American All: World War II and the Shaping of American Identity". *Review of Politics* 43 (4): 483-518.
222. Goffman, Erving. 1956. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Doubleday.
223. Goffman, Erving. 1963. *Stigma*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
224. Goldfarb, J. C. 1990. "Post-Totalitarian Politics: Ideology Ends Again". *Social Research* 57(3): 533-56.
225. Goldhagen, Daniel. 1996. *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Knopf.
226. Goldthorpe, J., D. Lockwood, F. Beckhofer, & J. Platt, eds. 1969. *The Affluent Worker and the Class Structure*. Cambridge: Cambridge University Press.
227. Gorz, A. 1982. *Farewell to the Working Class*. London: Pluto.
228. Gottdiener, Mark. 1995. *Postmodern Semiotics*. Blackwell: Oxford.
229. Gouldner, Alvin. 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Equinox.

Библиография

230. Gouldner, Alvin. 1979. *The Future of Intellectuals and the Rise of The New Class*. New York: Seabury.
231. Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International.
232. Granovetter, M. 1974. *Getting a Job: A Study of Contracts and Careers*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
233. Granovetter, M. 1985. "Economic Action and Social Structure: A Theory of Embeddedness". *American Journal of Sociology* 91 (3): 481-510.
234. Granovetter, M., & R. Swedberg, eds. 1992. *The Sociology of Economic Life*. Boulder, CO: Westview Press.
235. Greene, Joshua M., & Shiva Kumar. 2000. Editors' introduction to *Witness: Voices from the Holocaust*, ed. Joshua M. Greene & Shiva Kumar. New York: Free Press.
236. Greenfeld, Liah. 1992, September 21. "Kitchen Debate: Russia's Nationalist Intelligentsia". *New Republic*, 22-5.
237. Greenfeld, Liah, & Daniel Chirot. 1994. "Nationalism and Aggression". *Theory and Society* 23 (1): 79-130.
238. Griswold, Wendy. 1983. "The Devil's Techniques: Cultural Legitimation and Social Change". *American Sociological Review* 48: 668-80.
239. Grossberg, Lawrence, Cary Nelson, & Paula Treichler. 1991. *Cultural Studies*. New York: Routledge.
240. Guroian, Vigen. 1988. "Post-Holocaust Political Morality: The Litmus of Bitburg and the Armenian Genocide Resolution". *Holocaust and Genocide Studies* 3(3): 305-22.
241. Gusfield, J. 1966. "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change". *American Journal of Sociology* 72: 351-62.
242. Habermas, Jürgen. 1968a. "Technical Progress and the Social Life-World". In *Toward a Rational Society*. Boston: Beacon Press.
243. Habermas, Jürgen. 1968b. "Technology and Science as 'Ideology'." In *Toward a Rational Society*. Boston: Beacon Press.
244. Habermas, Jürgen. 1973. "Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena Philosophy of Mind". In *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press.
245. Habermas, Jürgen. 1981. "Modernity versus Postmodernity". *New German Critique* 22: 3-14.
246. Habermas, Jürgen. 1984. *Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press.
247. Habermas, Jürgen. 1989 [1962]. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Boston: Beacon Press.

Библиография

248. Habermas, Jürgen. 1990. "What Does Socialism Mean Today? The Rectifying Revolution and the Need for New Thinking on the Left". *New Left Review* 183: 3-21.
249. Hall, J. 1985. *Powers and Liberties: Causes and Consequences of the Rise of the West*. Oxford: Oxford University Press.
250. Hall, J. 1993. "Nationalism Classified and Explained". *Daedalus* 122 (3): 1-28.
251. Hall, Stuart, C. Critcher, T. Jefferson, J. Clarke, & B. Roberts. 1978. *Policing the Crisis*. London: Macmillan.
252. Halpern, D. 1990. *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York: Routledge.
253. Hannerz, Ulf. 1987. "The World in Creolization". *Africa* 57(4): 546-59.
254. Hannerz, Ulf. 1989. "Notes on the Global Ecumene". *Public Culture* 1(2): 66-75.
255. Harrington, M. 1962. *The Other America*. New York: Macmillan.
256. Harris, Robert. 1992. *Fatherland*. London: Hutchinson.
257. Hart, Walter R. 1947. July. "Anti-Semitism in N.Y. Medical Schools". *American Mercury* 65: 53-63.
258. Hartman, Geoffrey H. 1996. *The Longest Shadow: In the Aftermath of the Holocaust*. Bloomington: Indiana University Press.
259. Hartman, Geoffrey H. 2000. "Memory.com: Tel-Suffering and Testimony in the Dot Com Era". *Raritan* 19: 1-18.
260. Hartz, Louis. 1955. *The Liberal Tradition in America*. New York: Harcourt, Brace.
261. Harvey, D. 1989. *The Conditions of Post-Modernity*. Oxford: Blackwell.
262. Hawthorn, G. 1991. *Plausible Worlds: Possibility and Understanding in History and the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
263. Hayes, Peter, ed. 1999. *Memory, Memorialization, and Denial*, vol. 3 of *Lessons and Legacies*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
264. Heilbroner, R. 1990. "Rethinking the Past, Rehoming [sic] the Future". *Social Research* 57 (3): 579-86.
265. Heilbroner, R., ed. 1986. *The Essential Adam Smith*. New York: Norton.
266. Held, David. 1987. *Models of Democracy*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Библиография

267. Held, David and Danielle Archibugi, eds. 1995. *Cosmopolitan Democracy*. Cambridge, MA: Blackwell.
268. Herf Jeffrey. 1984. *Reactionary Modernism*. New York: Cambridge University Press.
269. Herf, Jeffrey. 1986. "The 'Holocaust' Reception in West Germany". In *Germans and Jews since the Holocaust: The Changing Situation in Western Germany*, ed. Anson Rabinbach & Jack Zipes. New York: Holmes and Meier.
270. Herpin, N. 1993. "Au-delà de la consommation de mass? Une discussion critique des sociologues de la post-modernité". *L'année Sociologique* 43: 294-315.
271. Higham, John. 1984. *Send These to Me*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
272. Hinton, Alexander Laban. 2002. *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*. Berkeley: University of California Press.
273. Hobsbawm, E. 1991. "Goodbye to All That". In *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*, ed. R. Blackburn. London: Verso.
274. Hollinger, David. 1996. *Science, Jews, and Secular Culture: Studies in Mid-Twentieth Century American Intellectual History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
275. Holton, R. 1992. *Economy and Society*. London: Routledge.
276. Holton, R., & B. Turner. 1986. *Talcott Parsons on Economy and Society*. London: Routledge and Kegan Paul.
277. Honneth, Axel. 1986. "The Fragmented World of Symbolic Forms". *Theory, Culture and Society* 3: 55-66.
278. Honneth, Axel. 1995. *The Struggle for Recognition*. London: Verso.
279. Horkheimer, Max, & Theodor Adorno. *Dialectic of Enlightenment*. 1972 [1947]. London: Verso.
280. Horowitz, D., & P. Collier. 1989. *Destructive Generation: Second Thoughts about the Sixties*. New York: Summit.
281. Huntington, Samuel P. 1968. *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press.
282. Huntington, Samuel P. 1981. *American Politics: The Promise of Disharmony*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
283. Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: New York: Simon and Schuster.
284. Huyssen, A. 1986. "Mapping the Postmodern". In *After the Great Divide*. Bloomington: Indiana University Press.

