

# Критика

## КАК ЖИТЬ ПОСЛЕ СЕКСА? ГЕНДЕРНОЕ ЗДОРОВЬЕ В РАЗЛИЧНЫХ МОДЕЛЯХ СОЦИАЛЬНОГО ОБЕСПЕЧЕНИЯ

Здоровье и интимная жизнь: Социологические подходы:  
Сб. ст. / Под ред. Е. Здравомысловой, А. Темкиной. СПб.:  
Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011  
(«Гендерная серия». Вып. 3). — 324 с.



СЛИ верить редакторам, то при завершении работы над сборником одна из соавторов угодила в больницу, где на себе испытала все, что буквально только что было объектом ее исследовательских процедур. В результате она «сделала вывод о коллапсе российской системы здравоохранения и кризисе собственной идентичности» (С. 6). Предлагаю впредь использовать именно этот эвфемизм вместо привычного простонародного выражения. Тем более что «кризис собственной идентичности» у интеллигентного гражданина Российской Федерации может возникнуть при столкновении практически с любым из институтов. Иногда кажется, что правоохранительные органы, социальные службы, разнообразнейшие госучреждения, армия, школа, вузы и товарищества собственников жилья созданы только для того, чтобы вызывать у человека ощущение глубокого кризиса персональной идентичности.

Впрочем, книга эта посвящена только одному из этих национальных институтов по «трансформации персональной идентичности», а именно медицине. Десять женщин описывают ужасы отечественной репродуктивной медицины и проблемы материнства. К слову, делают они это далеко не в первый раз. За последние несколько лет тем же кругом авторов был опубликован целый ряд социологических исследований по проблемам женского здоровья. Однако на этот раз — и этот факт выделяет книгу из серии предыдущих — авторы от исключительно описательных стратегий переходят к оценке образа национальной медицины через призму нормы.

Центральные публикации сборника основаны на проведенных в 2009–2010 годах исследованиях по гранту «Гендерное устройство частной жизни в российских регионах»<sup>1</sup>,

1. Грант № 080-1405. Координатор полевой

поддержанного Фондом Форда и корпорацией «Новартис». Глубинные интервью и включенное наблюдение проводились в крупных городах-миллионниках и региональных столицах, включая Москву, Петербург, Самару, Казань, Архангельск, а также Волгоград и Ульяновск. Таким образом, из круга исследования оказались исключены территории, которые по популярной ныне классификации географа Натальи Зубаревич<sup>2</sup> относятся ко «второй», «третьей» и «четвертой» «Россиям», то есть промышленные средние моногорода, малые города с примыкающими сельскими территориями и национальные республики Северного Кавказа и юга Сибири. Этот факт, очевидно, ограничивает проекцию выводов исследования на всю карту страны. Но если принять гипотезу о том, что в провинции с задержкой происходят те же процессы, что и в столицах, то названная проблема не кажется критичной. Тем более что книга посвящена не столько описанию статус-кво отечественной медицины, сколько анализу происходящих в ней трендов.

Авторов интересуют прежде всего «отношения между врачами и пациентами в сфере репродуктивного и сексуального здоровья» (С. 7). Затем интерес смещается в сторону «гендерной организации сексуальной и эмоциональной жизни молодежи» (Там же). Поскольку «в публичном и профессиональном дискурсе представления о сексуальном здоровье не являются однозначны-

работы в регионах — О. Ткач, руководители полевых исследований: О. Запорожец (Самара), Л. Сагитова (Казань), О. Поспелова (Архангельск).

2. См.: Зубаревич Н. Перспектива: Четыре России // Ведомости. 30.12.2011. № 248 (3014).

ми, зависят от способов репрезентаций, типов практик и переговоров между агентами» (С. 13), то исследователи вынуждены анализировать «гендерное конструирование сексуальной жизни и репродуктивного здоровья» (С. 14). Первый вывод, к которому приходят исследователи, состоит в том, что «для различных дисциплинарных дискурсов характерно продвижение либеральной идеи ответственности граждан за свое здоровье» (Там же).

Российская медицина, с начала 1990-х годов предоставленная самой себе и испытывающая хроническое недофинансирование, далеко ушла от старой советской модели. Это была традиционная для *welfare state* система всеобщего бесплатного медицинского обслуживания, за которой маячил образ тотальной мобилизации. В СССР эта система ассоциировалась с именем академика Николая Семашко. Несмотря на ее деструкцию, эта модель все еще остается неким институциональным идеалом, по которому система испытывает очевидную ностальгию. При этом старая система медицинского обслуживания задает нормативный горизонт оценки качества и доступности услуг, которому нынешняя государственная медицина по очевидным причинам не может соответствовать. Разрушенная советская медицина и формирующиеся на ее остатках при содействии рыночных механизмов новые практики медицинского обслуживания задают предметную рамку качественного социологического исследования группы Здравомысловой и Темкиной.

Исследование Здравомысловой и Темкиной встраивается в традицию описаний институтов в момент их трансформационной паузы. В частности, достаточно много

подобных исследований проводилось в Великобритании 1990–2000-х при лейбористах в период реформирования социальной сферы. Так или иначе, все они были встроены в политический дискурс, чего данному исследованию явно не хватает. Впрочем, это не вина авторов, а специфика конstellляции существующего в РФ публичного поля, где неясно, какими именно политическими игроками определены его границы и есть ли они вообще. Если бы публичная дискуссия по вопросам реформирования системы социальных услуг действительно существовала и могла влиять на государственные решения, то авторы вряд ли ограничились бы описанием лишь некоего одного позитивного фокуса, где пересекаются «проактивные стратегии» ушных пациентов и предприимчивых врачей под названием «забота».

Технологии «заботы» описываются врачами и пациентами как наиболее приемлемые для них. «Забота» возникает как желаемое, но недостижимое врачом состояние вне бюрократического давления или текучки пациентов. Для пациента же «забота» — это персонально уделяемое именно ему и бесконечно растягиваемое время приема врача. Идеалом такого рода медицинских услуг, вероятно, должна служить кушетка психоаналитика.

Основная проблема исследования в том, что оно опирается на анализ коммуникативных стратегий по линии врач–пациент, отесняя на периферию — преимущественно негативную — другие характеристики коммуникации, например линию пациент–клиника и др. Как будто есть только двое в этом мире — врач и пациент с его хворями, а все остальное (кабинет, очередь за две-

рю, недоступные лекарства или дорогостоящее оборудование) осталось где-то там, в другом мире, откуда, как из ада, временами доносятся стоны и зубной скрежет.

Модель «заботы», пришедшая столь по душе авторам исследования, возникает не только как эффект деструкции старой системы здравоохранения, по сравнению с которой она выглядит откровенно коррупционной. Она возникает как стратегия принципиальной отмены институциональной рамки, поскольку «забота» лечит уже самим своим фактом, оказываясь по ту сторону каких бы то ни было систем оценки эффективности. Она эффективна в-себе. И теряет возможность легитимного отличия от так называемой нетрадиционной медицины.

Модель «заботы» возникает там, где ресурсы государственной социальной сферой оказываются исчерпаны, либо там, где доминируют консервативные практики институционального доверия, за которыми прячутся обыкновенные корпоративные интересы. Заботливый врач вполне может эксплуатировать доверие пациента, предоставляя ему крайне некачественные услуги. Тогда как пациент не будет иметь никаких способов опознать такое положение дел, сходя во гроб с улыбкой на устах и благодарностью за «заботу».

Между тем существует довольно диверсифицированный список различных моделей управления социальной сферой. Часть эти модели уходят корнями в различные спонтанно складывающиеся практики, отчасти — в спорадические попытки государства навести хоть какой-то порядок. Патерналистской модели Семашко и ее девиации в виде «заботы», в которой медицина отдана на откуп корпоративным интере-

сам провайдера услуг, противостоит внедряемая в российскую социальную сферу модель показателей. Данная модель крайне раздражает корпорацию, поскольку разрушает ее автономию. Корпорация данную модель тихо саботирует, что выливается в низкое качество услуг и очковительство при предоставлении результатов деятельности врачей и лечебно-профилактических учреждений.

Параллельно бюрократической системе показателей существует модель голоса, или обратной связи. В РФ она известна большей частью в связи с GR, однако некоторые ее фрагменты проявляются и в сфере здравоохранения, в частности в виде конфликтов, один из которых мы наблюдали в 2011 году между министром Татьяной Голиковой и главой НИИ неотложной детской хирургии и травматологии Леонидом Рашалем. Проблема с внедрением этой модели состоит в том, что корпоративный голос слышен лучше, чем несистематизированный и слабо представленный в законодательстве всех уровней голос потребителя качественных (скорее, чем доступных) медицинских услуг.

Собственно либеральная модель, переход к которой подразумевает реформаторский курс профильных министерств, основывается на праве выбора и конкуренции, что мо-

жет существенно подорвать статусы членов корпоративного мирка врачей, но одновременно превратит медицинские услуги в одни из самых дорогостоящих и наименее доступных из всего социального спектра.

Гендерная специфика исследования группы Здравомысловой и Темкиной оставила в стороне разнообразие моделей менеджмента медицинских услуг, сосредоточившись только на одной из версий модели экспертного доверия (модель «заботы»). Разумеется, лишь в порядке шутки можно предположить, что предпочтение этой модели оказалось не более чем проекцией доверительной дистанции, которая возникает между социологом и респондентом, тем более в секторе услуг с высокой долей женского персонала. Однако рецензенту-мужчине, который с крайним любопытством знакомится с каждой новой книгой по гендерным исследованиям, публикуемой ЕУ СПб, тоже хочется оставить за собой право требовать внимания врачей. Того самого, которым они с радостью делятся с коллегами и любимыми пациентками. И именно того, которое они обязаны оказывать в соответствии с институциональными нормами, а не размерами букета цветов или толстой конверта.

*Вячеслав Данилов*

## ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ МИФА

*Светлана Неретина, Александр Огуцов. Реабилитация вещи.*

СПб.: Мирь, 2010. — 800 с.

При чтении работ некоторых современных российских философов иногда бывает трудно избавиться от ощущения, что авторы сознатель-

но что-то недоговаривают. С одной стороны, бурный поток информации (исторические экскурсы, обильное цитирование перво- и второис-

точников, использование сложной (иногда неоправданно сложной) терминологии), а с другой стороны, после прочтения книги хочется спросить: а что это было? и зачем это было? С «Реабилитацией вещи» дело обстоит сходным образом.

