



С.И.Каспэ

НАЗАД К ШИЛЗУ: СОЦИАЛЬНЫЕ НАУКИ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ПАРАДОКС БЕЗБЛАГОДАТНОЙ ХАРИЗМЫ

Все расхождения во мнениях суть
теологические расхождения

Ивлин Во

Ключевые слова: политическое, сакральное, харизма, Дюркгейм, структурный функционализм, Шилз

Современные социальные науки — в том числе такой их немаловажный отдел, как наука политическая, — испытывают серьезные методологические трудности в обращении с категорией сакрального. Разумеется, было бы непростительной самонадеянностью пытаться преодолеть эти трудности средствами одной журнальной статьи. Однако можно хотя бы наметить путь, как кажется, ведущий к их преодолению, сосредоточившись на сложившейся манере обхождения с одним понятием, без сомнения родственным категории сакрального, — с понятием харизмы, а также на раскрытии иной возможности, в свое время социальными учеными упущенной.

Социальные науки не могут не говорить о сакральном. И дело тут даже не столько в его сугубой политической актуальности, о которой свидетельствует и повседневный новостной поток, и инспирированные и подогреваемые им дискуссии о «постсекулярном обществе».

¹ Кырлежев 2004.

² Узланер 2008.

³ Штёкль 2010.

⁴ Vries, Sullivan (eds.) 2006.

⁵ Habermas 2006; Хабермас 2008.

⁶ Eder 2002; см. Хабермас, Ратцингер (Бенедикт XVI) 2006: 69, сноска 7.

NB! Общее представление об этой важнейшей полемике дают, например, тексты Александра Кырлежева¹ и Дмитрия Узланера², а также ценный доклад Кристины Штёкль³, прочитанный на конференции «Философская теология и христианская традиция» (1–3 июня 2010, Москва). Глубоко и всесторонне проблема постсекулярности рассматривается в коллективном труде под редакцией Хента де Фриса и Лоуренса Салливана⁴. Автором самого термина «постсекулярное общество» и инициатором дискуссии принято называть Юргена Хабермаса⁵ (хотя на первых ее стадиях сам он ссылался на небольшую статью Клауса Эдера⁶). Впрочем, пожалуй, есть основания считать стимулом к открытию спора гораздо более раннее

выступление другой, несекулярной стороны — книгу Джона Милбанка «Теология и социальная теория: по ту сторону секулярного разума»⁷. Заслуживает упоминания еще одно примечательное обстоятельство: и папа Бенедикт XVI, и патриарх Кирилл открыто солидаризировались с постсекулярным видением перспектив нашего мира: «Я во многом согласен с тем, что было сказано Юргеном Хабермасом о постсекулярном обществе»⁸; «Сегодняшнее общество не зря называют „постсекулярным“»⁹.

Дело в самой природе социальных наук, точнее, в их филогенезе. Мало того, что для Эмиля Дюркгейма сакральное конституировало общество *per se* — вместо обширных выписок из «Элементарных форм религиозной жизни» достаточно привести емкое резюме его воззрений на этот предмет, предложенное одним из самых тонких и вместе с тем чутких к первоисточнику интерпретаторов Дюркгейма Уильямом Пикерингом: «Для Дюркгейма сакральное бессмертно <...> То есть подразумевается, что в любом обществе неизменно наличествует конститутивный элемент, который может быть обозначен как сакральное. Его содержание может со временем меняться, и обычно это и происходит, однако как реальность он существует всегда и в этом смысле является вневременным»¹⁰. Мало того, что и для Макса Вебера сакральное (преимущественно под другими именами, в первую очередь под именем харизматического) было одной из важнейших опорных конструкций его когнитивных схем — Райнхард Бендикс даже назвал харизму «архетипом веберовской политической социологии»¹¹. Если бы речь шла просто об устаревших объяснительных схемах, их можно было бы свободно игнорировать и заняться сочинением новых. Но социальным наукам свойственна специфическая несвобода от своих «классиков», особая зависимость от них, от постоянной переинтерпретации их наследия.

NB! Природа этой зависимости всесторонне исследована в коллективном труде под редакцией Ирины Савельевой и Андрея Полетаева¹². Собственно, она понятна уже из названия короткого редакторского введения — «Должны ли ученые общаться с призраками?». Из книги в целом совершенно ясно, что альтернатив такому общению нет, что даже взаимодействие еще совсем не «классикализованных» социальных ученых друг с другом происходит преимущественно при посредстве «классических» призраков и потому выглядит как своего рода спиритическая практика.

Между тем решающий шаг к дисциплинарной автономизации социальных наук состоял в том, что «светское как отдельная сфера... было... учреждено или *воображено* как в теории, так и на практике»¹³, причем шаг этот был сделан даже не социологией, как часто полагают, — по наблюдению Милбанка, в качестве зачинщика процесса

⁷ Milbank 1990. Первая глава опубликована в специальном номере «Религия сегодня» журнала «Логос» (Милбанк 2008), полный русский перевод книги должен увидеть свет в ближайшее время.