Библиография

285. Ignatieff, Michael. 1999, May. "Human Rights: The Midlife Crisis". *New York Review of Books* 20: 58-62.
286. Inkeles, A. 1991. "Transitions to Democracy". *Society* 28 (4): 67-72.
287. Inkeles, A., & D. H. Smith. 1974. *Becoming Modern: Industrial Change in Six Developing Countries*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
288. Ishitsuka, S. 1994. "The Fall of Real Socialism and the Crisis in Human Sciences". *Social Justice* 27 (3): 25-33.
289. Jacobs, Ronald. 1996. "Civil Society and Crisis: Culture, Discourse and the Rodney King Beating". *American Journal of Sociology* 101 (5): 1238-72.
290. Jacobs, Ronald. 2000. *Race, Media and the Crisis of Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
291. Jacobs, Ronald. 2001. "The Problem with Tragic Narratives: Lessons from the Los Angeles Uprising". *Qualitative Sociology*. 24 (2): 221-43.
292. Jacobs, Ronald, & Philip Smith. 1997. "Romance, Irony and Solidarity". *Sociological Theory* 15 (1): 60-80.
293. Jameson, Fredric. 1980. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
294. Jameson, Fredric. 1988. "Postmodernism and Consumer Society". In *Postmodernism and Its Discontents*, ed. E.A. Kaplan. London: Verso.
295. Jamison, A., & Ron Eyerman. 1994. *Seeds of the Sixties*. Berkeley: University of California Press.
296. Jay, M. 1973. *The Dialectical Imagination*. Boston: Beacon Press.
297. Jelin, Elizabeth & Susana Kaufman. "Layers of Memories: Twenty Years After in Argentina". Unpublished manuscript. n.d.
298. Johnson, P. 1983. *Modern Times: The World from the Twenties to the Eighties*. New York: Harper and Row.
299. Jowitt, K. 1992. *New World Disorder: The Leninist Extinction*. Berkeley: University of California Press.
300. Kaiser, David. 1999. *American Tragedy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
301. Kampe, Norbert. 1987. "Normalizing the Holocaust? The Recent Historians' Debate in the Federal Republic of Germany". *Holocaust and Genocide Studies* 2(1): 61-80.
302. Kane, Anne. 1992, Spring. "Cultural Analysis in Historical Sociology: The Analytic and Concrete Forms of the Autonomy of Culture". *Sociological Theory* 9 (1): 53-69.

Библиография

303. Kane, Anne. 1998. "Analytic and Concrete Forms of the Autonomy of Culture". In *The New American Cultural Sociology*, ed. Phillip Smith. New York: Cambridge University Press.
304. Kant, Immanuel. 1960. *Religion Within the Limits of Reason Alone* (Theodore M. Greene & Hoyt H. Hudson, trans.). New York: Harper.
305. Katz, Jack. 1988. *Seductions of Crime: Moral and Sensual Attractions of Doing Evil*. New York: Basic Books.
306. Katznelson, I. 1990. "Does the End of Totalitarianism Signify the End of Ideology?" *Social Research* 57 (3): 557-70.
307. Keane, John, ed. 1988a. *Civil Society and the State*. London: Verso.
308. Keane, John, ed. 1988b. *Democracy and Civil Society*. London: Verso.
309. Keller, Suzanne. 1963. *Beyond the Ruling Class*. New York: Random House.
310. Kelman, Herbert C., & V. Lee Hamilton. 1989. *Crimes of Obedience: Toward a Social Psychology of Authority and Responsibility*. New Haven: Yale University Press.
311. Kennedy, P. 1987. *The Rise and Fall of Great Powers: Economic Change and Military Conflict 1500-2000*. New York: Vintage Books.
312. Kennedy, P. 1993. *Preparing for the Twenty-First Century*. New York: Random House.
313. Khosrokhavar, F. 1993. *L'Utopie sacrifiée: Sociologie de la révolution iranienne*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
314. Kleinman, Arthur, Veena Das, & Margaret Lock, eds. 1997. *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.
315. Kohl, Seena B. 1986. "Ethnocide and Ethnogenesis: A Case Study of the Mississippi Band of Choctaw, a Genocide Avoided". *Holocaust and Genocide Studies* 1 (1): 91-100.
316. Kolko, G. 1962. *Wealth and Power in America*. London: Thames and Hudson.
317. Kolko, G. 1967. *Triumph of Constructivism: Reinterpreting American History 1900-1916*. New York: Free Press.
318. Konrad, George, & I. Szelenyi. 1979. *The Intellectuals on the Road to Class Power*. New York: Harcourt Brace.
319. Korman, Gerd. 1972. "The Holocaust in American Historical Writing," *Societies: A Reviewing of Social History* vol. 2: 251-70.

Библиография

320. Kornai, J. 1990. *The Road to a Free Economy. Shifting from a Socialist System: The Example of Hungary*. New York: Norton.
321. Ku, A. 1999. *Narrative, Politics and the Public Sphere*. Aldershot, UK: Ashgate.
322. Kumar, K. 1992. "The Revolutions of 1989: Socialism, Capitalism, and Democracy". *Theory and Society* 21: 309-56.
323. Kuper, Leo. 1981. *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.
324. La Capra, Dominick. 1994. *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*. Ithaca: Cornell University Press.
325. Lacouture, Jean. 1990. *De Gaulle: The Rebel 1890-1944*. (Patrick O'Brien, trans.). New York: HarperCollins.
326. Laing, R. D. 1967. *The Politics of Experience*. New York: Ballantine Books.
327. Lamont, Michele. 1988. "The Power-Culture Link in a Comparative Perspective". Paper prepared for the Third German-American Theory Conference in Bremen, West Germany.
328. Lamont, Michele. 1992. *Money, Morals and Manners*. Chicago: University of Chicago Press.
329. Lamont, Michele, & Marcel Fournier, eds. 1993. *Cultivating Differences*. Chicago: University of Chicago Press.
330. Lang, Gladys, & Kurt Lang. 1983. *The Battle for Public Opinion*. New York: Columbia University Press.
331. Langer, Lawrence I. 2000. "Foreword". In *Witness: Voices from the Holocaust*, (eds). Joshua M. Greene & Shiva Kumar. New York: Free Press.
332. Laqueur, Walter. 1980. *The Terrible Secret: Suppression of the Truth about Hitler's "Final Solution"*. Boston: Little, Brown.
333. Lara, Maria Pia. 1998. *Moral Textures: Feminist Narratives in the Public Sphere*. Cambridge: Polity Press.
334. Lara, Maria Pia, ed. 2001. *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives*. Berkeley: University of California Press.
335. Lasch, Christopher. 1978. *The Culture of Narcissism*. New York: Norton.
336. Lash, S. 1985. "Postmodernity and Desire". *Theory and Society* 14(7): 1-31.
337. Lash, S. 1990. *Sociology of Postmodernism*. London: Routledge.
338. Lash, S. 1994. "Reflexivity and Its Doubles: Structure, Aesthetics, Community". In *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, ed. U. Beck, A. Giddens, & S. Lash. Cambridge: Polity Press.