В самом начале этого внушительного по объему труда авторы заявляют, что их целью является «возвратить понятию „вещь“ ее онтологическое содержание, понять его в контексте таких онтологических категорий, как свойство, признак, структура, бытие, сущее, реальность, действительность, объект, объективность» (С. 25). Авторы утверждают, что поворот «к самим вещам» необходим: он «приведет к новому пониманию мира и путей его осмысления» (Там же) и «без него поворот к бытию, произошедший в XX веке, может повиснуть в безвоздушном пространстве» (С. 36). И вообще: «необходимо построить региональные, материальные онтологии — онтологии предметных областей различных научных дисциплин, художественных произведений, ценностей культуры» — для того, чтобы «онтология бытия превратилась из провозглашаемого лозунга в реальное дело философии» (Там же).

Безусловно, эти благие намерения авторов можно только приветствовать уже хотя бы потому, что философия в последнее время редко занимается чем-то реальным. Но каковы, так сказать, методы достижения вышеуказанной цели — «возвратить понятию „вещь“ ее онтологическое содержание»? А они таковы: «Раскрыть онтологический смысл категории вещи, показать ее место в категориальных системах Античности, Средневековья и Нового времени, выявить те концептуальные

сдвиги, которые произошли в философии XX века и которые нашли свое выражение в трактовке вещи» (С. 25).

И вот после многообещающего введения под названием «Замысел» следует историко-философское исследование (длиною в семь с лишним сотен страниц), посвященное тому, как строились онтологии прошлого: от Сократа до Нанси. И... все. Иначе говоря, авторы хотят сказать нам: «Неплохо бы, конечно, превратить онтологию бытия в реальное дело философии или, скажем, построить онтологию предметной области какой-нибудь научной дисциплины, но вот только мы этого делать не будем, мы лучше расскажем вам, что думал по поводу „вещи“ Кант».

Конечно, даже и это предприятие — «проследить многообразные трактовки „вещи“ в истории мысли» — заслуживало бы всяческого одобрения (в конце концов, качественная история онтологии — редкий гость в наших философских широтах), если бы не одна проблема: весьма специфический характер историко-философской работы, проведенной авторами. Специфика эта, на мой взгляд, была предопределена двумя факторами: свойственным авторам мифологическим мышлением и их приверженностью философскому имяславия.

Здесь необходимо сделать два отступления, чтобы пояснить, что я имею в виду под «мифологическим мышлением» и «философским имяславием».

Первое. Вопрос о существовании некоего особого «мифологического», или «пралогического», или «магическо-религиозного» мышления, предположительно свойственного примитивным народам, был впервые поставлен еще в начале XX века французским антропологом Люсье-

ном Леви-Брюлем. Несколько позже и в несколько ином контексте данная тема стала разрабатываться советскими лингвистами и филологами, среди которых следует особо выделить Е. М. Мелетинского, автора одного из наиболее удачных определений «мифологического мышления»: «Мифологическое мышление выражается в неотчетливом разделении субъекта и объекта, предмета и знака, вещи и слова, существа и его имени, вещи и ее атрибутов, единичного и множественного, пространственных и временных отношений, происхождения и сущности»<sup>3</sup>.

Гипотеза Леви-Брюля предполагала, что такого рода «мифологичность» в сочетании с верой в магию является *единственной* характеристикой мышления примитивного человека. Это было ее слабым местом: полевые исследования наглядно демонстрировали, что «дикари» при всех их отличиях от «цивилизованных» европейцев вполне способны мыслить логически. Тем не менее сама идея о том, что человек (в том числе «цивилизованный») обладает неким типом мышления, который можно называть «мифологическим» (в противоположность «научному», или «критическому»), была в общем и целом принята антропологией. Как резюмировал свою статью о Леви-Брюле Э. Эванс-Причард, речь идет «не столько о противоположности „первобытного“ и „цивилизованного“ мышления, сколько о пропорции данных видов мышления в обществе любого типа (будь оно „первобытным“ или „цивилизованным“), о проблеме соотно-

шения разных уровней мышления и опыта»<sup>4</sup>. При этом данная пропорция может изменяться как в ту, так и в иную сторону: так, некоторые авторы, включая уже упомянутого Е. М. Мелетинского, считали, что в европейской культуре XX века происходил процесс «ремифологизации», который в некотором смысле стал ответом на предшествующую «демифологизацию» просвещения и позитивизма<sup>5</sup>.

Второе отступление. В 1907 году в России была издана книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа», содержащая наставления в молитвенной практике. Помимо вполне традиционных для православия идей, связанных с «умным деланием», книга включала и более чем сомнительное с точки зрения ортодоксии положение о том, что «в имени Божием присутствует Сам Бог — всем Своим Существом и (всеми) Своими бесконечными свойствами». Данное учение, получившее впоследствии название «имяславие», или «имябожничество», быстро распространилось среди русских монахов Афонского монастыря. Лидером нового движения стал иеросхимонах Андреевского скита Антоний (Булатович), который в своей работе «Апология веры во имя Божие и во имя Иисуса» в качестве основного положения выдвинул тезис о том, что «имя Божие есть Его энергия и Сам Он». В столице Российской Империи имяславие поддержал известный «старец» Григорий Распутин.

Церковные власти практически сразу определили имяславие как

4. Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. М., 2003. С. 163.

5. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 10.

3. Мифологический словарь / Под ред. Е. М. Мелетинского. М., 1992.

ересь. В 1912 году Синод запретил издание и распространение книги «На горах Кавказа», а в мае 1913-го было принято официальное синодальное постановление, осуждающее учение имябожников как еретическое. Летом того же года в конфликт вмешалась светская власть. Монахи, не пожелавшие отречься от имяславия, были выдворены с Афона силами армейской роты, а затем отправлены в Одессу для проведения следственных мероприятий. В результате большинство имябожников было лишено духовного сана и сослано, а несколько человек подверглось тюремному заключению.

Таким образом, в церковной среде имяславие практически исчезло, однако в то же самое время оно — неким парадоксальным образом — обрело популярность у склонных к богоискательству русских интеллигентов. И здесь невозможно пройти мимо творчества А. Ф. Лосева, который стал, по сути дела, отцом-основателем философского имяславия. Оригинальное имяславие было воспринято им не только (и не столько) как богословская концепция, но как некий методологический принцип, который в общих чертах представлял из себя следующее. «Философско-диалектический уровень имяславия предполагает теоретическое обоснование и осознание как опыта молитвы и обожения через имя, так и всего мистического опыта в целом, который... по существу своему антиномичен (энергия есть сам Бог, но Бог не есть энергия; энергия отлична от сущности, хотя и неотделима от нее и т. д.). <...> Это означает, что здесь должна быть исключена как всякая формально-логическая система типа сенсуализма, рацио-

нализма, кантианства, неокантианства, аристотелизма и т. д., так и всякая абстрактно-метафизическая система картезианского, лейбнизианского да и всякого другого спиритуалистического толка. <...> Наконец, в имяславии имеется еще один уровень — *научно-аналитический*. <...> Имяславие требует также в области наук вообще таких методов, с помощью которых можно выработать учение о мире как своего рода законченном имени, подражающем Божьему имени. <...> Механика Ньютона относится имяславием к нигилизму... классическая химия, современные учения об электрической природе материи и учение о неизменности элементов — это также абстракция и убивание действительной жизни. Имяславие... защищает с помощью современной математики алхимию и астрологию; в биологии оно отвергает как механицизм, так и витализм, признавая за единственно возможную здесь точку зрения символический органицизм»<sup>6</sup>.

Эта программа мистического переустройства наук теснейшим образом смыкается с мифом и магией. Не только имя Бога есть Бог, но и вообще любое имя есть некоторым образом вещь, которой она именуется: оно есть своего рода «инобытие» вещи. Пытаясь определить, что такое имя, Лосев пишет: «Разыскивая в языках соответствующий термин, я не могу найти ничего лучшего, как термин „магия“. <...> Введение момента магии в диалектическую формулу имени является ее существенным дополнением. Имя есть символ личностный и энергийный или энергийно-лич-

6. Лосев А. Ф. Избранные труды по имяславию. СПб., 2009. С. 16–18.

ностный символ. Эта формула, однако, ярче выражает свою сущность, если мы скажем, что имя есть магически-мифический символ»<sup>7</sup>.

Здесь, таким образом, наглядно проявляется то, что Мелетинский назвал «мифологическим мышлением», которое, напомним, характеризуется «неотчетливым разделением субъекта и объекта, предмета и знака, вещи и слова, существа и его имени, вещи и ее атрибутов». Действительно, у Лосева мы наблюдаем своего рода философский вариант распространенной среди некоторых примитивных народов веры в непосредственную связь имени и именуемого объекта, которая неоднократно описывалась антропологами. Например, согласно Дж. Фрэзеру, «первобытный человек, не будучи в состоянии проводить четкое различие между словами и вещами, как правило, воображает, что связь между именем и лицом или вещью, которую оно обозначает, является не произвольной и идеальной ассоциацией, а реальными, материально ощутимыми узлами»<sup>8</sup>. Кроме того, мы наблюдаем у Лосева и то, что характеризовало «пралогическое» мышление, как его понимал Леви-Брюль, а именно безразличное отношение к противоречиям: концепция имяславия Лосева принципиально *антиномична и алогична* («должна быть исключена всякая формально-логическая система» и т. д.).

После этих предварительных разъяснений можно вернуться к «Реабилитации вещи». В первой половине книги, повествующей о трактовке понятия «вещь» в Античности и Средние века, мы сразу же находим хорошо знакомое:

7. Он же. Бытие-Имя-Космос. М., 1993. С. 878.  
8. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., 2009. С. 262.