⁸ Хабермас, Ратцингер (Бенедикт XVI) 2006: 104.

⁹ Церковная 2009.

¹⁰ Pickering 1990: 92.

¹¹ Bendix 1998: 326. Не будем вдаваться в подробности старого спора о предельной близости или, наоборот, кардинальном различии дюркгеймовского сакрального и веберовской харизмы. Одна точка зрения отстаивалась, например, Толкоттом Парсонсом (Парсонс 2000: 177–195) и Раймоном Ароном (Арон 1993: 541); другая — например, Энтоном Гидденсом (Giddens 2002: 170) и Джоном Поттсом (Potts 2009: 131). Моя позиция не совпадает ни с одним из этих экстремумов, но располагается ближе к первому.

¹² Савельева, Полетаев (ред.) 2009.

¹³ Милбанк 2008: 33.

следует рассматривать «первую социальную теорию, которая провозгласила себя „наукой“, а именно „политическую науку“. Благодаря работам Гроция, Гоббса и Спинозы политическая теория достигла некоторой, хотя и в высшей степени двусмысленной, „автономии“ по отношению к теологии»¹⁴. Социология двинулась по уже подготовленной ей тропе, и именно *сакральное* стало генеральным негативным референтом в процессе детерминации *социального* как ее, социологии, исключительного домена и предмета ведения. Однако решительно ниоткуда не следует, что в процессе становления социологии конститутивный для нее самой вопрос о соотношении сакрального и социального был разрешен раз и навсегда, — если, конечно, мы не готовы удовлетвориться той бескомпромиссной редукцией первого ко второму, при помощи которой Дюркгейм спасал свое позитивистское credo: «религиозные интересы суть не более чем символическая форма интересов социальных и моральных»¹⁵, а «бог есть не более чем фигуральное выражение общества»¹⁶.

¹⁴ Там же: 34.

¹⁵ Durkheim 1968: 220.

¹⁶ Ibid.: 307.

Вопрос о сакральном и социальном ставится снова и снова, и каждая очередная социологическая программа эксплицитно или имплицитно отвечает именно на него (в том числе через фигуру умолчания, часто наиболее красноречивую). Вряд ли случайно, что о сакральном сочли нужным говорить первые социологи; и те, кто разговаривает с их призраками, *volens nolens* говорят о нем же. Загвоздка в том, что это коловращение происходит в основном вокруг той же дюркгеймовской позиции, хотя ее самоё — видимо, из уважения к великой тени — принято обходить молчанием. Общепринятые способы концептуализации сакрального и харизматического ушли от нее хоть и в разные стороны, но недалеко, как будто удерживаясь неосознаваемой, но мощной центростремительной силой. Бруно Латур иронически замечает (причем совсем по другому поводу, используя это соображение лишь в качестве самоочевидной иллюстрации и «парадигматического примера»): «Обществоведы без особого труда убедили себя: чтобы объяснить ритуалы, верования, видения или чудеса (то есть трансцендентные объекты, каковым акторы приписывают свойство быть первопричиной какого-либо действия), вполне допустимо (хотя и не всегда легко) *заместить* содержание этих объектов функциями общества, которые были скрыты в этих объектах и имитированы ими. <...> Как только произошла *подмена* ложных объектов, относящихся к верованиям, истинными объектами, относящимися к обществу, ничего больше в религии не заслуживает внимания, кроме социальных сил, которые она умело скрывает и символизировать»¹⁷. Статья Латура называется «Когда вещи дают сдачи»; подмененное, но не устраненное сакральное тоже на это способно; о возможных последствиях его ответного удара, который на самом деле *уже нанесен*, и о некоторых способах реакции на него и пойдет речь далее.

¹⁷ Латур 2003: 13.

О сакральном сейчас принято говорить (чаще обиняками, но иногда прямо) как о некоем субстанциальном начале, сама субстанция

которого, впрочем, не ясна или не называется по имени — видимо, потому, что это какая-то странная субстанция. Крайне характерным образом выразился в своей нашумевшей диссертации Дмитрий Куракин: «Сакральное... по своему фундаментальному свойству небезразлично к собственной субстанциальности»¹⁸. Сакральное тут наделяется качеством не просто субъектности, но даже, можно сказать, рефлексивной витальности. Эта проговорка сама по себе замечательна и многозначительна; но как сакральному удается обладать такими удивительными свойствами, полностью выноситься за рамки обсуждения даже в работе Куракина.