Библиография

339. Latour, Bruno, & S. Woolgar. 1986. *Laboratory Life*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
340. Lear, Jonathan. 1992. "Katharsis". In *Essays on Aristotle's Poetics*, ed. Amelie Oksenberg Rorty. Princeton, NJ: Princeton University Press.
341. Leijonhufvud, A. 1993. *The Nature of the Depression in the Former Soviet Union*. Unpublished manuscript. Department of Economics, UCLA Los Angeles.
342. Lemkin, Ralph. 1944. *Axis Rule in Occupied Europe*. Washington DC: Carnegie Endowment for International Peace.
343. Lerner, D. 1968. "Modernization: Social Aspects". *International Encyclopedia of Social Science* 10: 386-95.
344. Levine, D. N. 1991. "Simmel as Educator: On Individuality and Modern Culture". *Theory, Culture and Society* 8: 99-117.
345. Lévi-Strauss, Claude. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
346. Lévi-Strauss, Claude. 1967. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
347. Lévi-Strauss, Claude. 1974. *Tristes Tropiques*. New York: Atheneum.
348. Levy, Bernard H. 1977. *Barbarism with a Human Face*. New York: Harper and Row.
349. Levy, Marion. 1949. *Family Revolution in Modern China*. Cambridge: Harvard University Press.
350. Lewis, Jane. 1983. *The Pursuit of Happiness: Family and Values in Jefferson's Virginia*. New York: Cambridge University Press.
351. Lewis, Jane, ed. 1987. *Before the Vote Was Won: Arguments For and Against Women's Suffrage*. New York: Routledge and Kegan Paul.
352. Liberles, Robert. 1995. *Salo Wittmayer Baron: Architect of Jewish History*. New York: New York University Press.
353. Linenthal, Edward T. 1995. *Preserving Memory: The Struggle to Create the Holocaust Museum*. New York: Viking Books.
354. Lipset, Seymour Martin, 1990, Summer. "The Death of the Third Way". *National Interest* 20: 25-37.
355. Lipset, Seymour Martin, & Renhard Bendix. 1960. *Social Mobility in Industrial Society*. Berkeley: University of California Press.
356. Lipset, Seymour Martin, & William Schneider. 1983. *The Confidence Gap*. New York: Free Press.
357. Lipstadt, Deborah E. 1996. "America and the Memory of the Holocaust, 1950-1965". *Modern Judaism* 16: 195-214.

Библиография

358. Locke, John. 1960. *Two Treatises on Civil Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
359. Lockwood, David. 1992. *Solidarity and Schism*. Oxford: Oxford University Press.
360. Lowi, T. 1969. *The Land of Liberalism*. New York: Norton.
361. Lukes, S. 1990. "Socialism and Capitalism, Left and Right". *Social Research* 57 (3): 571-7.
362. Luhmann, Niklas. 1982. *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.
363. Luhmann, Niklas. 1989. *Ecological Communication*. Chicago: University of Chicago Press.
364. Lukács, Georg. 1971. "Reification and the Consciousness of the Proletariat". In *History and Class Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
365. Lyotard, Jean-François. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
366. Ma, Sheng Mei. "Contrasting Two Survival Literatures: On the Jewish Holocaust and the Chinese Cultural Revolution". *Holocaust and Genocide Studies* 2(1): 81-93.
367. McClelland, D. 1953. *The Achievement Motive*. New York: Appleton-Century-Crofts.
368. Maccoby, Hyam. 1992. *Judas Iscariot and the Myth of the Jewish Evil*. New York: Free Press.
369. Magnuson, E. 1997. "Ideological Conflict in American Political Culture". *International Journal of Sociology and Social Policy* 17 (6): 84-130.
370. Mailer, N. 1987. "Superman comes to the Supermarket: Jack Kennedy as a Presidential Candidate". In *Smiling through the Apocalypse: Esquire's History of the Sixties*, ed. Esquire. New York: Esquire.
371. Mandel, E. 1968. *Marxist Economic Theory*. 2 vols. New York: Monthly Review.
372. Mann, Michael. 1973. *Workers on the Move*. Cambridge: Cambridge University Press.
373. Mann, Michael. 1985. *The Origins of Social Power*. Vol. 1. New York: Cambridge University Press.
374. Mann, Michael. 1986. *The Sources of Social Power*. Vol. 1. New York: Cambridge University Press.
375. Manz, Beatriz. 2002. "Terror, Grief and Recovery: Genocidal Trauma in a Mayan Village in Guatemala". In *Annihilating Difference*, Alexander Hinton, ed. University of California Press.

Библиография

376. Marcuse, Herbert. 1963. *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon.
377. Marx, Karl. 1963a [1867]. *Capital*, Vol. 1. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
378. Marx, Karl. 1963b. "Economic and Philosophical Manuscripts". In *Karl Marx: Early Writings*. New York: McGraw-Hill.
379. Mayhew, L. 1990. "The Differentiation of the Solidary Public". In *Differentiation Theory and Social Change*, ed. J. C. Alexander & P. Colomy. New York: Columbia University Press.
380. Merton, Robert K. 1970. *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*. New York: Harper and Row.
381. Meyer, J., & B. Rowan. 1977. "Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony". *American Journal of Sociology* 83: 340-63.
382. Miller, James. 1993. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon and Schuster.
383. Miller, Judith. 1990. *One, by One, by One: Facing the Holocaust*. New York: Simon and Schuster.
384. Miller, P., & N. Rose. 1990. "Governing Economic Life". *Economy and Society* 19 (2): 1-31.
385. Mills, C.W. 1948. *The New Men of Power: America's Labor Leaders*. New York: Harcourt Brace.
386. Mills, C.W. 1963. "Culture and Politics: The Fourth Epoch". *Listener*. Reprinted in *Mills, Power, Politics, People*. New York: Ballantine.
387. Minow, Martha. 1998. *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*. Boston: Beacon Press.
388. Moene, K.O., & M. Wallerstein. 1992. *The Decline of Social Democracy*. Working Paper Series: 225. Institute of Industrial Relations, UCLA, Los Angeles, California.
389. Moore, B. 1966. *The Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon Press.
390. Morgan, Edmund. 1958. *The Puritan Dilemma*. Boston: Little, Brown.
391. Morrow, Lance. 1978, May. "Television and the Holocaust". *Time*, 1, 53.
392. Moscovici, S. 1984. "The Phenomenon of Social Representations". In *Social Representations*, ed. R.M. Farr & S. Moscovici. Cambridge: Cambridge University Press.
393. Mosse, George L. 1964. *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*. New York: Universal Library.

Библиография

394. Muller, K. 1992. "Modernizing' Eastern Europe: Theoretical Problems and Political Dilemmas". *European Journal of Sociology* 33: 109-50.
395. Muller, K. 1994. "From Post-Communism to Post-Modernity? Economy and Society in the Eastern European Transformation". In *Social Change and Modernization: Lessons from Eastern Europe*, ed. B. Grancelli. New York: de Gruyter.
396. Myrdal, Gunnar. 1944. *An America Dilemma*. New York: Harper.
397. Naimark, Norman. 2001. *Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in Twentieth-Century Europe*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
398. Neal, Arthur. 1998. *National Trauma and Collective Memory*. Armonk, NY: Sharpe.
399. Nee, Victor. 1989. "A Theory of Market Transition: From Redistribution to Markets in State Socialism". *American Sociological Review* 54: 663-81.
400. Neiman, Susan. 2002. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
401. Nettl, J.P., & R. Robertson. 1968. *International Systems and the Modernization of Societies*. New York: Basic Books.
402. Niebuhr, R. 1952. *The Irony of American History*. New York: Scribners.
403. Norich, Anita. 1998-99, fall-winter. "Harbe sugyes/Puzzling Questions: Yiddish and English Culture in America during the Holocaust". *Jewish Social Studies* 1 and 2: 91-110.
404. Novick, Peter. 1994. "Holocaust and Memory in America". In *The Art of Memory: Holocaust Memorials in History*, ed. James E. Young. Munich: Prestel-Verlag.
405. Novick, Peter. 1999. *The Holocaust in American Life*. New York: Houghton Mifflin.
406. Nussbaum, Martha. 1992. "Tragedy and Self-sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity". In *Essays on Aristotle's Poetics*, ed. Amelie Oksenberg Rorty. Princeton, NJ: Princeton University Press.
407. Ofer, Dalia. 1996. "Linguistic Conceptualization of the Holocaust in Palestine and Israel, 1942-53". *Journal of Contemporary History* 31 (3): 567-95.
408. Ollman, B. 1971. *Alienation: Marx's Concept of Man in Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
409. Parsons, Talcott. 1951. *The Social System*. New York: Free Press.