«вещь потому и называлась вещью, что она вещала» (С. 12), «слово — это сама вещь» (С. 15). Здесь же мы обнаруживаем одобрительное цитирование ученика Лосева В. В. Бибикина, согласно которому «после всех метаний от вещей к словам и от слов к вещам» остается один выход, «когда наивно и против всей очевидности мы говорим: слово и вещь одно, как в игре ребенка» (С. 15). Или находим такое вот наблюдение: «Вещь становится вещью, коль скоро она получила имя. Именно имя вещи, сначала данное Богом, а затем при утрате адамова языка — человеком, позволяет выделить из пестрого и размытого многообразия определенные сгустки божественной воли и мысли — вещи» (С. 330). Таким образом, для античного язычества и для средневекового христианства (то есть в эпоху, когда «вещь», по выражению авторов, еще «не была утрачена») имяславная формула, предполагающая некое мистическое тождество вещи и имени, заявляется в качестве основополагающего принципа. Напротив, считают авторы, в эпоху «утраты вещи» (после Канта) дело обстоит иначе. Так, для Жильсона «вещь *не* (курсив авторов. — А. А.) слово и указывает не на внутренний порядок, а, наоборот, на беспорядок» (С. 665).

Между тем некорректно приписывать имяславие средневековым западным авторам. Имяславие — специфически российская ересь (это не мое оценочное суждение: таковы синодальные определения от 10–24 мая 1914 года за № 4136 и от 10 марта 1916 года за № 2670), возникшая не ранее 1907 года. Более того, ничего подобного имяславие в Средние века появиться не могло, поскольку в данный период господ-

ствовала конвенционалистская теория языка, согласно которой язык есть набор произвольно установленных знаков, употребляющихся для обозначения чувственно воспринимаемых вещей и понятий человеческого разума, причем никакой «онтологической» связи между вещами и их знаками-словами не существует. Данная теория была сформулирована еще Аристотелем, который писал, в частности: «В самом деле, так как нельзя при рассуждениях приносить самые вещи, а вместо вещей мы пользуемся как их знаками именами, то нам кажется, что то, что происходит с именами, происходит и с вещами, как это происходит со счетными камешками для тех, кто ведет счет. Но соответствия здесь нет, ибо число имен и слов ограничено, а количество вещей неограниченно» (Elench., 4; 165a 5).

Нельзя сказать, чтобы авторы «Реабилитации вещи» были совсем не в курсе данного обстоятельства. Они даже цитируют Гегеля: «Знак и обозначенное чужды друг другу, связь между ними находится в чем-то третьем, она мысленна»<sup>9</sup>. Однако далее (попняяв по случаю Шпету за то, что он ничего не понял в Августине и Гегеле) авторы разъясняют, что, по их мнению, Гегель имел в виду: «Но само слово (не знак), которое вместе и делает, и говорит, что и есть вещь, есть „акт единения и прочувствованное единение как таковое, а не конвенциональный знак“. Распределение функций вещи на знак и означаемое „привносят в данное чувство нечто объективное“, но постижение смысла — это мистический акт, в духе это составляет одно» (С. 186). Таким обра-

зом, единство слова (имени) и вещи как бы восстанавливается вместе со всей имябожнической мистикой.

Естественно, Гегель ничего подобного не говорил. Говорил он прямо противоположное: «Для любви уже своего рода оскорбление, когда ее предписывают, когда ей, живой, духу дают наименование. Ее наименование, тот факт, что она становится предметом рефлексии и находит свое выражение в слове, — не есть дух, не есть ее сущность, но противоположно ей»<sup>10</sup>. И далее: «Связь между знаком и обозначенным сама по себе не духовна, не есть жизнь, она — лишь объективная связь. Знак и обозначенное чужды друг другу, связь между ними находится вне их, она в чем-то третьем, она мысленна. Совместная еда и питье есть акт единения и прочувствованное единение как таковое, а не конвенциональный знак»<sup>11</sup>. Конечно, в принципе, «слово» и «совместная еда и питье» — это не одно и то же, тем более что сам Гегель принципиально разделяет «любовь, выраженную в слове» (конвенциональный знак) и действие, которое реально выражает эту любовь в «прочувствованном единении», или «в духе, в жизни». Однако с точки зрения мифологического сознания проделанная авторами операция (изъятие части фразы Гегеля и добавление вместо нее некоего «слова» так, чтобы читателю показалось, что Гегель имел какое-то особое «учение о слове») вполне естественна, ибо, как мы помним из приведенного выше определения мифологического мышления, оно «выражается в неотчетливом разделении... вещи и ее атрибутов, единичного и множест-

венного, пространственных и временных отношений, происхождения и сущности». Действительно, почему «совместная еда и питье» не могут быть «словом»? Ведь за столом обычно *говорят*. А вещи *вещают*. Ну, и так далее.

Еще одной чертой мифологического мышления является «неотчетливое разделение... единичного и множественного». И это мы тоже обнаруживаем в «Реабилитации вещи». Так, сказано: «У Боэция... все единичные вещи назывались *personae*» (С. 395). При этом авторы дают ссылку на 78-ю страницу известного издания «„Утешение философии“ и другие трактаты». На указанной странице, естественно, ничего подобного про *personae* не написано да и не могло быть написано, поскольку на 172-й странице того же издания сказано, что *personae*, то есть лица, суть «индивидуальные субстанции разумной природы» (*naturae rationabilis individuae substantiae*). Современному человеку это определение может показаться здравым: ведь мы не называем «лицами» неодушевленные предметы (и даже неразумных животных), а когда, например, упоминают сервиз на двенадцать персон, обычно подразумевается, что искомые персоны — те самые «индивидуальные субстанции разумной природы». Однако с точки зрения мифологического мышления все обстоит иначе. Как утверждают авторы, Боэций полагал, что «все единичные вещи назывались *personae*» потому, что «субстанция, личность, индивид, материя, форма, сформированная материя, сущность, род и вещь как общий род всего были тем же самым, понимались как то же самое» (Там же). Действительно, прямо-таки по Мелетинскому: если личность

и род — одно и то же, то, соответственно, имеет место «неотчетливое разделение... единичного и множественного». Помимо этого наблюдается еще и «пралогическое» мышление по Леви-Брюлю. Действительно, по крайней мере со времен Аристотеля принято считать, что индивид не может быть тождественен роду. Но, как уже отмечалось ранее, мифологическое мышление не склонно принимать во внимание формальную логику.

Наконец, к определению Мелетинского мне хотелось бы добавить нечто и от себя, а именно «неотчетливое разделение существенного и несущественного». Это связано с тем, что авторы «Реабилитации вещи» ставят читателя в тупик таким заявлением: «У Декарта нет нигде речи о моделях науки, зато почти в каждом произведении — речь об игре, воображении» (С. 415). Это отнюдь не случайное замечание. Во-первых, за ним стоит уже процитированный выше ученик Лосева В. В. Бибахин с его «игрой ребенка», о которой авторы пишут так: «Не случайно, что в любом веке почти у каждого философа, размышляющего о языке, появляются размышления о том, что такое игра; у Декарта это особенно ярко» (С. 15). Во-вторых, авторы смогли найти у Декарта упоминание об игре (одно). Из этого делается очевидный — для мифологического сознания — вывод: «„Театр“ („и люди в нем — актеры“), соотношение „актер–зритель“, „сценические приемы“... „туманные принципы“ из лексикона как XVII, так и XX веков (например, Витгенштейна или Делеза), которые словно предвидит Декарт...» (С. 415). При этом, конечно, не принимается во внимание, что никаких специальных работ

9. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 144.

10. Там же. С. 142–143.

11. Там же. С. 144.

об игре Декарт не писал, а научно-методу посвятил сразу несколько («Правила для руководства ума», «Разыскание истины посредством естественного света» и «Рассуждение о методе»). Также не принимается во внимание, что в двухтомном собрании сочинений Декарта<sup>12</sup> слово «игра» встречается раз десять, а термин «наука» — около двухсот. Также игнорируется тот очевидный факт, что Декарта, в отличие от Библихина, совершенно не интересовал язык (равно как и «игра ребенка»; и вообще, согласно Декарту, «это слово — игра — напоминает мне об ошибке»<sup>13</sup>). Таким образом, мы видим, как под давлением авторитета *традиции* (Лосев, Библихин и др.) мифологическое мышление фокусируется на второстепенном, явно игнорируя существенное.

В заключение все-таки хотелось бы сказать пару слов о том, в связи с чем авторы собираются реабилитировать вещь. Кому-то может показаться странным, но эта реабилитация предпринимается главным образом в связи с «элиминацией вещи из экономического сознания», которая имело место в СССР: «В советской дефицитарной экономике, где круг вещей, необходимых для удовлетворения нужд, был резко сужен, модернизация общества отождествлялась с индустриализацией, а индустриализация — с созданием отраслей тяжелой промышленности, и удовлетворение нужд ныне живущих людей отодвигалось в „светлое будущее“ „Дефицитарная идеология“, будучи апологией дефицитарной экономики, выносила за скобки реальное многообразие потребностей

человека и способов их удовлетворения, уже существовавших в развитых обществах» (С. 6).

Авторы не скупятся на иллюстрации бедственного положения с вещами в СССР. Так, «один иностранец» «не мог найти в продаже ножницы для того, чтобы постричь ногти» (Там же), а еще «каждый из нас помнит советские времена, когда в магазинах был только один сорт сыра под названием „Сыр“» (С. 578). Для особо непонятливых читателей авторы даже сделали цветную вклейку: с одной стороны — «Завтрак с рыбой» Питера Класа (серебряная посуда, изящный бокал с вином, фрукты и проч.), с другой — разложенная на оберточной бумаге жалкая «Селедка» Петрова-Водкина с осьмушкой черного хлеба и двумя картофелинами. Именно к этим иллюстрациям, по всей видимости, относятся следующие слова авторов: «Один знакомый говорил, что уровень цивилизованности общества и его свободы можно определять тем, какой хлеб продается в магазинах. Это — не шутка, а точное социологическое наблюдение» (Там же).

Соответственно, «реабилитация вещи» в этом, экономическом, так сказать, смысле произошла в современных «цивилизованных» и «свободных» потребительских обществах, где «осуществлен поворот к ВЕЩИ (выделение заглавными буквами принадлежит авторам. — А.А.) как к предмету потребления, в том числе и к ВЕЩИ как знаку и символу престижа» (Там же). У меня, конечно, нет полной уверенности, но складывается впечатление, что именно в этих нескольких словах и заключается та основная идея, которую хотели донести до нас авторы.