Однако столь необычное сакральное все равно описывается современными социальными и политическими учеными как вмещенное в общество, окрашивающее в специфические тона те или иные, все или только некоторые социальные взаимодействия. Оно имманентно обществу; харизма же, соответственно, рассматривается как претерпевший вышеупомянутое окрашивание (более или менее яркое) подвид символического капитала, то есть находящийся в обороте ресурс, за который акторы конкурируют, которым друг друга наделяют, который обменивают на другие ресурсы и т.д. Имя Пьера Бурдьё при этом может впрямую и не произноситься; однако описываемое восприятие сакрального и харизматического, уже ставшее автоматизмом, безусловно, вдохновлено его воззрениями: «Религиозное поле есть пространство, в котором агенты... борются за навязывание легитимного определения как религиозного в целом, так и различных способов исполнения религиозной роли»¹⁹, а харизма — всего лишь продукт «политического фетишизма»²⁰, вид власти, который «как бы является своей первопричиной»²¹ (но только «как бы»). При таком устройстве исследовательской оптики важнейшие и довольно естественные вопросы о *происхождении и содержании* харизмы всерьез не ставятся и *не могут быть поставлены*. Просто потому, что все циркулирующие в обществе ресурсы а priori, аксиоматически предлагается считать продуктами его же, общества, замкнутого метаболического цикла, а их движение — своего рода социальной перистальтикой.

Почему бы и нет? Почему эту аксиоматику нельзя признать удовлетворительной? Хотя бы потому, что всегда тревожит, когда общепринятый узус понятий (в данном случае — понятий сакрального и харизмы) противоречит их изначальному смысловому наполнению. Реконструкция и реставрация исходного смысла категорий практики, ставших категориями социального анализа²², — один из лучших способов совершенствования понятийного аппарата науки.

Sacer — посвященный, принадлежащий, отданный во власть *кому-то* или *чему-то*²³.

NB! В интересующем нас контексте особую значимость имеют рассуждения Эмиля Бенвениста о соотношении терминов *sacrum* и *sanctum*: «Sanctum — это то, что находится на периферии *sacrum*,

¹⁸ Куракин 2009: 155.

¹⁹ Бурдьё 1994: 148.

²⁰ Бурдьё 1993а: 89.

²¹ Бурдьё 1993б: 236.

²² О взаимовлиянии двух групп категорий см. Брубейкер, Купер 2010: 136—139. Их, правда, тревожит скорее противоположное — бесконтрольное придание практическим смыслам теоретического статуса. Однако есть и зеркальная опасность, о которой я здесь говорю; «царский путь» социальных наук пролегает между ними обеими.

²³ См. Бенвенист 1995: 347—350.

²⁴ Там же: 349.

что служит для полной изоляции от контакта с ним». Далее говорится об отличии «имплицитного „священного“ (sacer) от эксплицитного „священного“ (sanctus). Само по себе sacer надделено таинственным значением. Sanctus есть состояние, проистекающее из запретов, установленных людьми, из предписаний, основанных на законе»²⁴. Очень похоже, что это-то различие полностью игнорируется социальными науками, принимающими за имплицитное — эксплицитное, а за центр — периферию (причем обустроенную как раз для того, чтобы предохранить средоточие священного от любопытствующих профанов). Сумма человеческих установлений действительно является как нельзя более подходящим объектом для социологизирующих описаний; однако автоматический перенос выявленных таким образом свойств sanctum на sacer логически недопустим. Когда он происходит, черты окказиональных практик сакрализации сперва приписываются предмету, вокруг которого они совершаются, затем всей весьма неоднородной совокупности таких предметов, наконец — сакральному как *категории*²⁵.

²⁵ Этим ценным соображением я обязан Ирине Каспэ.

²⁶ См. Potts 2009: 5—6.

Χάρισμα — дар, милость, благо, получаемое от *кого-то* или *чего-то*²⁶.

Вряд ли случайно и тут, и там присутствует отсылка к *кому-то* или *чему-то*, заведомо внеположному посвящающему и одариваемому субъекту. К *кому-то* или *чему-то*, не только внеположному субъекту, но и онтологически отличному от него и иерархически неравному ему — и именно эта внеположность и это неравенство сообщают смысл совершаемым субъектом действиям, являются условием sine qua non самого их совершения и, соответственно, обнаружения социологизирующим наблюдателем. Для того чтобы совершить ресурсный обмен с онтологически и иерархически подобным себе партнером, необязательно идти в храм или к жертвеннику; даже в мэрию или загс; во всех этих местах субъектом действия постулируется присутствие *кого-то* или *чего-то* еще, кроме него и его партнера. Списывать настолько упорное постулирование на фетишистский самообман, замыкаться в представлении о социальном мире как о сумме пересекающихся полей и перетекающих капиталов означает вновь впасть в то примитивное заблуждение, которое было отвергнуто самим Дюркгеймом (и даже Дюркгеймом): «Невозможно допустить, что такие системы идей, как религии, занимавшие в истории столь значительное место, к которым во все времена обращались люди, черпая энергию, необходимую им для жизни, были всего лишь плетением иллюзий. <...> Каким образом пустая фантазмагория могла бы так сильно и так долго формировать людские сознания <...> Когда философы XVIII столетия объявили религию грандиозной бессмыслицей, выдуманной священнослужителями, они могли по крайней мере объяснить ее прочность заинтересованностью жреческой касты в обмане толпы. Но если сами народы были одно-

временно и создателями ошибочных идей, и их одураченными жертвами, то каким образом это необыкновенное одурачивание могло длиться непрерывно на протяжении всей истории?»²⁷

²⁷ Durkheim 1968: 70.