Библиография

410. Parsons, Talcott. 1960. "Some Principal Characteristics of Industrial Societies". In *Structure and Process in Modern Societies*, ed. Parsons. New York: Free Press.
411. Parsons, Talcott. 1964. "Evolutionary Universals in Society". *American Sociological Review* 29 (3): 339-57.
412. Parsons, Talcott. 1966. *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
413. Parsons, Talcott. 1967. "Some Comments on the Sociology of Karl Marx". In *Sociological Theory and Modern Society*, ed. Parsons. New York: Free Press.
414. Parsons, Talcott. 1968. "On the Concept of Value-Commitments," *Sociological Inquiry* 38: 136.
415. Parsons, Talcott. 1971. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
416. Parsons, Talcott, & Robert F. Bales, et al. 1955. *Family, Socialization and Interaction Process*. Glencoe, Ill: Free Press.
417. Parsons, Talcott, & Edward Shils, eds. 1951. *Towards a General Theory of Action*. New York: Harper and Row.
418. Parsons, Talcott, & Gerald. M. Platt. 1973. *The American University*. Cambridge: Harvard University Press.
419. Parsons, Talcott, & Neil Smelser. 1956. *Economy and Society*. New York: Free Press.
420. Peirce, Charles. 1985. "Logic as Semiotic: The History of Signs". In *Semiotics*, ed. Robert E. Innis. Bloomington: Indiana University Press.
421. Perlez, Jane. 2001, April 2. "Milosevic Should Face Trial by Hague Tribunal, Bush Says". *New York Times*, A 6.
422. Perry, George Sessions. 1948, November 13. "Your Neighbors: The Golombs". *Saturday Evening Post*, 36.
423. Peterson, R. 1985. "Six Constraints on the Production of Literary Works". *Poetics* 14: 45-67.
424. Pevsner, N. 1949. *Pioneers of Modern Design from William Morris to Walter Gropius*. New York: Museum of Modern Art.
425. Pocock, J.G.A. 1975. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press.
426. Pocock, J.G.A. 1987. "Modernity and Anti-modernity in the Anglophone Political Traditions". In *Patterns of Modernity*, Vol. 1, *The West*, ed. S.N. Eisenstadt. London: Pinter.
427. Polanyi, K. 1957. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.
428. Pool, Ithiel de Sola. 1983. *Technologies of Freedom*. Cambridge: Belknap.

Библиография

429. Powell, W.N. 1991. "Neither Market nor Hierarchy: Network Forms of Organization". In *Research in Organizational Behavior*. Vol. 12, ed. B.M. Shaw & L.L. Cummings. New York: JAI Press.
430. Prager, Jeffrey. 1998. *Presenting the Past: Psychoanalysis and the Sociology of Misremembering*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
431. Propp, Vladimir. *Morphology of the Folktale*. 1969 [1928]. Austin: University of Texas Press.
432. Przeworski, A. 1985. *Capitalism and Social Democracy*. New York: Cambridge University Press.
433. Przeworski, A. 1991. *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*. New York: Cambridge University Press.
434. Pynchon, Thomas. 1984, 28 October. "Is It O.K. to Be a Luddite?" *New York Times Book Review* 1.
435. Rambo, Eric, & Elaine Chan. 1990. "Text, Structure, and Action in Cultural Sociology: A Commentary on 'Positive Objectivity' in Wuthnow and Archer". *Theory and Society* 19: 635-48.
436. Rand, A. 1957. *Atlas Shrugged*. New York: Random House.
437. Reisman, D., N. Glazer, & P. Denny. 1950. *The Lonely Crowd*. New Haven: Yale University Press.
438. Rex, J. 1961. *Key Problems in Sociological Theory*. London: Routledge and Kegan Paul.
439. Richardson, M., ed. 1994. *Georges Bataille*. New York: Routledge.
440. Rieff, P. 1959. *Freud: Mind of the Moralist*. New York: Anchor Doubleday.
441. Rhoades, Richard. 1987. *The Making of the Atomic Bomb*. New York: Simon and Schuster.
442. Ricoeur, Paul. 1971. "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text". *Social Research* 38: 529-62.
443. Ricoeur, Paul. 1977. *The Rule of Metaphor*. Toronto: Toronto University Press.
444. Ricoeur, Paul. 1984. *Time and Narrative*. Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.
445. Robertson, R. 1992. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
446. Rochberg-Halton, E. 1986. *Meaning and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
447. Rohde, David. 1999, June 2. "The Visitor: Wiesel, a Man of Peace, Cities Need to Act". *New York Times*, A 1.

Библиография

448. Rorty, Amelie Oksenberg. 1992. "The Psychology of Aristotelian Tragedy". In *Essays on Aristotle's Poetics*, ed. Rorty. Princeton, NJ: Princeton University Press.
449. Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
450. Rorty, Richard. 1985. "Postmodern Bourgeois Liberalism". In *Hermeneutics and Praxis*, ed. R. Hollinger. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
451. Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York: Cambridge University Press.
452. Rose, N. 1993. "Government, Authority and Expertise in Advanced Liberalism". *Economy and Society* 22(3): 283-99.
453. Rosenau, P.M. 1992. *Postmodernism and the Social Sciences*. Princeton: Princeton University Press.
454. Rosenfeld, Alvin H. 1995. "The Americanization of the Holocaust". *Commentary* 90(6): 35-40.
455. Roszak, T. 1969. *The Making of a Counter-Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*. New York: Doubleday.
456. Rousseau, Jean Jacques. *On the Social Contract*. 1983. Indianapolis: Hackett.
457. Rueschemeyer, Dietrich. 1986. *Power and the Division of Labor*. Stanford, CA: Stanford University Press.
458. Rueschemeyer, Dietrich. 1993. "The Development of Civil Society after Authoritarian Rule". Unpublished manuscript. Department of Sociology, Brown University, Providence, RI.
459. Sahlins, Marshall. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
460. Sahlins, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
461. Said, E. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon.
462. Said, E. 1991, January 11. "A Tragic Convergence". *New York Times*, 1, p. 29.
463. Sales, A. 1991. "The Private, the Public, and Civil Society: Social Realms and Power Structures". *International Political Science Review* 12(4): 295-312.
464. Schluchter, Wolfgang. 1979. "The Paradoxes of Rationalization". In *Max Weber's Vision of History*, ed. Guenther Roth & W. Schluchter. Berkeley: University of California Press.