Алексей Апполонов

НЕ МИР ВАМ ПРИНЕС...  
ПУБЛИКАЦИЯ ПАТРИАРХИИ К 65-ЛЕТИЮ  
ПОБЕДЫ НАД ФАШИЗМОМ

Антон Керсновский. Философия войны.  
М.: Изд-во Московской патриархии, 2010. — 208 с.

Кто сегодня сможет объяснить, отчего в эмиграции считалось, будто рассуждения в духе «как нам обустроить Россию» — это философия? Во всяком случае большую часть этих рассуждений отличали две характерные черты: во-первых, в них даже не ставился вопрос, куда денутся большевики и почему, собственно, «народ» должен будет заинтересоваться проектами хранителей русской культуры; во-вторых, любая конкретика в них последовательно замещалась пугающе пафосными и безапелляционными общими формулами. Прекрасным примером эмигрантского стиля мысли может служить книжка Керсновского. «Армия, — пишет он, — не меч. Она — рука, держащая меч. Живая рука, направляемая волей головы. А голова — царь. Это единственно возможная в русских условиях формулировка. Всякая другая исключается. Коммунистическое варварство, демократический мажорант, тоталитарно-диктаторское богоборчество одинаково растлевают страну, одинаково развращают вооруженную силу. Мы отбрасываем эти порождения тщеты и скудоумия» (С. 121). Или: «Задача женщины — создание и воспитание семьи. <...> Женский труд является лишь суррогатом мужского труда» (С. 126). Или еще: «Создание духа страны — дело Церкви и школы. <...> Первенство воспитания над обучением в школьном деле столь же ясно и очевидно, как

и в собственно военном. Мы должны считать это аксиомой» (С. 127).

Аксиомами дело не ограничивается — все-таки Керсновский выдающийся военный писатель своего времени. Однако его «философия» производит странное впечатление. Прежде всего сам он указывает в предисловии, что книга представляет собой «посильную... лепту в... возрождение нашей национальной доктрины, а тем самым и военной доктрины» (С. 27). Далее следует пояснение: речь идет о том, чтобы, отвергнув чуждые национальному характеру «рационалистические теории», прочитать «духовными очами» суворовскую «Науку побеждать» и, проникнув в ее православным духом, завершить строительство «величественного здания русской национальной доктрины» (С. 27), дабы, в конце концов, соответствующим образом реформировать военную государственную систему. Для чего было называть этот, по-своему любопытный, проект «философией» — непонятно. Зато вроде бы понятно, почему он понравился Московской патриархии.

Хотя и здесь возникают вопросы. Книгу выпустили к 65-летию Победы и презентовали на круглом столе, посвященном вкладу в победу религиозных организаций. Допустим, протоиерей Димитрий Смирнов, председатель Синодального отдела по взаимодействию с Вооруженными силами, вслед за Керсновским

считает, что «то главное, что должно быть у воинства, — это дух»<sup>14</sup> (потому что, конечно, если бы он считал иначе, в Вооруженных силах это могли бы воспринять как критику, а не как взаимодействие), допустим даже, он согласен с предложенной в «Философии войны» оценкой Толстого и Ленина. Но что делать с таким, например, неудобным пассажем, как «родное дитя мировой войны — это „фашизм“ и родственные ему идеи, открывшие человечеству новые горизонты, давшие ему новые формы социального устройства, выведшие человеческую мысль и общество из того безвыходного тупика, куда их загнали дикари 1789 года» (С. 39)? Можно, конечно, прикрыться комментарием, поясняющим, что «имеется в виду итальянский фашизм 1920-х годов, определенный интерес к которому имел место среди белоэмигрантов, искавших нелиберальную альтернативу коммунизму» (С. 147; курсив мой. — Е.С.). После чего издателям остается лишь надеяться: вдруг читатель не заметит, что книга впервые опубликована в 1939 году и, судя по словам «в политике же [натиск] часто гибелен, затмевая глазомер, как то трагически показывает опыт Гитлера — азартного игрока и мистика, отнюдь не государственного человека» (С. 87–88), тогда же в последний раз редактировалась. Ведь если читатель это все же заметит, ему, быть может, станет не вполне понятно, почему издание книги хоть и православного, но все-та-

14. Круглый стол «Вклад религиозных организаций в Победу в Великой Отечественной войне 1941–1945 годов» // Официальный сайт Московского патриархата. 22.04.2010. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1143932.html>.

ки фашиста приурочено к юбилею Победы над фашизмом и родственными ему идеями.

Книгу свою Керсновский начинает, расправляясь (в два счета, на каких-то четырех страницах) с толстовством: заповеди Моисея запрещают еврею красть у еврея, лжесвидетельствовать на еврея и убивать еврея, а личным поучениям Христа ошибочно придавать общественный характер (С. 30–31). Все решается настолько просто, что остается даже некоторое недоумение: почему же война считалась две тысячи лет такой проблемой для христианского сознания? Почему вопросы Толстого казались такими принципиальными и как он завоевал столько сторонников? Для чего были затрачены такие колоссальные интеллектуальные усилия — Толстому противостоял, конечно, не только И. А. Ильин (о чем сообщает нам хотя бы комментатор), но и Н. А. Бердяев, В. В. Розанов, а прежде всего В. С. Соловьев с его блестящей диалектикой «Трех разговоров»<sup>15</sup>?

Вообще складывается впечатление, что Керсновский предпочитал военно-историческую литературу теоретической: он ни словом не упоминает не только дискуссии о войне в русской философской публицистике, но даже и Н. Н. Головина<sup>16</sup>, работы которого, казалось бы, дол-

15. Кстати, не так давно опубликована «Философия войны» А. Е. Снесарева (2003). И что удивительно, в курсе лекций, которые бывший царский генерал собирался читать в Академии Генерального штаба РККА будущим красным командирам, имеются и цитаты из Толстого, и обстоятельный разбор Соловьева. Керсновский себя этим не утруждает.

16. Снесарев в своей книге опять-таки приводит точку зрения белого генерала.

жен знать. Его критика пацифизма, его этика и рассуждения о справедливой войне банальны. Другие «обязательные» в то время для книги с таким названием темы (законы войны, эволюция и будущее войны, война как наука и искусство, война как политический инструмент и как культурная сила, полководец) хоть и присутствуют, но чрезвычайно скупо: пара произвольно подобранных исторических примеров, сопровождающихся оценками в стиле «Наполеон... Суворов... дают нам золото 96-й пробы. Полководчество Фридриха II — гений, сильно засоренный рутинной и „методикой“, — золото уже 56-й пробы. Полководчество Мольтке-старшего... серебро... полководчество его племянника — лигатура, олово» (С. 48). И — вуаля! — проблема вроде как снята. Понятно, что убедит такая «философия» только тех, кого и убеждать не нужно.

Но, видимо, в том-то и дело. Керсновский, в 14 лет примкнувший к Белому движению, принадлежал к кругу, в котором не было нужды читать Ленина, чтобы утверждать, что написанное им о войне, например, безнравственно и бесчеловечно. Поэтому он позволяет себе явную нелепицу: «Величайший варвар XIX столетия Клаузевиц выдвинул теорию „интегральной войны“ — на уничтожение. Теория Клаузевица была претворена в жизнь виднейшим из его учеников — Лениным, почему и все это учение мы будем называть „клаузевицко-ленинским“. Оно сводится к истреблению, уничтожению противника» (С. 36–37). Или: «Приняв советский метод „исторического материализма“ и „классового подхода“, можно, например, пугачевского „генерала“ Хлопушу Рваныя Ноздри сделать

центральной фигурой русской истории, посвятить ему двести страниц, а Рюрику, Грозному и Петру I отвести полстраницы» (С. 52). И может рассчитывать, что это сойдет ему с рук. В замкнутой эмигрантской среде то, что демократия, пацифизм и материализм свидетельствуют об «оскудении народного духа» и упадке государственности (и одновременно ведут к ним), вероятно, столь очевидно, что Керсновскому и в голову не приходит это доказывать. Удивительнее, что у него, лишь историка и публициста, сформировалась, по всей видимости, та специфическая оптика, которая бывает свойственна кадровым военным: от непоколебимой уверенности в максиме «Хочешь мира — готовься к войне» (С. 45), причем у Керсновского — к войне прошлого (у него это приобретает совсем уж карикатурную форму: в конце 1930-х посвятить авиации полстраницы и на восьми выступить с апологией штыка), к идеям сословной организации офицерского корпуса (С. 119) и максимального расширения призывного контингента (С. 120).

Теоретическое содержание «Философии войны» можно практически без остатка свести к лозунгу «Суворов вместо Клаузевица!». Кровожадный Клаузевиц, видимо по национальному признаку записанный в «позитивисты» и «рационалисты», собирается заковать «народы-илоты» в цепи (С. 37) и всецело одобряет издевательства над бельгийскими девочками (С. 134). Что интересно, увлеченный критикой «рационализма» и собственной германофобией, Керсновский не замечает или не считает нужным сообщить читателям, что целый ряд его принципиальных положений —

и в том числе о соотношении «военной науки» и «военного искусства» (С. 47) — уже высказан Клаузевицем, который, в отличие от Керсновского, не гнушался доказательствами. Соотношение политики и стратегии (С. 53), требование концентрации сил на решающем участке (С. 82), описание «военного человека» (ср. главы XII, XIV «Философии войны» и главу III первой части I тома «О войне»), даже недооценка роли техники (при разнице более чем в столетие!) странным образом совпадают.

Что касается прочтения Суворова «духовными глазами» — результат его вполне предсказуем: Керсновский на разные лады повторяет мантру о превосходстве духа над материей. Он утверждает, например, что, если бы в 1915 году русский десант взял Царьград, это «возбудило бы в обществе и всей стране такой подъем духа, что временная утрата Галиции, Курляндии и Литвы прошла бы совершенно незамеченной и Россия обрела бы неисчерпаемые силы для успешного продолжения войны» (С. 72), формулирует тезис «Тактика (порождение духа) властвует над техникой (порождением материи)» (С. 76) и т. д. Примечательнее всего, конечно, ода штыку, на котором зиждат-

ся «моральное могущество армии» и «престиж государства» (С. 78).