Игнорирование этого фундаментального свойства сакрального и харизматического — свойства их внеположности любому социальному субъекту — и приводит к почти беспредельно расширительной трактовке понятия харизмы, к ее отождествлению с «привлекательностью для масс или изобретательным юродством»²⁸, что возмущало еще Клиффорда Гирца (а с тех пор только усугубилось). Так и возникает вынесенный в заглавие *парадокс безблагодатной харизмы*. Это харизма, имманентная если не конкретному социальному актору, оперирующему ею как ресурсом, то социальности *per se*; это, по выражению Рональда Глассмана, харизма «рукодельная, сфабрикованная (manufactured)»²⁹; и только она и видна сквозь исследовательскую оптику современных социальных наук, только она и принимается ими в расчет, во всех смыслах слова. Но откуда она в социальности *per se* и в распоряжении конкретного актора взялась? Кем, чьими руками она произведена? Здесь аналогия с капиталом³⁰ как раз будет продуктивна — в обращении с деньгами мы как-никак не позволяем себе слепого безразличия к их происхождению. Мы уверенно оперируем деньгами как ресурсом не потому, что эти бумажки вручила нам на сдачу незнакомая тетка в супермаркете, выдал банкомат или даже одолжил друг, а потому, что мы знаем, какой *эмиссионный центр* их выпустил и гарантировал. Ни мы сами, ни тетка, ни банкомат, ни друг не способны производить деньги самостоятельно. Более того — наблюдение, которое при всей своей тривиальности еще окажется важным в дальнейшем изложении, — мы способны еще и ранжировать свое доверие к разным эмиссионным центрам, от Федеральной резервной системы США и Европейского Центрального банка через Центральный банк России и далее, вплоть до того потешного заведения, которое еще недавно печатало доллары Зимбабве.

²⁸ Geertz 1977: 151.

²⁹ Glassman 1984: 217–234.

³⁰ Продолжая выяснять отношения с социологической эпистемологией Бурдьё, уточню: она успешно и убедительно отвечает на многочисленные вопросы о происхождении добавленной стоимости, так сказать, процентов на символический капитал (эталонным в этом отношении является анализ строения «поля литературы» (Бурдьё 2000)). Но о происхождении самого капитала она молчит.

Любой ресурс имеет эмиссионный центр, и разные ресурсы эмитированы разными центрами. В случае харизмы ее эмиссионный центр, ее источник естественно описывать с привлечением не только эпитета «сакральный», но и эпитета «трансцендентный» — разумеется, если мы хотим обладать минимальными средствами для различения, например, папской мессы и stand-up comedy. Иначе харизма из ценного инструмента социального анализа, которым понятие было когда-то, превращается в его вредный суррогат. Иначе сакральное редуцируется до акциденции социального и лишается той самой собственной субстанциальности, о которой так интригующе писал Куракин, — а значит, и всякого собственного смысла.

Любой ресурс имеет эмиссионный центр, и разные ресурсы эмитированы разными центрами. В случае харизмы ее эмиссионный центр, ее источник естественно описывать с привлечением не только эпитета «сакральный», но и эпитета «трансцендентный» — разумеется, если мы хотим обладать минимальными средствами для различения, например, папской мессы и stand-up comedy. Иначе харизма из ценного инструмента социального анализа, которым понятие было когда-то, превращается в его вредный суррогат. Иначе сакральное редуцируется до акциденции социального и лишается той самой собственной субстанциальности, о которой так интригующе писал Куракин, — а значит, и всякого собственного смысла.

Как этот парадокс безблагодатной харизмы может быть разрешен — разумеется, в пределах и средствами науки? Казалось бы, при чем тут Эдвард Шилз? Здесь необходимо небольшое отступление.

Я уже не раз устно и письменно признавался в своей склонности обращаться к методологическим ресурсам последней «большой теории» социальных наук — структурного функционализма, пренебрегая тем обстоятельством, что сейчас такого рода склонности полагаются не вполне приличными. Не повторяя изложенных ранее развернутых соображений в защиту этой вполне осознанной позиции³¹, добавлю к ним еще одно, совсем краткое и опять же основанное на аналогии с нашим повседневным поведением, часто более рациональным, чем наши научные стратегии и предпочтения. «Большие теории» хороши тем же, чем хороши большие дома или квартиры, — в них удобно жить (выбирая жилье, мы крайне редко и преимущественно по крайней нужде руководствуемся принципом «small is beautiful»; почему мы так ведем себя в науке?). В них много комнат разного функционального назначения, и в некоторых из них хранятся ценные, необычные вещи. Так вот, в одной из «комнат» структурного функционализма хранится старая вещь, способная, по словам того же Гирца, восстановить «утраченные измерения харизмы» и вернуть концепту первоначальное значение «знака близости к сути вещей»³² — то есть к сакральному центру, а не к его защитной периферии.