Библиография

465. Schluchter, Wolfgang, & G. Roth, eds. 1979. *Max Weber's Vision of History*. Berkeley: University of California Press.
466. Schnapper, D. 1994. *La communauté des citoyens: Sur l'idée moderne de nation*. Paris: Gallimard.
467. Schorr, Daniel, ed. 1987. *Taking the Stand: The Testimony of Lieutenant-Colonel Oliver C. North*. New York: Simon and Schuster.
468. Schudson, Michael. 1992. *Watergate and American Memory*. New York: Basic Books.
469. Sciulli, D. 1990. "Differentiation and Collegial Formations: Implications of Societal Constitutionalism". In *Differentiation Theory and Social Change*, ed. J. C. Alexander & P. Colomy. New York: Columbia University Press.
470. Searle, John. 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. London: Cambridge University Press.
471. Seidman, Steven. 1983. *Liberalism and the Origins of European Social Theory*. Berkeley: University of California Press.
472. Seidman, Steven. 1988. "Transfiguring Sexual Identity". *Social Text* 9: 20, 187-206.
473. Seidman, Steven. 1991a. "The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope". *Sociological Theory* 9(2): 131-46.
474. Seidman, Steven. 1991b. *Romantic Longings: Love in America, 1830-1980*. New York: Routledge.
475. Seidman, Steven. 1992. "Postmodern Social Theory as Narrative with a Moral Intent". In *Postmodernism and Social Theory*, ed. S. Seidman & D.G. Wagner. New York: Blackwell.
476. Seligman, Adam. 1987. *Human Agency, the Millennium, and Social Change*. Ph.D. diss., Hebrew University, Jerusalem.
477. Sewell, William H., Jr. 1992. "A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation". *American Journal of Sociology* 98(1): 1-29.
478. Shapiro, Edward S. 1992. *A Time for Healing: American Jewry since World War II*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
479. Sherwood, Steve, Ph. Smith, & J.C. Alexander. 1993. "The British Are Coming". *Contemporary Sociology* 22 (2): 370-75.
480. Sherwood, Steve. 1994. "Narrating the Social: Postmodernism and the Drama of Democracy". *Journal of Narrative and Life History* 4(1/2): 69-88.
481. Shils, Edward. 1951. "Values, Motives, and Systems of Action". In *Towards a General Theory of Action*, ed. T. Parsons & E. Shils. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Библиография

482. Shils, Edward. 1972. *Intellectuals and the Powers*. Chicago: University of Chicago Press.
483. Shils, Edward. 1975. *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press.
484. Shils, Edward. 1991a. "Civility and Civil Society". In *Civility and Citizenship*, ed. E. C. Banfield. New York: Paragon.
485. Shils, Edward. 1991b. "The Virtue of Civil Society". *Government and Opposition* 26: 3-20.
486. Shirer, William L. 1969. *The Collapse of the Third Republic: An Inquiry into the Fall of France in 1940*. New York: Simon and Schuster.
487. Short, K.R.M. 1981. "Hollywood Fights Anti-Semitism, 1945-47". In *Feature Films as History*, ed. K. R. M. Short. Knoxville: University of Tennessee.
488. Silk, Mark. 1984. "Notes on the Judeo-Christian Tradition in America". *American Quarterly* 36:65.
489. Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
490. Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions*. New York: Cambridge University Press.
491. Slotkin, R. 1973. *Regeneration through Violence: The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
492. Smelser, Neil. 1959. *Social Change in the Industrial Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
493. Smelser, Neil. 1963. *Theory of Collective Behavior*. New York: Free Press.
494. Smelser, Neil. 1968. "Toward a Theory of Modernization". In *Essays in Sociological Explanation*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
495. Smelser, Neil. 1974. "Growth, Structural Change, and Conflict in California Public Education, 1950-1970". In Smelser & Gabriel Amond, *Public Higher Education in California*. Berkeley: University of California Press.
496. Smelser, Neil. 1991. *Social Paralysis and Social Change: British Working-Class Education in the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press.
497. Smith, Henry Nash. 1970 [1950]. *Virgin Land*. New York: Vintage Books.
498. Smith, Philip. 1991. "Codes and Conflict". *Theory and Society* 20: 103-38.

Библиография

499. Smith, Philip. 1994. "The Semiotic Foundations of Media Narratives: Saddam and Nasser in the American Mass Media". In *Journal of Narrative and Life History*. Vol 4. 1-2: 89-118.
500. Smith, Philip. 1996. "Executing Executions: Aesthetics, Identity and the Problematic Narratives of Capital Punishment Ritual". In *Theory and Society* Vol 2. 2: 235-261.
501. Smith, Philip. 1998a. "The New American Cultural Sociology". In *The New American Cultural Sociology*, ed. Smith. Cambridge: Cambridge University Press.
502. Smith, Philip, ed. 1998b. *The New American Cultural Sociology*, ed. Smith. Cambridge: Cambridge University Press.
503. Smith, Philip. 1998c. "Barbarism and Civility in the Discourses of Fascism, Communism, and Democracy". In J. Alexander (ed.) *Real Civil Societies*, pp. 115-37. Condon-Sage.
504. Smith, Philip, & Jeffrey C. Alexander. 1996. "Durkheim's Religious Revival". *American Journal of Sociology* 102 (2):585-92.
505. Snyder, Jack. 2000. *From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict*. New York: Norton.
506. Somers, Margaret R. 1992. "Narrativity, Narrative Identity, and Social Action. Rethinking English Working-Class Formation". *Social Science History* 16 (4): 591-630.
507. Somers, Margaret R. 1995. "Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory". *Sociological Theory* 13(3): 229-74.
508. Stannard, David E. 1991. *American Holocaust: The Conquest of the New World*. Oxford: Oxford University Press.
509. Stannard, David E. 1996, August 2. "The Dangers of Calling the Holocaust Unique". *Chronicle of Higher Education*, B1-2.
510. Stember, Charles Herbert. 1966. *Jews in the Mind of America*. New York: Basic Books.
511. Stepan, A. 1985. "State Power and the Strength of Civil Society in the Southern Cone of Latin America". Pp.317-43. In P. Evans, D. Rueschemeyer, and T. Skocpol eds. *Bringing the State Back In*. New York: Cambridge University Press.
512. Steiner Franz. 1956. *Taboo*. London: Cohen and West.
513. Stivers, Richard. 1982. *Evil in Modern Myth and Ritual*. Atlanta: University of Georgia Press.
514. Strengthold, Leendert. 1988. "Review of Back to the Source". *Holocaust and Genocide Studies* 3 (3): 337-42.
515. Swidler, Ann. 1986. "Culture in Action: Symbols and Strategies". *American Sociological Review* 51(3): 273-86.

Библиография

516. Sztompka, Piotr. 1991a. "The Intangibles and Imponderables of the Transition to Democracy". *Studies in Comparative Communism* 34: 295-311.
517. Sztompka, Piotr. 1991b. *Society in Action: The Theory of Social Becoming*. Cambridge: Polity Press.
518. Sztompka, Piotr. 1993. *The Sociology of Social Change*. Oxford: Blackwell.
519. Szelenyi, Ivan. 1988. *Socialist Embourgeoisement in Rural Hungary*. Madison: University of Wisconsin Press.
520. Szelenyi, Ivan, & Bill Martin. 1987. "Theories of Cultural Capital and Beyond". In *Intellectuals, Universities, and the State in Western Modern Societies*, ed. Ron Eyerman, L. G. Svensson, & T. Soderquist. Berkeley: University of California Press.
521. Taylor, Charles. 1990. *Sources of the Self*. New York: Cambridge University Press.
522. Thomas, G.M., & P. Lauderdale. 1988. "State Authority and National Welfare Programs in World System Context". *Sociological Forum* 3(3): 383-99.
523. Thompson, Edward P. 1963. *The Making of the English Working Class*. New York: Pantheon.
524. Thompson, Edward P. 1978. *The Poverty of Theory*. London: Merlin.
525. Thompson, Edward P. 1992. "Social Pluralism and Post-Modernity". In *Modernity and Its Futures*, ed. Thompson. Oxford: Blackwell.
526. Thompson, Kenneth. 1997. *Moral Panics*. London: Routledge.
527. Thompson, Kenneth. Forthcoming. *Essential Quotations in Sociology*. London: Routledge.
528. Tiryakian, E. 1988. "From Durkheim to Managua: Revolutions as Religious Revivals". In *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, ed. J.C. Alexander. New York: Cambridge University Press.
529. Tiryakian, E. 1991. "Modernization: Exhumetur in pace". *International Sociology* 6(2): 165-80.
530. Touraine, Alain. 1994. *Qu'est-ce que la démocratie?* Paris: Fayard.
531. Trilling, Lionel. 1950. *The Liberal Imagination*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
532. Trilling, Lionel. 1955. *The Opposing Self. Nine Essays in Criticism*. London: Secker and Warburg.