Как известно, с начала 2000-х патриотизм православных государственныхников у нас в моде. Русская религиозная философия вкупе с историей Белого движения одаривают чающих национальной идеей. «Философия войны» — книга в этом отношении чрезвычайно щедрая; музыкой звучат слова главы XXI «Общественное мнение и руководство им»: «Сто тысяч тщательно подготовленных и тщательно отобранных народных учителей-офицеров дадут нам могучий кадр — закваску и фундамент российского просвещения. <...> Философские дисциплины — психологию, логику и собственно философию — надо поручить священнику-законоучителю либо педагогу с богословским образованием» (С. 128). Сегодня эти давние мысли отнюдь не чужды сердечным чаяниям иных высокопоставленных читателей. И вот, словно на заказ, пример «нового правосознания», о котором грезят некоторые наши руководители. «Будучи народом православным, — считает Антон Антонович Керсновский, — мы должны относиться к пакту Келлога-Бриана как к ничему не значащей бумажке» (С. 136).

Егор Соколов

## АНТРОПОЛОГИЯ КАК БАЗОВАЯ НАУКА

Марсель Энафф. Клод Леви-Строс и структурная антропология / Пер. с фр. О. Кустовой. СПб.: Гуманитарная академия, 2010. — 560 с.

Каждая хорошая книга учреждает свой жанр, создает собственный бриколаж гуманитарных методов и интеллектуальных сти-

лей, образует новые структуры из обломочных пород различных дискурсов. Вот и работа Марселя Энаффа не походит на роль про-

сто интеллектуальной биографии Леви-Стросса (будем придерживаться дореформенного написания фамилии с двумя «с») и не рассказывает историю возникновения структурализма, если таковая может быть у структурализма, негативно настроенного к любой генеалогии; это и не антропологическое исследование, и не историко-философская работа, не авторский взгляд в жанре «мой Леви-Стросс». Вместе с тем Энафф претендует на анализ сразу всех (что особо отмечается в аннотации) работ Леви-Стросса, не подчиняя это изучение хронологической последовательности, поскольку, как полагает структурализм, последующее не всегда выходит из предыдущего. Энциклопедичность замысла вполне оправдывается авторской позицией в тексте.

*От философии к науке.* Для Леви-Стросса принципиально важным было показать различие и даже превосходство научных идей над философскими. В «Голом человеке» он говорит: «В противовес любым философским измышлениям, к которым мы можем прийти исходя из моих работ, ограничусь констатацией того, что, на мой взгляд, они могли бы в лучшем из всех гипотетических случаев лишь способствовать заклятию того, что нынче понимается под философией»<sup>17</sup>. Такое желание заклинать философских призраков можно объяснить желанием вычленить знание о человеке из совокупности метафизических идей, окружающих любую научную теорию и черпающих собственные проблемы в любом мало-

мальски пригодном для спекуляций материале. И действительно, философские вопросы антропологии не только занимают добрую часть философского сообщества, но замещают и собственно антропологические знания. Поэтому Леви-Стросс задается целью вывести из «философской антропологии» антропологию научную, от обильных философствований о человеке перейти к верифицируемому знанию, от метапозиции — к позиции феноменолога. Поэтому он так часто говорит об объективности знания, имея в виду, что антрополог больше «не может относиться к своему предмету как к предмету, поскольку имеет дело с человеком» (8<sup>18</sup>) и должен говорить о человеке объективно, но не обезличенно. Именно этим желанием ввести границы, отделяющие антропологию от философии, и объясняется научная строгость Леви-Стросса, который четко определяет границы структурализма и выступает против аппликации антропологических методов к исследованию смежных областей и уж тем более от профетических попыток найти в структурализме универсальный метод для всех гуманитарных наук или ключ к пониманию человеческой природы. «Утверждать, что в обществе наличествует структура — триумф, но говорить, что все в обществе структурировано — абсурдно», — говорит он в «Структурной антропологии». Словом, Леви-Стросс понимает, что объективность и верифицируемость знания могут существовать лишь в очень ограниченных пределах и для ограниченного числа объектов.

17. *Levi-Strauss C. L'Homme nu — Mythologiques IV.* P.: Omnibus, 1971. P. 570.

18. Здесь и далее в скобках указаны страницы рецензируемой книги.

Вместе с тем за описанным призывом Леви-Стросса сузить метод до рамок своей дисциплины, знать свой шесток и не ступать в области, которые не принадлежат твоей науке, Марсель Энафф открывает куда больше амбиции Леви-Стросса, а именно намерение не просто дефилозофизировать антропологию, но выдвинуть ее на замену мета-науке, то есть сделать антропологию наукой о наиболее общих закономерностях бытия и мышления. Это куда более честолюбивое предприятие, нежели очищение авгиевых конюшен антропологии от налета метафизики, поэтому и Энафф называет Леви-Стросса основателем не только научной дисциплины, но и интеллектуальной династии, сравнивая его с Пифагором, Фрейдом и Вангером (34). Его желание состояло в превращении структурализма не просто в универсальный метод гуманитарных наук, но в придании ему статуса конкурирующего с философским мировоззрением: «структуры имеют такую же степень реальности, что и индивидуальные организмы». Таким образом, задача порождающего их антрополога сопоставима лишь с работой пифагорейца, создающего квинтэссенцию всех наук и искусств.

*Нейтральность и знание несовместимы.* С одной стороны, Леви-Стросс настаивает на нейтральности и безоценочном отношении к изучаемому обществу. В «Структурной антропологии» он отмечает: «Этнограф, в отличие от так называемых путешественников или туристов, вводит в игру свое собственное положение в мире: он дистанцируется от него. Он не перемещается между странами дикими и цивилизованными — куда бы

он ни отправлялся, он возвращается к мертвым. Подвергая испытанию социальный опыт, несводимый к его собственному, к его социальным традициям и верованиям, производя аутопсию собственного общества, он для него умирает, и, если, собрав воедино разъятые части собственной культурной традиции, ему удастся вернуться, он все равно остается восставшим из мертвых»<sup>19</sup>. То есть призраком, отношения с которым только и могут дать человеку ответ на вопрос, кто он есть, точнее, подвесить этот вопрос наиболее продуктивным для него образом, ведь призрак не дает ответов, но призывает к действию. Поэтому Энафф добавляет к списку невозможных профессией еще и антрополога: «он, как никто, оказывается в силах оценить и защитить различные формы цивилизаций и образ жизни, совершенно отличный от западного» (47–48). Даже если оставить за скобками высокомерие этого высказывания (де-ска, мы, европейцы, должны опекать более слабые культуры), его логическое противоречие остается очевидным. Можно ли вообще говорить о нейтральности сеньора по отношению к своим сюзеренам?

Эта фигура патрона, защитника и в то же время мятущегося Одисея, всегда вопрошающего другого об истине собственного желания, представляет собой идеальную фигуру европейской ментальности: «Опыт дистанцированности, доступ к иному — не только условие получения антропологического знания; это и пересмотр самого знания, его происхождения, статуса» (45). Но так или иначе он все же

19. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Эксмо-Пресс, 2001. С. 30.

ориентируется на приобретение знания (что само по себе уже является требованием новоевропейского субъекта), и находится он в рамках академического дискурса, нацеленного на приращение знания, его актуальности, на получение новых сведений, опыта, он так или иначе вдохновлен идеей прогресса. В этом смысле ученый-антрополог никогда не покидал Европы.

С одной стороны, антрополог должен с необходимостью соблюдать нейтральность, даже растворяться в изучаемой культуре, терять в ней себя самого с тем, чтобы потом возродиться вновь, реконструировать те воздействия иного, которые возымели над ним силу; с другой стороны, с завидным постоянством он возвращается на прежнее место за кафедрой и, кажется, вообще никогда не выходит за пределы академического дискурса, который опосредует все его отношение с другим. В строгом смысле то же самое можно сказать и о любом ученом, от которого требуется сохранять дистанцию и беспристрастно следовать логике научного эксперимента, даже если его результаты прямо противоречат его собственному мировоззрению. Воспринимать другого как субъекта знания, растворяясь в нем, чтобы на выходе обрести новую рациональность, и есть логика научного дискурса, в котором невозможна нейтральность. Тот, кто хочет знать, не может быть безразличен, поэтому нейтральность ученого более чем сомнительна. Он не просто влияет на изучаемый объект и привносит свое желание, но и вписывает другого в свою структуру, как поступает любая социальная наука. Словом, миф о нейтральной позиции ученого слишком неубедителен,

чтобы в него поверили сами ученые. Вопрос в том, зачем вообще поднимать тему нейтральности, которая в данном случае вступает в очевидный диссонанс со всем проектом Леви-Стросса?

Можно понять стратегию Леви-Стросса, приняв во внимание, что создает он не просто новый научный метод, но целостное мировоззрение, в котором не обойтись без этических доктрин и нравственных принципов, — не столько инструмент познания, сколько образ жизни и духовный путь. Поэтому Энафф и описывает полевое исследование как «интеллектуальное и духовное путешествие» (44), не только как обряд инициации, но почти как мистический опыт. «Становится более понятно, почему от начинающего антрополога требуется стать «новым человеком» путем приобретения полевого опыта. И само собой разумеется, что язык при этом приобретает религиозное звучание, если не становится эксплицитно христианским» (45). Мессиянский (если не миссионерский) подтекст этого требования очевиден не менее, чем требование синтеза техники и этики, также выдвигаемое Фрейдом, или вагнеровское создание сверхчеловека, «нового человека».

*Общечеловеческое и метафизическое.* Говоря о логике, структурирующей человеческое общество, Леви-Стросс восходит до уровня метафизических обобщений. Более того, его антропология ни методологически, ни этически (раз уж он всегда имеет в виду и этот горизонт) невозможна без некоторых метафизических аксиом, одной из которых является допущение о некоей общечеловеческой приро-

де, разуме или духе. Духе, который в данном случае выступает как еще один призрак метадискурсивности, того иллюзорно-всеобщего, что Леви-Стросс называет *esprit humaine*: «Речь идет не только об утверждении, что мы — единое человечество, а значит, имеем моральные обязательства... у всех нас один разум. А это означает: одна и та же логика, одни и те же категории мышления, одни и те же порядковые требования и следования им. <...> Короче, одни и те же возможности понимания, действующие как в системе родства, в классификации естественных видов, в сочинении мифов, так и в самых разнообразных формах нашей науки» (46). По мнению Леви-Стросса, опираясь на этот общечеловеческий разум, мы можем проводить структурный анализ различий между культурами, находя и признавая в каждой из них самобытность и неповторимую ценность. *Esprit humaine* оказывается для него тем культурным знаменателем, который позволит произвести общезначимые антропологические расчеты, той рациональной субстанцией, которая остается неизменной в зависимости от времени и пространства, культуры и структуры, в которую оно вписано. Так от, казалось бы, строгих научных задач Леви-Стросс переходит к этическим спекуляциям, откуда рукой подать до картезианской метафизики, ставящей во главу угла субстанцию разума, или *esprit humaine*. Действительно, сложно оставаться ученым, не будучи картезианцем.