³¹ *Kacnэ 2005; Kacnэ 2007: 10—44; Kacnэ 2009: 10—13.*

³² *Geertz 1977: 151.*

Шилз знаменит и знаменателен прежде всего своей теорией макросоциальных центров. Ядром этой теории, как известно, является то представление, что «всякое общество имеет центр»³³, что сама «принадлежность к обществу... устанавливается отношением к его центральной зоне»³⁴ и что макросоциальный центр обладает двумя взаимно комплементарными ипостасями: «центральной ценностной системой» и «центральной институциональной системой»³⁵. Однако редко замечается (в том числе не замечалось мною в моих первых опытах реконструкции взглядов Шилза — см. сноску 31), что Шилз в поздних своих работах ввел в эту схему еще и третий элемент — центр трансцендентный. «Легитимация центра достигается согласованием его с некоторыми фундаментальными нормами, неотъемлемо присущими космическому или природному порядку либо предписанными верховной трансцендентной мощью. Поэтому мы можем говорить о трансцендентном центре, о центре, располагающемся по ту сторону (beyond) событий и установлений рутинного земного бытия, возвышающемся над ними»³⁶. Разумеется, «трансцендентный центр не может стать известен человечеству, если он не обладает земным соответствием, находящимся в согласии с земным же центром власти и господства или же репрезентирующим себя как альтернативу ему, призванную его заместить либо исправить»³⁷. Однако само существование (во всяком случае, легитимное существование) этих земных соответствий явно ставится здесь в зависимость от существования их трансцендентного прообраза, *non vice versa*. Просто земные и, по неуклюжему выражению Шилза, земные-трансцендентные (earthly-transcendental) центры могут более или менее успешно справляться с миссией (или, если предпочтительна не столь

³³ *Shils 1975: 3.*

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibid.: 4—6, 24—26.*

³⁶ *Shils 1988: 254.*

³⁷ *Ibid.: 254—255.*

возвышенная лексика, функцией) распространения знаний о трансцендентном центре, перевода их на языки социального взаимодействия, конвертации их в нормы и институты. Но трансцендентный центр не мыслится Шилзом как их производная — он автономен, а земные и земные-трансцендентные центры субординированы ему.

Существование трансцендентного центра утверждается Шилзом как факт — конечно, не факт религиозный, но факт социальный и тем самым, в соответствии с теоремой Томаса, факт полностью реальный. В этом отношении позиция Шилза гораздо более нюансирована, чем известная формулировка Парсонса: «Харизма — не метафизическая сущность, а эмпирически наблюдаемое качество людей и вещей, связанное с человеческими действиями и установками»³⁸. Что оно эмпирически наблюдаемо, совершенно точно; что оно с человеческими действиями и установками связано, тоже бесспорно; но сделанное в такой форме указание на эту связь слишком легко прочитывается как утверждение односторонней каузальной зависимости сакрального от социального, по большому счету бездоказательное (особенно в свете заявленного Парсонсом в предыдущем абзаце раздраженного отказа видеть «метафизическую проблему» в человеческой способности «развивать метафизическую интерпретацию собственного мира»³⁹).

³⁸ Парсонс 2000: 190.

³⁹ Там же.

Шилз не столь безапелляционен, он не исключает, что «метафизическая сущность» может *одновременно* быть и социальным фактом — и в этом качестве, с этой стороны быть доступной изучению средствами социальных наук. Скорее всего, как раз поэтому его концепция гораздо лучше объясняет сумму «эмпирических наблюдений» над случаями взаимодействия сакрального и социального — как исторических, так и современных. Именно это позволило ему «продвинуться дальше, чем Вебер... и показать, что харизма есть не просто нечто экстраординарное, выходящее за пределы повседневной жизни, но что она представляет собой поистине центральный компонент любого устойчивого социального порядка <...> причем эти составляющие человеческого действия — традиция, харизма, сакральное, примордиальность — имеют отношение не только к анализу „традиционных“, то есть племенных или исторических обществ... но конститутивны и для современных обществ»⁴⁰.

⁴⁰ Eisenstadt 1996: 63. Детальная реконструкция шилзовского взгляда на проблему харизмы дана в Swartz 2000/2001; см. также Turner 2003, esp. 12—13.

В этой комнате «дома, который построил Шилз», нет потолка; у этого дома, как пелось в одной песне, «есть окна вверх». Непреложный социальный факт, сформировавший шилзовскую социологию харизмы, сакрального и политического как их первой производной, состоит в том, что людям en masse свойственно исходить из такой картины мира и действовать сообразно ей, а не глазеть в глухой потолок, принимая его за подлинное небо, как это им рекомендовал Дюркгейм. Кстати, деятельность секты дырников⁴¹ вполне правомерно рассматривать как пример практической полемики с Дюркгеймом, а пожалуй, что и с большей частью современных социальных и политических наук...

⁴¹ Андреев 1870: 164.