Библиография

533. Turkle, Sherry. 1984. *The Second Self: Computers and the Human Spirit*. New York: Simon and Schuster.
534. Turner, Bryon S. 1986. *Citizenship and Capitalism*. London: Allen and Unwin.
535. Turner, Viktor. 1969. *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.
536. Turner, Viktor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
537. Van den Berg, A. 1980. "Critical Theory: Is There Still Hope?" *American Journal of Sociology* 86(3): 449-79.
538. Van Gelder, Lawrence. 1999, May 5. "After the Holocaust, If There Can Indeed Be an After". *New York Times*, D 1.
539. Veesser, H.A., ed. 1989. *The New Historicism*. New York: Routledge.
540. Wagner-Pacifici, Robin. 1986. *The Moro Morality Play*. Chicago: University of Chicago Press.
541. Wagner-Pacifici, Robin. 1994. *Discourse and Destruction*. Chicago: University of Chicago Press.
542. Wagner-Pacifici, Robin. 2000. *Theorizing the Standoff*. Cambridge: Cambridge University Press.
543. Wagner-Pacifici, Robin, & Schwartz, Barry. 1991. "The Vietnam Veterans Memorial". *American Journal of Sociology* 97(2): 376-420.
544. Wallerstein, Immanuel. 1979. "Modernization: Requiescat in Pace". In *The Capitalist World-Economy*. New York: Cambridge University Press.
545. Walzer, Michael. 1965. *Revolution of the Saints*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
546. Walzer, Michael. 1970. *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
547. Walzer, Michael. 1984. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
548. Walzer, Michael. 1992a. "The Civil Society Argument". In *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, ed. C. Mouffe. London: Verso.
549. Walzer, Michael. 1992b. "Constitutional Rights and the Shape of Civil Society". In *The Constitution of the People: Reflections on Citizens and Civil Society*, ed. R.E. Calvert. Lawrence: University Press of Kansas.

Библиография

550. Weber, Max. 1946a. "The Meaning of Discipline". In *From Max Weber*, ed. H. Gerth & C.W. Mills. New York: Oxford University Press.
551. Weber, Max. 1946b. "Religious Reflections of the World and Their Directions". In *From Max Weber*, ed. H. Gerth & C.W. Mills. New York: Oxford University Press.
552. Weber, Max. 1958 [1904]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribners.
553. Weber, Max. 1964 [1922]. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.
554. Weber, Max. 1968. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
555. Weiner, J. 1984. *Come Together: John Lennon in His Times*. New York: Random House.
556. Weinstein, J. 1968. *Corporate Ideology in the Liberal State, 1900-1918*. Westport, CT: Greenwood Press.
557. Welles, Sumner. 1945, May 5. "New Hope for the Jewish People". *Nation* 160: 511-3.
558. White, Hayden. 1980. "The Value of Narrativity in the Representation of Reality". In *On Narrative*, ed. W.J.T. Mitchell. Chicago: University of Chicago Press.
559. White, Hayden. 1987. *The Content of Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
560. Whitman, Howard. 1949, January 8. "The College Fraternity Crisis". *Collier's*, 34-5.
561. Wiesel, Elie. 1978, April 16. "Trivializing the Holocaust". *New York Times*, 2: 1.
562. Weissberg, Liliane. 1997. "The Tale of a Good German: Reflections on the German Reception of Schindler's List." In *Spielberg's Holocaust: Cultural Perspectives on "Schindler's List"*, ed. Yosefa Loshitzsky. Bloomington: University of Indiana Press.
563. Wieviorka, Michel. 1993. *La Démocratie à l'épreuve: Nationalisme, populisme, ethnicité*. Paris: Editions La Découverte.
564. Williams, Robin. 1971. "Change and Stability in Values and Value Systems". In *Stability and Social Change*, ed. Bernard Barber & Alex Inkeles. Boston: Little Brown.
565. Willis, Paul. 1977. *Learning to Labor*. Farnborough, UK: Saxon House.

Библиография

566. Wilson, J.Q. 1991. "Incivility and Crime". In *Civility and Citizenship*, ed. E.C. Banfield. New York: Paragon.
567. Wines, Michael. 1999, June 13. "Two Views of Inhumanity Split the World, Even in Victory". *New York Times*, 4: 1.
568. Wittrock, B. 1991. "Cultural Identity and Nationhood: The Reconstruction of Germany-Or the Open Answer to an Almost Closed Question". In *University and Society: Essays on the Social Role of Research and Higher Education*, ed. M. Trow & T. Nybom. London: Kingsley.
569. Wolff, R.P., H. Marcuse, & B. Moore, Jr. 1965. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press.
570. Wright, E.O. 1985. *Classes*. London: Verso.
571. Wuthnow, Robert. 1987. *Meaning and Moral Order*. Berkeley: University of California Press.
572. Wuthnow, Robert. 1988. "Religious Discourse as Public Rhetoric". *Communication Research* 15(3): 318-38.
573. Wuthnow, Robert. 1989. *Communities of Discourse*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
574. Wyman, David. 1984. *The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust, 1941-45*. New York: Pantheon Books.
575. Young, James E. 1993. *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*. New Haven: Yale University Press.
576. Zelizer, Barbie. 1998. *Remembering to Forget: Holocaust Memory through the Camera's Eye*. Chicago: University of Chicago.
577. Zielinski, Siegfried. 1986. "History as Entertainment and Provocation: The TV Series 'Holocaust' in West Germany". In *Germans and Jews since the Holocaust: The Changing Situation in West Germany*, ed. Anson Rabinbach & Jack Zipes. New York: Holmes and Meier.

ПРЕДМЕТНО-ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Автономия культуры 7, 13, 28, 31, 57, 61, 68-70, 72, 77, 80-83, 85, 87, 89, 92-93, 319, 321, 335
- Адорно, Теодор 168, 326, 537
- «Актуальность Холокоста» (Modernity and the Holocaust) 171
- Американская демократия 13, 121
- Андерсон, Бенедикт 271-272
- Анти-антисемитизм 17, 24, 123, 125, 140-141, 144, 146, 148, 152, 177, 180
- Антимодернизация теория 505, 514, 537, 540, 546-547, 550, 562
- Арендт, Ханна 193-195, 536
- Аристотель 63, 163, 167-168, 175, 315, 330, 528
- Барт, Роланд 70
- Батай, Жорж 313, 319, 323, 336-337, 339
- и Дюркгейм 313, 337
 - о зле и добре 313, 319, 336
 - и марксизм 337
 - о трансгрессии 336-337
 - и Фуко 311, 336
- Бауман, Зигмунт 30, 171, 318, 327, 534
- Белл, Дэниэл 481, 531, 535, 559-561
- Белла, Роберт 27, 30, 37, 87, 317-318, 324, 350, 516, 544
- и американская гражданская культура 317-318, 350
 - и культуросоциология 27, 30
 - и теория модернизации 516
- Бодрийяр, Жан 558
- Бурдьё, Пьер 73-74, 88, 111, 562
- Валлерстайн, Иммануил 506-507, 544-545
- Вебер, Макс 31, 53-54, 65-66, 75, 126, 178-179, 235-236, 276, 312, 459-460, 472-473, 478, 485-488, 545, 572, 581
- о «группах носителей» 179, 276
 - и «избирательное сродство» 545
 - и рутинизация 54, 126, 235-236, 488
 - о современности 459-460, 472-473, 478, 485-488
 - и «социология религии» 53-54, 66, 75, 312, 485-488, 581
 - и теория модернизации 581
- Видеоархив Холокоста Йельского университета 158, 246, 248
- Визель, Эли 96, 109, 160-161, 175, 190, 222
- Гегель Г.-В.-Ф. 95, 316, 444
- Геноцид, антропология геноцида 96, 135, 137, 156, 159, 163, 173, 190-191, 199, 211, 216, 218-221, 223, 225-226, 228, 285, 293, 300, 304-305, 317, 327
- Герменевтика 48, 57, 63, 82, 85, 88, 90, 93, 438, 528, 562
- Гидденс, Энтони 317, 590, 592-596