Но зачем это Леви-Строссу? Если он преследует вполне ясные локальные научные задачи, для чего ему понадобилось прибегать к абстракциям, тем более подкрепленным лишь компаративистскими

спекуляциями о будто бы общих категориях мышления (хотя и слово «мышление» и слово «категория» являются не просто европейскими лекалами, но вполне авторскими изобретениями)? Не является ли эта регрессия к столь невысоко ценной Леви-Строссом философии неизбежным итогом всего его проекта, ретированием из безвыходного положения, в котором оказывается антропология? Попытка низвергнуть прежних философских кумиров и сделать из антропологии науку о «наиболее общих закономерностях бытия и мышления» приводит не к деметафизации науки, а, напротив, к философизации (и даже мессианизму) антропологии. Такая метафизическая кода является неизбежной для любой науки, имеющей мировоззренческие амбиции. Поэтому наука зачастую не удовлетворяется «философскими проблемами математики» или «физики», но, намереваясь составить им конкуренцию, сама вступает на поле метафизических спекуляций, предлагая собственный *esprit humaine*, поскольку частная истина ее больше не интересует.

Леви-Стросс апеллирует к этому «общечеловеческому» как к чему-то самоочевидному, не являющемуся основанием для анализа и последним пределом всякой рефлексии. То «человеческое» звучит насколько пафосно, настолько и туманно. Не избегает этого соблазна возвышенного и автор предисловия А. М. Положенцев: «Леви-Стросс, конечно же, не только этнолог или философ, но и человек» (9). Смысл этой глубокомысленной сентенции таков: что такое «человек»? Дальнейшее упоминание Святого Августина дает понимание той парадигмы, которой антропология мыс-

лит «человека», — это, несомненно, христианская перспектива, восходящая, если быть еще более точным, к посланию к римлянам. «Нет ни Эллина, ни Иудея» — более чем ясная позиция, прямо противоположная какой бы то ни было нейтральности и объективности. И сама по себе она свидетельствует о методологическом тупике антропологии и о том, что невозможно отделить человека от его культуры, редуцировать его до «человека вообще». *Esprit humaine* не существует, на его место всегда приходит конкретное представление о человеке и конкретная, в данном случае христианская, перспектива его понимания.

*Наука как авункулат.* Как известно, «соединение двух индивидов всегда происходит через третье лицо (назовем его посредником), представляющее группу» (132), и в случае с антропологией именно дискурс знания, покровителя слабых обществ и примитивных народов, играет роль этой третьей инстанции: антрополог никогда не бывает нейтрален, поскольку хочет от аборигенов знаний и преподносит себя как субъекта-знающего, в каком-то качестве они его и воспринимают (достаточно вспомнить мифы, в которых фигурирует этот самый антрополог, давший племени новый опыт и знания). Правомерен поэтому вопрос Энаффа: «Этнолог исследует во имя науки. Но того, кого он расспрашивает и кого анализирует, во имя чего отвечают они? Какой здесь устанавливается тип отношений?» (48). Да и аборигены подвергают себя исследованию и анализу во имя той же науки, что движет антропологом. Между антропологом и аборигеном,

таким образом, складывается система отношений, очень похожая на авункулат, в которой именно знание, транслируемое антропологом, исполняет функцию символического отца и господина, даже если сам ученый сохраняет формальную нейтральность и не навязывает свое мировоззрение исследуемой группе. В любом случае он является представителем покровительствующей функции и действует от ее лица как наместник академического знания на не освоенных белым человеком территориях.

Между исследователем и исследуемым складывается своя треугольная структура родства, циркуляции знаний и желаний, которую Фрейд называл трансфером. То есть исследователь и исследуемый разделяют одно и то же бессознательное (в леви-строссовском понимании), поскольку никаких формальных договоренностей на этот счет не предусмотрено: как только ты начинаешь отвечать на поставленный вопрос, ты вписываешь себя в систему знания; точно так же, когда ты называешь себя полным именем, тем самым ты задним числом признаешь власть символического отца. Это и есть та ловушка самоочевидности, которую ставит и в которую попадает Леви-Стросс: как только он допускает эту недосказанность в отношениях и опору на нечто «самоочевидное» и «общечеловеческое» (которое на поверку оказывается сугубо европейским и даже христианским), антропология уже не может сохранять нейтральность. С неизбежностью она перенимает риторику религии с ее эсхатологическими и мессианскими идеями о спасении каждой твари по паре в своем европейском ковчеге.

Несмотря на то что «Леви-Строс постоянно настаивает на одном положении своей методологии: структуры не носят сознательного характера» (140), он не замечает, что его собственная структурная антропология тоже носит бессознательный характер. Он формулирует практически перевертыш лакановского тезиса, что «бессознательное задано как структура», но для Леви-Стросса отношения антрополога и аборигена остаются неким слепым пятном (которое он пытается прикрыть христианской просвирой), и, к сожалению, он не озадачивается поиском механизма проработки этого трансфера, анализа этого самого предполагаемого знания (*savoir supposé*) и его функций, ради которого полевое исследование и совершается. Само ожидание антрополога, его запрос уже являются свидетельством его «бессознательного как медиатора между я и другим»<sup>20</sup>, между ученым и тем, кто послал его в печальные бразильские тропики. Вопрос о бессознательной связи знания и желания другого, несомненно, должен быть в центре научного интереса.

Антропология избегает действительно сложного этического вопроса о том, как относиться к тому, с кем не имеешь ничего общего? К радикально другому, который не разделяет твоей «общечеловеческой субстанции», с которым вас не связывают никакие узы родства, разума или духа? «Человек человеку — никто» — такой фундамент принять намного сложнее, особенно потому, что на нем не может возникнуть никакая метафизическая

20. *Он же*. Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. С. 442.

конструкция. Но только на этой почве возможно поставить и укоренить предельно острый этический вопрос: как обращаться с «ником»? Конечно, этот вопрос выходит далеко за пределы науки и касается он разных «других» (например, сумасшедших, инвалидов, преступников, еще не рожденных детей или безнадежно больных стариков, много лет пребывающих в коме, тех, то не является субъектами права, разума или *cogito*), но именно этот вопрос мог бы стать фундаментальным для современной антропологии; задавая именно его, она могла бы претендовать на статус «науки о человеческих отношениях».

Антропология могла бы преодолеть метафизику, если бы у нее получилось сохранить это пустое место, недосказанность и неполноту, таящуюся на стороне другого, вместо того чтобы заполнять ее зеркальными проекциями, наивно полагая, что все люди примерно похожи на тебя самого (как будто ты хорошо себя знаешь), или высокомерной риторикой о необходимости защиты малых культур. Не вписывать другого в свою систему координат, в свое ожидание, а признать за ним ту «пустую форму, которая предполагает структурные законы»<sup>21</sup>, которую он и называет бессознательным, и сохранить за другим право на инаковость во всем — это и значит признать равноправие и нравственное отношение к другому.

Можно предположить, что любой человек (любой культуры) укоренен в реальное и опосредует эти отношения посредством символического: то, что имеет отношение к смерти и рождению, отношению между полами, всегда является про-

21. *Он же*. Структурная антропология. С. 181.

дуктом некоторой символической матрицы, и можно сказать, что ее наличие отличает людей от животных, которые не хоронят и не оплакивают своих умерших, но это предположение или проекция уже должны быть предметом анализа. Каждый человек является субъектом той или иной структуры (что, однако, не исключает того факта, что далеко не все в нем подчиняется ее логике, а также что структура отличается внутренней непротиворечивостью и логической верностью). Поэтому утверждать, что в человеческой душе наличествует структура, — это трюизм, но говорить, что все в человеке структурировано, — абсурдно.

Книга Марселя Энаффа мало похожа на энциклопедию, словарь или историческое исследование, перед ним вообще не стояло задачи составить поминальник всех работ Леви-Стросса, потому и обзор произведений классика занимает лишь четвертую часть общего объема работы и выглядит, скорее, как приложение. Очевидно, Энаффа больше занимает история идей и становление концепций, поэтому он занят не только «Структурной антропологией» Леви-Стросса и не только структурализмом, а, подобно сво-

ему герою, преследует более амбициозные цели: «необходимость переосмыслить наследие», как сам автор озаглавил предисловие книги, задать вопрос о существовании научной концепции во времени. Что значит «изжить себя» или «исчерпать себя» применительно к теории? Как продолжает существовать концепция, когда она перестает производить научные проблемы? Наконец, какие механизмы временной сборки человека, ученого создает антропология? В контексте такой стратегии главы о «тунике импрессионизма и ложных обещаниях кубизма», «об эстетическом переживании», «пролегоменах к этике животного» или пространные рассуждения о судьбе романа от Бальзака до Пруста не выглядят такими уж далекими от темы; постфактум все эти отступления говорят об антропологии больше, ставят антропологические вопросы яснее, чем могла бы сделать академическая монография с безжизненно-нейтральным названием «Клод Леви-Строс и структурная антропология». Не только ставить вопросы об антропологии, но и ставить вопросы антропологически — такова логика работы Марселя Энаффа.

Дмитрий Ольшанский

## ГАДКИЕ ФАШИСТСКИЕ МЕНТЫ

Дмитрий Жуков, Иван Ковтун. Русская полиция. М.: Вече, 2010. — 299 с.

Однажды в юные годы, осматривая экспозицию одного провинциального краеведческого музея, я наткнулся на любопытный экспонат. Это была небольшая бумажка, рас-

пространявшаяся на оккупированных немцами территориях СССР, — листовка, составленная оккупационной администрацией на русском, разумеется, языке. Текст ее был кра-

ток: говорилось о том, что крестьянам не следует производить самопроизвольный раздел колхозных земель, а стоит дожидаться на этот счет распоряжений администрации, которая в скором времени и станет проводить данную работу. Надо сказать, что на меня эти несколько сотен буковок произвели мощное впечатление. Помимо естественных ассоциаций с перипетиями отмены крепостного права в России XIX века и революциями 1917 года в голове тотчас же возник рой вопросов.