Вернуться «назад к Шилзу» означает признать, что *сакральное не производится обществом. Кем — или чем — оно производится*, вопрос веры или, выражаясь шире и нейтральнее, верований (beliefs). Но ни одно общество не зиждется (и не смогло бы зиждаться) на веровании, что то сакральное, апелляция к которому его легитимирует, оно произвело само из себя — сакральное мыслится как внеположное социальному, трансцендентное ему (в том числе ставшее таковым или претендующее быть таковым в результате совершения многосложных процедур, трансцендирующих то или иное содержание⁴²). Это и есть тот самый фундаментальный социальный факт, который был констатирован Шилзом и изрядно подзабыт впоследствии. Напротив, в самовосприятии общества *сакральное*, и именно благодаря своей внеположности социальному, *производит само общество*, поддерживает (или проблематизирует) его существование, питает его харизматическими энергиями разного содержания и разной интенсивности. А если не питает, то утрачиваются глубинные источники социальности, и наперекор секуляризации начинается поиск хотя и не обратной (попятное движение в истории невозможно), но новой дороги к ним. В таком поиске, собственно, и состоит феномен «постсекулярного общества», возникновение которого можно рассматривать как очередное эмпирическое подтверждение правоты Шилза (а также Гирца и Айзенштадта). Чем, если не манифестом постсекулярности, было сделанное Ангелой Меркель 16 октября 2010 г. заявление, главный смысл которого заключен не просто в констатации «провала политики мультикультуранности» (что не новость), а в жестких словах: «Мы ощущаем себя соединенными с христианскими ценностями. Тем, кто их не принимает, здесь нет места»⁴³? Вообще-то это довольно естественное высказывание для лидера *Христианско-демократического союза*, переименовать который в более политкорректном духе не успели — и, видимо, уже не будут.

Секуляризация была грандиозным движением в истории Запада — впрочем, лишь одним из грандиозных движений, случившихся в его истории. И как *движение* она закончилась — остались ее последствия, осадочные породы, на которых уже начинаются новые процессы и воздвигаются новые формы социальной и политической организации. Автономное политическое, рождение которого и стало главным итогом секуляризации (а состояло оно в том, что «законы государства приобретают независимость от любой содержательно существенной религиозной или правовой истинности и правильности и продолжают служить нормами распоряжений только в силу позитивной определенности принимаемых государством решений. Решает Auctoritas... non Veritas»⁴⁴), утрачивает свою временную автономию — поскольку никаких устойчиво эффективных способов легитимации этого модуса функционирования политического так и не было найдено. Началась ползучая, но уже несомненная, в том числе и там, где автономное политическое впервые явилось миру, эрозия его автономии.

⁴² О процедурах, предпринимавшихся на протяжении нескольких веков с целью трансцендирования «государства», см. Каспэ 2007: 155—202.

⁴³ Цит. по: Kauffmann 2010.

⁴⁴ Шмитт 2006: 169.

Пережатые каналы связи между сакральным и социальным (а раньше всего — сакральным и политическим) открываются снова — причем не в силу самодвижения абстрактного *Zeitgeist*, но как равнодействующая множества спонтанных, несогласованных, предпринимаемых разными акторами и по разным мотивам действий разной степени рациональности. Участвуют в процессе и социальные науки. Разумеется, тут есть чего бояться: когда хлынет застоявшееся содержимое этих каналов, оно принесет с собой много зловония, грязи и крови. Глубоко почитаемый мною коллега в ходе одной научной или, точнее, научно-практической дискуссии образно назвал происходящее «откручиванием кранов» и призвал меня к осторожности в этом занятии, ссылаясь, во-первых, на пример Карла Шмитта, которого действительно погубили аналогичные упражнения, во-вторых, на то, что «краны откручивают» и без нас — с той «незападной» стороны, где никакого автономного политического так и не возникло⁴⁵. Конечно, коллега прав — дело и впрямь опасное. Не то чтобы возразить, а просто обозначить иную позицию можно, пожалуй, крылатой фразой из фильма «Белое солнце пустыни»: «Тебя как, сразу прикончить или желаешь помучаться? — Лучше б, конечно, помучаться». Преодоление парадокса безблагодатной харизмы, возврат сакральному необоснованно отнятого у него трансцендентного измерения могут обеспечить гораздо более адекватное теоретическое понимание самых жестких и страшных тенденций и процессов современности, чем то, которое способна предложить интеллектуальная мода последних десятилетий, — а значит, есть надежда, и послужить выработке более адекватных практических ответов на эти вызовы.

⁴⁵ Ср. пп. 1—2 знаменитого синдромного описания «незападного политического процесса», данного Люсиеном Паем (*Пай 2003: С. 67—70*).

Напоследок — всего лишь один пример того, о чем становится можно думать при условии предлагаемой модификации исследовательской оптики. Если сакральное внеположно обществу, если сакральное и создает общество и если, как мы знаем, общества бывают разные, то логично будет предположить, что они разные еще и потому, что возводят себя к разному сакральному, — и что мера содержательного разнообразия сакрального не уступает мере разнообразия социального. Этот тезис может быть выдвинут и обоснован в пределах только разума. Он совершенно не предполагает и не требует религиозного, мистического или метафизического проникновения в суть той или иной версии сакрального; но он означает признание того, что реконструкция содержания этих версий через произведенные ими и эмпирически обнаруживаемые при помощи стандартных исследовательских приемов и процедур социальные факты возможна.