Предметно-именной указатель

- Гирц, Клиффорд 30, 62, 83-88, 90, 92, 125, 154, 514, 521, 543, 562
- и автономия культуры 92
 - и «анти-антирелятивизм» 125
 - и герменевтика 83-88
 - и идеология 514, 543
 - и символическое действие 154
 - как предшественник постмодернизма 562
- Горбачев, Михаил 51, 405-412, 565, 573-574
- «Гордость морпехов» 146-147
- Гофман, Ирвинг 69, 333, 533, 535
- Гражданское общество 49, 67, 117, 120, 333-334, 342-344, 348-352, 354-355, 364, 369, 371, 376, 380, 385, 388, 396, 405, 412-416, 441, 470, 509, 524, 576-577, 580, 584, 589, 597-598
- дискурс американского гражданского общества 342-344, 348-352, 354, 385, 389-390
 - и дело «Иран-контрас» 396
 - и Михаил Горбачев 405
 - и политика штатов 412-416
 - и президенты США 355, 388, 389-390
 - и экономическая сфера 369, 371, 376
- Грамини, Антонио 71
- Группы носителей 154, 179, 276-279, 300, 308
- Дело Дрейфуса 118, 334, 461
- Деррида, Жак 266, 558
- Джеймисон, Фредрик 91, 528-529, 534, 552-553, 558, 560, 568
- и «негативная герменевтика» 528-529
 - и постмодернизм 534, 552-553, 558, 560
 - описание эстетического модернизма Джеймисона 534, 552-553
 - теория жанра Джеймисона 528-529
- Дильтей, Вильгельм 31, 62, 85, 154-155
- и Geisteswissenschaften 154-155
 - и герменевтика 62
 - и Гирц 62, 85
 - и культурная структура 154-155
 - теория культуры 31
- «Дневник молодой девушки». См. Франк, Анна
- Дюркгейм, Эмиль 7, 12, 21, 31, 50, 54-55, 66, 70, 88-89, 157, 209, 236, 266, 272, 310, 312-313, 325, 332, 337, 418-419, 459-460, 467, 488, 496, 524, 573
- и Батай 313, 337
 - и гражданское общество 50
 - и наказание 332
 - и сакральное-зло (в отличие от мирского) 157, 209
 - и «религиозная социология» 12, 488
 - и структурализм 88-89, 310
 - и «Уотергейт» как ритуал 418-419, 467
 - vs. Вебер 236, 459-460
- «Звездные войны» 490, 565
- Зиммель, Георг 521, 557

Предметно-именной указатель

- Зло 18-25, 25-27, 43, 50, 80, 94, 105-106, 109-110, 113-118, 120-121, 123, 125-126, 128, 131, 134, 137-138, 148, 153, 155, 157-159, 162-164, 166, 170, 173, 177, 170, 180, 190, 193-194, 198-200, 204, 209-213, 215-216, 218-219, 221-222, 225-226, 230-232, 237-238, 285, 310-317, 319-320, 322-323, 325-337, 339-341, 377, 383, 412, 425-427, 445-446, 453, 467, 488-490, 493, 495, 497, 558, 573, 576-577
- банальность зла (Арендт) 193-194
 - и культура гражданского общества 120, 315, 340, 425-427, 445-446, 573
 - и техника 490, 495
 - культурсоциология зла 27, 310-317, 319-320, 322-323, 325-337, 339-341, 412
 - нацизм как репрезентация абсолютного зла 19-20, 118, 121, 126, 131, 177
 - радикальное зло (Кант) 105-106, 113-114, 209-211, 314, 319
 - сакральное-зло 25, 157-159, 170, 173, 211
- Интеллектуалы 15, 18, 32, 33, 51, 116, 124, 132, 161, 172, 190, 199, 217, 224, 276, 408, 430, 505-506, 510, 513, 521-523, 525-536, 538-539, 541, 544, 546-548, 554, 556, 559-560, 563-565, 568-571, 574-575, 577, 579-581, 583-585, 591, 596, 600
- Кант, Иммануил 106, 209, 314, 319-320
- и культура-как-добро 314, 319-320
 - о радикальном зле 106, 209
- Культура 7-9, 11, 13-14, 18, 25, 27-28, 32, 45-51, 55-57, 59-65, 68-72, 74-94, 108, 110, 125-126, 133-134, 146, 148, 154, 163, 172, 176-177, 181, 189-190, 196, 208, 213, 216, 218, 236, 250-251, 268, 274, 303, 310-311, 314, 320-328, 332, 337-338, 342, 344, 350, 351, 412-413, 416, 419, 426, 431, 433, 435, 440-441, 445-447, 465, 476-479, 481, 514-516, 518, 525, 535, 541, 543, 549-550, 553, 560-561, 581
- как добро 323
 - как коды 13
 - как текст 71, 84
 - как ценность и норма 311, 320
 - социология культуры 59-61, 71, 74, 79
- Культурная классификация 274, 278-279, 284, 287, 289, 302
- Культурная травма 113, 154, 253, 255, 267, 270, 275, 280, 290-291, 307
- и идентичность 255, 307
 - и средства массовой информации 290-291
 - Холокост как культурная травма 113, 154
- «Культурные противоречия капитализма» 560
- Культурные структуры 10, 43, 46, 52, 63, 82, 88, 113, 153-155, 165, 176, 355, 416, 434, 490, 495
- Культурсоциология 7-8, 27-31, 38, 41-42, 44-45, 47-48, 51-55, 58-59, 61, 64-65, 74, 82, 85, 88, 91, 94, 150, 175, 273, 341, 344, 472, 505-506
- сильная программа 29-31, 60-66, 68-70, 72, 75-76, 82-83, 85, 87-88, 90, 92, 94