В самом деле: что мы знаем про жизнь миллионов наших соотечественников на оккупированных территориях? Какие сведения становились достоянием широкой публики помимо изрядно препарированной информации об участии этих жителей в партизанском движении? А ведь для них это был отнюдь не мимолетный эпизод — скорее, заметный кусок жизни, порой растянутый на три без малого года. Все это время людям надо было что-то есть, значит, работать — где-то работать в городах и как-то работать на селе. Детям нужно было ходить в школу, больницы должны были функционировать. Или не должны? Электричество все-таки бежало по проводам или, быть может, не бежало? Какие деньги были в обращении — советские или рейхсмарки? Как это выглядело на практике?

Ни о чем этом я, как и большинство вокруг меня, не имел ни малейшего понятия. Единственное, пожалуй, что я мог предположить с высокой вероятностью, так это то, что и в научной среде на данную тему не имеется золотых залежей по вполне понятным причинам. При всем нашем вопиющем дефиците знания и, главное, по-

нимания происходившего в СССР в годы войны знание и понимание жизни оккупированных территорий, если можно так сказать, дефицитно в квадрате.

Стоит отметить, что интерес к этому аспекту истории Великой Отечественной войны не есть простое любопытство, рутинная попытка заполнить очередной пробел. Дело в том, что специфический опыт жизни «вне советской власти», если отвлечься от непосредственных вопросов борьбы с врагом, есть в какой-то степени прообраз того, что произошло много позднее, когда эта же советская власть скончалась сама, от старческого бессилия, а подсоветские люди оказались в значительной мере предоставленными самим себе: в условиях рыночной — худо-бедно — экономики и отсутствия идеологического морока, так или иначе создающего иллюзию стройности и осмысленности существования. Кроме того, поскольку партия — коллективный организатор — исчезла с первыми рядами эвакуируемых на Восток, а администрация оккупантов при всем желании не в силах была сравниться по тотальности и всеохватности со своей предшественницей, люди просто вынуждены были как-то самоорганизовываться, выдвигать из своих рядов разного рода лидеров, налаживать заново связи: «Зачастую население по собственной инициативе сразу же после бегства представителей советской власти, но еще до прихода оккупантов создавало милицейские подразделения для обеспечения охраны порядка. Некоторые из этих формирований «самообороны» после прихода немцев были санкционированы военной администрацией, а некоторые были распущены» (21).

И вот вниманию интересующихся стали одна за одной предлагаться серьезные и качественные работы об этом интересном периоде отечественной истории. После исследования гражданской администрации оккупированных территорий<sup>22</sup> настал черед другой подсистемы того специфического социума — полиции общественного порядка, которой и посвящена книга Дмитрия Жукова и Ивана Ковтуна. Но прежде чем начать ее разбор, позволим себе два замечания, так сказать, общего характера. Во-первых, *Великая Отечественная война, по-хоже, все-таки завершилась даже для нас*. Иначе говоря, появление подобных книг говорит о том, что, не предавая имеющихся у каждого оценок добра и зла, мы все же можем теперь рассматривать предмет без того, чтобы мысленно отождествлять себя с действующими лицами, то есть рассматривать беспристрастно, по-настоящему аналитически, понимая, что люди есть люди — никогда не ангелы и редко, очень редко исчадия ада. Что игра обстоятельств порой ставила их в ситуации выбора, которые мы не можем, даже вконец изнасиловав воображение, и близко примерить на себя, а потому судить этих людей сегодня нужно крайне осторожно, а по возможности избегать этого занятия вовсе. А вот попробовать понять их мы можем и, в общем, даже должны, если, конечно, хотим, чтобы потом кто-то попытался понять и нас. Война закончилась. И это — хорошо. Ибо, лишь закончив войну, можно по-настоящему присвоить

полученный в ее ходе опыт. А подобный опыт порой может оказаться более чем неожиданным.

Второе же замечание касается традиции нашего специфического отношения к предмету авторского исследования как таковому, то есть к полиции. Со времен Российской Империи мы не умом, так сердцем привыкли считать полицию как бы лицом политического режима, обращенным к нам, населению. Дурным лицом, ибо и политический режим дурен. И чаемую смену политического режима воображаем почему-то как первоочередное уничтожение служащей ему полиции. Мы даже имеем по этой части чудесный опыт: восставшие в феврале 1917 года жители Петрограда первым делом перебили городских, как воробьев в Китае, а затем столь же радикально ликвидировали и остальные полицейские учреждения совокупно с их персоналом. Результат подобного народного волеизъявления дал о себе знать буквально на следующий день: уголовная преступность взмыла экспоненциально и оставалась на рекордном уровне долгие годы, невзирая на усилия созданной новой властью милиции и резкое ужесточение карательных санкций<sup>23</sup>. Говоря иначе, мы как-то гоним от себя мысль о том, что при любом режиме имеющаяся по факту полиция — это единственное, что защищает нас от угрозы получить среди белого дня удар заточкой в печень. Хорошо защищает, плохо ли, но другой сопоставимой защиты у нас, увы, нет. Ну, а теперь — к делу.

Итак, взяв под свой контроль в 1941–1942 годах огромные террито-

22. См., в частности: *Ермолов И. Г.* Три года без Сталина. Оккупация: советские граждане между нацистами и большевиками. 1941–1944. М.: Центрполиграф, 2010.

23. См.: *Мусаев В. И.* Преступность в Петрограде в 1917–1921 годах и борьба с ней. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001.

рии советского государства с многомиллионным населением, гитлеровская Германия вынуждена была организовывать на ней управление гражданской жизнью. Территория была поделена на несколько зон в зависимости от близости к линии фронта. Верховная оккупационная власть отдавалась военным структурам разной степени «тыловости», а в самых удаленных от фронта местах — даже гражданской оккупационной администрации. Это, однако, не имеет существенного значения — в любом случае немцы вынуждены были создавать на низовом уровне местные администрации и при них — вспомогательную полицию: и то и другое — из представителей местного населения. Авторы указывают на специфический в сравнении с другими захваченными странами опыт, приобретенный здесь немцами: во Франции, Нидерландах, Чехословакии и прочих оккупированных государствах в кадровом да и в организационном отношении старая полиция была в основном сохранена, и тем самым удалось обеспечить непрерывность в охране общественного порядка. В СССР этого не произошло, и полицию пришлось формировать во всех отношениях «с нуля».

Авторы объясняют это в первую очередь тем обстоятельством, что советская милиция (как, впрочем, и соответствующие ей органы в самой Германии) являлась исключительно политизированным, а потому непригодным для функционирования в иной политической системе образованием. Да и немцы большей частью не допускали на службу в своих структурах членов партии и комсомола, каковых в советской милиции было, вероятно, большинство. Представля-

ется все же, что первостепенная причина состоит не в политизированности все же, а, скорее, в военизированной советской милиции. По мере приближения линии фронта милиционеров просто переводили в состав боевых частей, вместе с которыми они отступали на Восток и продолжали войну. Таким образом, новая администрация получала в наследство от прежних органов внутренних дел лишь пустующие помещения: ни людей, ни баз данных. И в этих условиях начинала осуществлять свои функции. Впрочем, бывали — и не редко — интересные исключения, позволявшие сохранить кадровую преемственность органов правопорядка: «Уже 2 июля 1941 года, на третий день после оккупации Львова, большинство милиционеров, оставшихся в городе, выразили готовность продолжить службу при новом режиме».

В голову сразу приходит западноукраинский национализм, но совсем не так: «В ст. Северская (Краснодарский край) создана полиция из местного населения, в состав которой вошли бывшие работники Северского районного отдела НКВД Матюшков Петр Моисеевич (бывший заместитель начальника РО НКВД) и Васильев Григорий Михайлович (бывший участковый уполномоченный)»; «шесть бывших сотрудников НКВД несли полицейскую службу в селе Данино, под Ельней»; «в г. Россоши выявлено 53 члена ВКП(б), которые в своих биографиях, представленных полиции...» и т. д.

Вспомогательная полиция в основном комплектовалась обычными людьми, пришедшими служить по самым разным причинам: ради гарантированного пайка, дабы избежать угона на работы в Герма-

нию, из идейной ненависти к большевикам, наконец, из жажды незаконного обогащения — какая же полиция без подобных перспектив! Важным источником кадрового пополнения полиции стали лагеря военнопленных — там довольно активно велась вербовка, и была она, понятно, успешнее, чем на свободе, ибо контраст между статусом узника концлагеря и полицейского соблазнительно велик<sup>24</sup>. Авторы рецензируемой книги приводят ряд интересных биографий, иллюстрирующих подобный рекрутинг: «Любопытную историю авторам рассказал житель Белгородской области Борис Черных. В Алексеевском районе, где в период оккупации жили его родственники, шла активная вербовка в полицию. В одном селе по приказу старосты собрали молодежь для отправки в Германию. Перед тем как направить колонну мобилизованных на железнодорожную станцию, староста спросил, нет ли тех, кто желает служить в полиции. Из строя вышел юноша 17 лет. В течение часа он заполнил все документы, получил белую повязку, винтовку, паек и вечером вернулся домой. Дома его встретили мать, отец и дед. Узнав, каким образом он заплатил за свободу, отец, воевавший в годы Гражданской войны в Красной армии, достал нагайку и высек сына. На следующий день, отойдя от побоев, паренек убежал в лес, откуда по ночам возвращался в деревню, чтобы попросить у соседей хле-

ба и молока. Месяц спустя его задержала партизанская разведка. Юноша рассказал свою историю командиру отряда, и его после проверки зачислили в ряды народных мстителей. После освобождения Белгородской области отряд проверяли органы госбезопасности СССР. Допросив парня, чекисты отдали приказ о его аресте. За измену Родине (а вернее, за попытку измены) молодой партизан получил 10 лет с отбыванием наказания в исправительно-трудовом лагере. Из лагеря он не вернулся, жизнью заплатив за сутки, проведенные в полиции».