Разные эмиссионные центры продуцируют разную харизму, что никак не противоречит сказанному выше о естественности описания эмиссионного центра харизмы как трансцендентного — Шилз специально подчеркивал, что термин «центр» он использует «в собирательном смысле слова», неизменно имея в виду «целый кластер центров и контрцентров»⁴⁶. Соответственно, восприниматься как трансцендент-

⁴⁶ *Shils 1988: 253*.

ные (или трансцендированные) и ipso facto подобного восприятия *быть* таковыми могут, образуя переменного состава кластер, очень разные центры, в том числе враждебные друг другу.

⁴⁷ Немало ценных наблюдений над соотношением оппозиций «чистое» — «скверное» и «сакральное» — «профанное» сделано в упоминавшейся диссертации Куракина (Куракин 2010).

Сакральное бывает не только чистое и скверное, о чем много и полезно писали Мэри Дуглас, Луи Дюмон, Роже Кайуа, Джеффри Александер, Филип Смит, Энн Кейн и другие исследователи⁴⁷. Различение чистого и скверного осуществимо исключительно изнутри той или иной из версий сакрального (даже тогда, когда прилагается к другой его версии). Я же настаиваю на том, что различаться могут (*не могут не различаться*) сами версии, каждая со своим чистым и скверным, причем их различия далеко не сводятся к обычному противопоставлению религиозного и секулярного — последнее само, в особенности в своих крайних вариантах вроде французского республиканского лаицизма, есть не более чем одна из трансфигураций религиозного и id est сакрального. В который уже раз, но с неизменным удовольствием воспроизведу одно из важнейших шилзовских положений: «Каждое общество имеет „официальную“ религию, даже тогда, когда это общество им самим или его представителями и интерпретаторами трактуется — более или менее корректно — как секулярное, плюралистическое и толерантное»⁴⁸.

⁴⁸ Shils 1975: 3.

Мы остро нуждаемся в аналитическом инструментарии, пригодном для тонкого содержательного различения версий сакрального, — инструментарии не религиозном, мистическом или метафизическом (тот, кому требуются такие средства, ими уже, как правило, располагает), а социологическом. Не обязательно прямо утверждать, что одни версии сакрального фундаментальны обращением к небесному свету, а другие — к подземному мраку, что окна в общественном доме могут быть прорублены не только вверх, но и вниз; хотя вообще-то введение в двухмерную, плоскостную модель нового измерения, вертикальной оси обычно наращивает эвристическую мощь модели. Не обязательно осуществлять искомое различение таким экзотическим образом, как это делает Рене Жирар в «Козле отпущения»⁴⁹ (не обязательно — не значит нельзя). Можно обратиться к гораздо более строгим работам Дипака Лала⁵⁰, который именно космологические представления — то есть проекции разных содержательных наполнений трансцендентного центра — считает одной из фундаментальных переменных, объясняющих различия в политических и экономических траекториях разных обществ. Можно вспомнить Роджера Эджертона с его убедительными выпадами против культурного релятивизма, то есть против той точки зрения, что все культуры, традиции и верования «одинаково полезны» и в конечном счете стоят друг друга⁵¹. Можно ограничиться обдумыванием помещенных в эпиграф слов Ивлина Во. А еще можно — и, по-моему, нужно — извлечь из запасников социальной науки структурный функционализм, прежде всего в его шилзовском изводе. Создатели этой «большой теории» искали универсальный язык описания разных

⁴⁹ Жирар 2010.

⁵⁰ Лал 2007; Lal 2004.

⁵¹ Эджертон 2002: 168–185.

обществ именно потому, что не считали эти общества одинаковыми (иначе зачем бы понадобился отдельный универсальный язык?). Между прочим, показательно, что этот поиск привел еще и к дисциплинарному оформлению comparative politics как, может быть, важнейшей — по крайней мере в части практических приложений — субдисциплины политической науки. А общества для этого извода структурного функционализма разные прежде всего потому, что апеллируют к разным духам — гораздо более операциональное видение, чем предельно неконкретный «дух государства» по Бурдьё, характеристические черты которого ни он, ни его последователи так толком и не разъяснили. Наивное, близорукое представление о *безблагодатной харизме*, которая возникает как бы сама по себе и которой мы якобы можем невозбранно распоряжаться по собственному усмотрению, есть, по сути, уклонение от взгляда в глаза тому, *кто* — или *что* — ее производит и тем самым, возможно, распоряжается нами. Отказ от этого представления мог бы способствовать развитию наших навыков различения духов. И, соответственно, обществ.