Предметно-именной указатель

- Леви-Строс, Клод 57-58, 64, 70, 88, 348, 495-496
 - и культурные коды 348, 495-496
 - структурализм 57-58, 64, 70, 88
 «Манифест коммунистической партии» 326, 474
 Макросоциология 69
 Маркс, Карл 10, 66, 326, 330, 473-476, 484, 499, 502, 505, 508, 544
 - антимодернистская интерпретация Маркса 544
 - и техника 474-476, 499, 502
 - и ценности 326, 330
 - о роли интеллектуалов 544
 - ранние труды Маркса 66
 Марксизм 9, 10, 67, 72, 377, 476, 484, 547-548, 557, 586
 - и Батай 337
 - Бирмингемская школа 71-74
 - и постмодернизм 547-548
 - и теории идеологии 484, 548
 - о технике 476
 - Франкфуртская школа марксизма 190, 326, 478, 536, 556-557, 575
 Международная Амнистия 340-341
 Мертон, Роберт 421, 476
 Милграма эксперимент 194-196
 Модерн 32, 48, 174, 505-506, 542, 554, 577
 «Моникагейт» 463
 Наказание 29, 104, 114, 136-137, 213, 227, 287, 329-332, 334-335, 339, 378, 525
 Нарративы 7, 12, 18-21, 28, 32, 43, 50, 52-55, 62, 65, 68, 70, 81, 91-92, 108-110, 114-118, 125-128, 130, 132, 134, 137, 139-140, 145, 147-148, 150-153, 160-166, 168-172, 174-177, 180-184, 188, 198, 200-206, 208, 211, 217, 236, 241, 243-244, 246, 248, 252, 253, 266, 271, 276, 278-279, 284-285, 299, 306, 308, 310-312, 330, 341-342, 463, 506, 512, 514-515, 522, 528-533, 536, 539, 541, 543-545, 548-549, 551, 553, 555-557, 563, 569, 570, 572-573, 576-577, 599
 - нарратив травмы 266
 - нарратив Холокоста, прогрессивный 18, 108, 130, 134, 160-161, 169-164, 169-172, 176, 177-178, 181, 184, 188, 198, 200, 202, 208, 211, 241
 - нарратив Холокоста, трагический 18, 153, 161, 164, 168-169, 171-172, 174, 181, 183, 188, 211, 243-247
 Наука и технологии 44, 238, 273, 474-477, 479-481, 484, 489, 495, 500, 561
 Нацизм 18-20, 101, 115, 117-121, 123-129, 131-132, 137, 140, 142-145, 147, 149-151, 153, 155-156, 177, 188, 199-201, 223, 243, 328, 337
 Национализм 224, 271-272, 576, 582, 584-589
 Неомодернизм 505, 512, 563, 572, 576, 583, 590-591, 596, 599
 Ницше Фридрих 20, 77, 90, 166, 176, 313, 520, 557

Предметно-именной указатель

- Нюрнбергский процесс 135-137, 192, 199, 211, 226-227, 229, 287-288
- Объективность 267-268, 292, 370, 453, 484
- «О разделении общественного труда» 332
- Осевое время 111, 519
- Остин, Дж. Л. 277
- Парсонс, Толкотт 67-68, 70, 73, 310, 324-326, 353, 419, 458, 460, 476-478, 516-519, 525, 527, 539, 562, 572, 592
- и обобщенное общение 419, 458
 - и теория модернизации 517-519, 525, 592
 - и функционализм 67-68, 70, 73, 324-326, 353, 476
 - о технике 477-478
- «Пионеры современного дизайна» 534
- Платон 314-315, 330, 351
- Постмодернизм 530, 547-550, 552-563, 568, 591, 599
- Популярная теория травмы 14-18, 21, 25, 106-109, 130, 152, 258-270, 272, 303, 305
- версия философии Просвещения 107, 259-263
 - психоаналитическая версия 107, 263-270
- Просвещение 107-109, 130, 152, 159, 172, 227, 259-261, 263, 267, 270, 272, 319, 510, 513, 550, 557
- Процесс Эйхмана 161, 192-193, 195, 229
- Психоанализ 44, 108, 267, 534
- Психологическое соотнесение 20, 103, 162, 165, 173, 187, 238
- Рикёр, Поль 63, 83, 91, 513
- Романтизм 116, 531-532, 535, 556-557
- Рорти, Ричард 90, 558, 562
- Салинз, Маршалл 30, 87, 90, 312, 490
- Символическое действие 153-154
- Скандалы 13-14, 44, 260, 329, 334-335, 354, 375, 386, 396, 426, 447, 463, 465, 471
- Смелзер, Нейл 37, 255, 263, 276, 292, 353, 458, 476, 517, 540
- и культурная травма 255, 263, 292
 - и обобщенное общение 458
 - и теория модернизации 517
- Соссюр, Фердинанд де 31, 50, 70, 82, 85, 88, 102, 128, 348
- Социализм 326, 410, 507-510, 518-519, 543, 548, 552, 555, 566, 571, 583-584, 596
- «Список Шиндлера» 175, 196-197, 246
- Структурализм 7, 90, 93
- Теория речевых актов 277
- Техника 27-28, 51, 67, 472, 474-479, 481-485, 489-490, 495, 502-503
- Тёрнер, Виктор 87, 90, 127, 592
- Турен, Ален 38
- Уолцер, Майкл 37, 318, 544, 575
- «Уотергейтское дело» 49, 334, 389, 395-417-420, 423-424, 428,

Предметно-именной указатель

- 430, 432, 434, 436, 439, 445-448, 451-452, 456, 458, 462, 468-469
- Франк, Анна 95, 172, 183-187, 285
- Франкенштейн• 490
- Фрейд, Зигмунд 44, 267, 544
- Фуко, Мишель 29, 70, 75-77, 87, 311, 323, 330, 336, 558, 562
- и зло 336
 - и постмодернизм 75, 323
 - и структурализм 70
 - и трансгрессия 336
 - против культурсоциологии 75-77, 311
- Функционализм 68, 70, 73, 76, 324-326, 353
- Хабермас, Юрген 212-213, 277, 284, 316, 320-321, 327, 354, 475, 481-483, 575, 593
- и гражданский дискурс 354
 - и теория коммуникации 277, 284, 316
 - о Германии и Холокосте 212-213
 - о науке и технике 481-483
- Хартман, Джеффри 158-159, 163, 167-168, 248-249, 253
- Холокост 8, 14-15, 17-18, 20-22, 24, 42, 50, 95-97, 103, 105-110, 112-113, 128, 130, 132, 138, 149, 153-163, 166-172, 174-185, 189-192, 194-200, 202-203, 207-227, 230-235, 237-253, 263, 265, 281, 283, 285, 307, 327-328
- как соединяющая метафора 209-211
 - мемориалы и музеи Холокоста 237-238, 244-245
 - показания переживших Холокост 103, 105, 171-172, 183-187, 243-249
 - прогрессивный нарратив Холокоста 18, 108, 130, 134, 160-161, 169-164, 169-172, 176, 177-178, 181, 184, 188, 198, 200, 202, 208, 211, 241
 - против «зверств» 18, 97, 103, 107, 219, 226
 - средства производства символов Холокоста 17-18, 113, 197-198, 200-201
 - трагический нарратив Холокоста 18, 153, 161, 164, 168-169, 171-172, 174, 181, 183, 188, 211, 243-247
- «Холокост» (фильм) 95, 175
- Хоркхаймер, Макс 326
- «Хрустальная ночь» (Kristallnacht) 119-122
- Шоа 159
- Эйзенштадт, Ш.Н. 30, 111, 276, 516, 519, 539, 580-581
- и изменения в культуре 276
 - и теория модернизации 580-581
 - и цивилизации осевого времени 111, 519
- «Эйхман в Иерусалиме» 194
- «Элементарные формы религиозной жизни» 55, 66, 272

Джеффри Александер

**СМЫСЛЫ
СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ:
КУЛЬТУРСОЦИОЛОГИЯ**

**Верстка Мошин В.В.
Корректор Гученкова Г.Ф.**

Издательская группа «Праксис»
<http://www.praxis.su>
<http://vox-p.com>
<http://www.politizdat.ru>

**Подписано в печать 18.03.2013
Формат 84x108/32
Бумага офсетная. Печать офсетная
Тираж 2000 экз. Заказ № 1427**

**Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»,
филиал «Дом печати — ВЯТКА» в полном соответствии
с качеством предоставленных материалов.
610033, г. Киров, ул. Московская, 122.
Факс: (8332) 53-53-80, 62-10-36
<http://www.gipp.kirov.ru>; e-mail: order@gipp.kirov.ru**

ISBN 978-5-901574-96-6



9 785901 574966