Библиография

- Андреев В.В.** 1870. Исторические судьбы раскола // *Всемирный труд*. Т. 3. Вып. 1—4.
- Арон Р.** 1993. *Этапы развития социологической мысли*. — М.
- Брубейкер Р.**, Купер Ф. 2010. За пределами «идентичности» // Герасимов И., Могильнер М., Семенов А. (ред.) *Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма*. — М.
- Бурдьё П.** 1993а. Социальное пространство и генезис «классов» // Бурдьё П. *Социология политики*. — М.
- Бурдьё П.** 1993б. Делегирование и политический фетишизм // Бурдьё П. *Социология политики*. — М.
- Бурдьё П.** 1994. Разложение религиозного // Бурдьё П. *Начала*. — М.
- Бурдьё П.** 2000. Поле литературы // *Новое литературное обозрение*. № 45.
- Жиран Р.** 2010. *Козел отпущения*. — СПб.
- Каспэ С.И.** 2005. Апология центра: о забытом методологическом ресурсе политической науки // *Полис*. № 1.
- Каспэ С.И.** 2007. *Центры и иерархии: пространственные метафоры власти и западная политическая форма*. — М.
- Каспэ С.И.** 2009. Политическая нация и ценностный выбор: общие положения, российский случай (I) // *Полития*. № 2.
- Куракин Д.Ю.** 2009. *Сакральное как понятие и проблема социологической теории: на примере американской «сильной программы» культурсоциологии*. Дисс. на соискание уч. ст. канд. соц. наук. — М.
- Кырлежев А.** 2004. Постсекулярная эпоха // *Континент*. № 120.

Лал Д. 2007. *Непреднамеренные последствия: Влияние обеспеченности факторами производства, культуры и политики на долгосрочные экономические результаты.* — М.

Латур Б. 2003. Когда вещи дают сдачи: возможный вклад «исследований науки» в социальные науки // *Вестник МГУ. Серия: Философия.* № 3.

Милбанк Дж. 2008. Политическая теология и новая наука политики // *Логос.* № 4.

Пай Л. 2003. Незападный политический процесс // *Политическая наука.* № 2.

Парсонс Т. 2000. Структура социального действия // Парсонс Т. *О структуре социального действия.* — М.

Савельева И.М., Полетаев А.В. (ред.) 2009. *Классика и классики в социальном и гуманитарном знании.* — М.

Узланер Д. 2008. В каком смысле современный мир может быть назван постсекулярным // *Континент.* № 136.

Хабермас Ю. 2008. «Постсекулярное» общество — что это такое? (<http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma>).

Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). 2006. *Диалектика секуляризации. О разуме и религии.* — М.

Церковная жизнь должна быть служением. 2009 // *Известия.* 12.05 (<http://www.izvestia.ru/person/article3128312>).

Шмитт К. 2006. *Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса.* — СПб.

Штёкль К. 2010. *Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и православное богословие* (<http://www.bogoslov.ru/text/863182.html>).

Эджергон Р. 2002. Традиционные верования и практики: действительно ли одни лучше, чем другие? // Харрисон Л., Хантингтон С. (ред.) *Культура имеет значение: Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу.* — М.

Bendix R. 1998. *Max Weber: An Intellectual Portrait.* — L.

Durkheim E. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* — P.

Eder K. 2002. Europäische Säkularisierung. Ein Sonderweg in Die Postsäkulare Gesellschaft? // *Berliner Journal für Soziologie.* № 12.

Eisenstadt S.N. 1996. Edward Shils. In Memoriam // *The American Sociologist.* Vol. 27. № 4.

Geertz C. 1977. Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power // Ben-David J., Clarke T.N. (eds.) *Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils.* — Chicago.

Giddens A. 2002. *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber.* — Cambridge.

Glassman R. 1984. Manufactured Charisma and Legitimacy // Glassman R., Murvar V. (eds.) *Max Weber's Political Sociology: A Pessimistic Vision of a Rationalized World.* — Westport.

- Habermas** J. 2006. Religion in the Public Sphere // *European Journal of Philosophy*. № 14 (1).
- Kauffmann** A. 2010. *Merkel Says German Multi-Cultural Society Has Failed* (<http://www.google.com/hostednews/afp/article/ALeqM5hW1O1A8QRTpX9A8o0A6AbeXTGSTQ?docId=CNG.8b21ca4f0fe5ded152fb7235fcbc6338.f91>).
- Lal** D. 2004. *In Defense of Empires*. — Washington.
- Milbank** J. 1990. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. — Oxford, Cambridge (MA).
- Pickering** W.F.S. 1990. The Eternality of the Sacred: Durkheim's Error? // *Archives de sciences sociales des religions*. № 69.
- Potts** J. 2009. *A History of Charisma*. — L.
- Shils** E. 1975. *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*. — Chicago.
- Shils** E. 1988. Center and Periphery: An Idea and its Career, 1935 — 1987 // Greenfeld L., Martin M. (eds.) *Center: Ideas and Institutions*. — Chicago.
- Swartz** L.H. 2000/2001. Reflections on Shils, Sacred and Civil Ties, and Universities // *Tradition and Discovery: The Polanyi Society Periodical*. № 27 (1).
- Turner** S. 2003. Charisma Reconsidered // *Journal of Classical Sociology*. Vol. 3 (1).
- Vries** H. de, Sullivan L.E. (eds.) 2006. *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. — N.Y.