Или, скажем, примеры такого жребия: «...показательна судьба жителя Ржева Дмитрия Пояркова. Он ушел на фронт, 13 октября 1941 года попал в плен, после чего содержался в Ржевском лагере военнопленных. Его жена, узнав от знакомых, что ее муж находится в лагере, подала на имя бургомистра Ржева заявление. 10 ноября 1941 года Поярков в числе других 18 человек был взят на поруки. 4 декабря 1941 года его назначили квартальным старостой. 18 декабря 1941 года Поярков стал полицейским 3-го участка»; «...характерен случай, произошедший с бывшим старшим лейтенантом РККА Василием Таракановым, в последующем командиром роты полиции в составе „особого подразделения по борьбе с бандитизмом“ („группа Шмидта“). Тараканов воевал на Калининском фронте, во время одного из боев был ранен и попал в плен. В течение двух месяцев он находился в одном из лагерей для пленных офицеров в Смоленской области. Там Тараканова заметили вербовщики. С разрешения коменданта лагеря они отвезли пленного в немецкий военный городок, где изысканно накормили и уложи-

24. «Уже летом 1941 года из плена были выпущены сотни тысяч красноармейцев, некоторые из которых согласились поступить в службу порядка. Начальники... комендатур нередко давали указания бургомистрам о наборе полицейских из числа военнопленных».

ли спать в чистую постель. Утром все повторилось, а вечером предложили выбирать: „или служить Великой Германией, или снова отправиться в лагерь“. Тараканов принял первое предложение».

Но вот кого вопреки советской пропаганде в личном составе вспомогательной полиции на самом деле почти не было — так это «уголовных элементов»: принципиальные установки на недопуск таковых в штат и сама процедура принятия на службу в совокупности служили вполне сносным в этом отношении фильтром, что, однако, не помешало значительному числу полицейских насвершать затем такого, на что не всякий отпетый профессиональный уголовник пошел бы. Вот один из самых вегетарианских и странных тому примеров: «...ржевская полиция просуществовала до начала января 1942 года, когда оккупанты из-за контрнаступления советских войск были вынуждены на несколько суток оставить город. Этим обстоятельством воспользовались немецкие ставленники: бургомистр Сафронов, его заместитель Дунаев, начальник полиции Лапин и секретарь паспортного стола Попелов. Они похитили из кассы городской управы деньги (1 млн 400 тыс. рублей), собранные с населения для восстановления хозяйства города, и бежали в тыл немецкой армии. После возвращения оккупантов Сафронов и его сообщники были объявлены в розыск, а весной 1942 года опознаны в Минске и арестованы. Как ни странно, Дунаев после возмещения ущерба был назначен заместителем начальника полиции во вновь организованной городской управе. Повезло и бывшему начальнику полиции Лапину — после кратковременного нахождения

в лагере СД-17 он был освобожден и назначен рядовым полицейским в г. Сычевка. Что касается бургомистра Сафронова, то он был расстрелян командой СД в мае 1942 года».

Но все-таки при анализе важно уметь отделять политическую преступность от уголовной, тем более что авторы книги указывают на любопытный факт: в 1939 году на занятых Советской армией польских территориях во вновь создаваемые органы управления, включая полицию, было принято на службу как раз довольно значительное число уголовных элементов. Чем же занималась эта полиция? Согласно приказу Гальдера № 8000/42, она должна была «после удовлетворения жизненно важных потребностей вермахта» осуществлять «всеобщую поддерживающую поддержку хозяйства оккупированных областей». То есть обычные полицейские функции «мирного времени» обладали наименьшим приоритетом в сравнении с функциями военно-политическими: борьбой с партизанами и подавлением иных форм сопротивления оккупантам. О том, как эти главные функции реализовывались полицией, мы, в общем, читали и слышали раньше — книга Жукова и Ковтуна, добавляя сведений на этот счет, в целом не меняет привычной картины, хотя и проговаривает некоторые акценты, достаточно естественные и не слишком популярные для нашего традиционного дискурса о войне. Так, обращается внимание на то, что именно полицейские формирования — как полиция городов и сел, так и специальные полицейские батальоны — были основным и наиболее действенным средством борьбы с партизанами. Никаким немцам не было под силу самим выявлять партизан, предуга-

дывать их действия, разрушать партизанскую инфраструктуру с такой эффективностью. Притом что силы эти, исчислявшиеся по всей оккупированной зоне пятизначными цифрами представителей личного состава, в каждом конкретном случае насчитывались едва ли не с трудом, а вооружены и экипированы были кое-как — не всегда исправными трофейными винтовками с минимальным боезапасом. Попутно уточняется еще одно обстоятельство, отличшее даже в некий миф: дескать, на российской территории погоду делали особо лютые инородческие батальоны полицейских — прибалтийские, украинские, татарские и т. д. Авторы показывают, что в этих батальонах, действительно считавшихся «инородческими», зачастую служили (а то и командовали ими) вполне русские люди, выдававшие себя, допустим, за украинцев или же просто жившие на территории соответствующих союзных республик.

Но интереснее и новее для нас, безусловно, собранная авторами информация о выполнении вспомогательной полицией второстепенных, с точки зрения немецкого командования, функций, то есть того круга задач, который и возлагается обычно на органы внутренних дел. Здесь, на первый взгляд, нет ничего необычного, но сама обычность эта для нас весьма непривычна: «В конце 1941 года городская полиция Орла... подразделялась на четыре отдела. Отдел „А“ (охранная полиция) курировал полицейские участки, обеспечивал несение службы в театре, при ремесленных производствах, следил за санитарным состоянием города и наблюдал за ценами на рынках. Отдел „Б“ (криминальная полиция) вел расследование уголовных и политиче-

ских преступлений. Отдел „В“ (паспортно-адресный стол) составлял списки жителей, выдавал временные удостоверения личности, свидетельства о поведении и паспорта, контролировал приезжих и иногородних. Отдел „Г“ занимался вопросами пожарной охраны».

А вот примеры выполнения этих функций: «...на Запольной улице в Смоленске произошел пожар, который был быстро ликвидирован дружной, умелой работой городской пожарной охраны... <...> В торжественной обстановке представители германского командования... выразили благодарность за отличную работу по ликвидации пожара и выдали всем бойцам охраны подарки. 8 августа приказом начальника города Смоленска пожарной охране была объявлена благодарность за успешную ликвидацию пожара в бывшем доме Советов»; «...в том же Ржеве многие люди занимались растаскиванием зерна из вагонов, оставшихся не отправленными в советский тыл после отступления Красной армии. Задание по выявлению этих лиц получила агент полиции Ольга Александровна Мейер. После проведенной ею работы городская полиция начала производить у подозреваемых обыски и изымать зерно. При этом часть похищенного зерна на полицейские присваивали себе, а часть сдавали в городскую управу. Собственно, изъятием похищенного все дело и закончилось. Не надо и говорить, что по другую сторону фронта за аналогичные деяния следовал, как правило, расстрел».

Авторы книги приводят мнение Н. А. Ломагина<sup>25</sup> о том, что уровень

25. Ломагин Н. А. Неизвестная блокада. СПб.: Нева, 2004.

уголовной преступности на контролируемых этой полицией территориях резко упал по сравнению с советскими временами, притом что личный состав полиции был меньше прежнего милицейского, а делопроизводство было предельно упрощено. Это, разумеется, не доказательство, но сильный намек на большую эффективность этих органов в охране общественного порядка.

И напоследок самый интригующий пример — по сути, то, с чего я и начал: «...с 3 сентября по 11 октября 1941 года городской управой Старой Руссы частным лицам были проданы некоторые городские объекты, имеющие производственное значение (всего 36 строений на сумму 18 тыс. 400 рублей). Как выяснилось после проведенного полицией расследования, объекты передавались гражданам без осмотра и по явно заниженным расценкам. В результате злоупотреблений со стороны должностных лиц (городского головы Быкова, его за-

местителя Чурилова, заведомо снабжения Жуковского, инженеров Дробницкого и Захарова) некая госпожа Аксенова стала владелицей такого стратегически важного объекта, как электростанция, а господин Васильев получил гончарный завод. Следствие установило, что действительная стоимость этих объектов исчислялась в сумме 75 тыс. 400 рублей. По предъявлению полиции были признаны подлежащими аннулированию шесть сделок, 21 сделка была оставлена в силе как не поддающаяся проверке из-за уничтожения объектов, по семи сделкам предлагалось потребовать доплату у владельцев по действительной стоимости незаконно приобретенных объектов».

Выходит, приватизацию на оккупированной территории все-таки пытались провести. А если так, то по каким правилам? На основании каких нормативных актов? И что за люди покупали заводы и электростанции осенью 1941 года? Узнать бы об этом побольше.

*Лев Усыскин*

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭКОНОМИЯ ПЕРЕХОДНОГО ПЕРИОДА

*Антон Олейник. Власть и рынок: система социально-экономического господства в России «нулевых» годов / Пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2011. — 438 с.*

СОЦИОЛОГ СРЕДИ ЭКОНОМИСТОВ,  
ЭКОНОМИСТ СРЕДИ СОЦИОЛОГОВ

Антон Олейник является социологом и экономистом как с формальной, так и с содержательной точек зрения. Кандидат экономических наук, сотрудник факультета эко-

номики НИУ ВШЭ, в Канаде Олейник — доктор социологии и профессор кафедры социологии Университета Мемориал. Как экономист он стал известен в качестве автора од-

ного из первых в России учебников по институциональной экономике, как социолог — в качестве исследователя тюремных субкультур. В деловой прессе его также знают как публициста, равно увлекательно пишущего для «Ведомостей» и, например, для газеты «Киевская правда».

Такое положение автора имеет как положительные, так и неизбежные негативные эффекты для его новой книги о социально-экономическом господстве в России 2000-х. С одной стороны, выход за пределы одной научной дисциплины позволяет ему преодолевать тернии повседневного академического знания, выдвигая неожиданные идеи, гипотезы и оригинальные способы их верификации. С другой — в применении профессионального исследователя такой подход с неизбежностью порождает множество проблем, главная из которых — проблема читателя. Текст книги перегружен терминологией и концепциями, о которых читатель может узнать разве что на старших курсах университета, и то учась на двух факультетах одновременно. В наши дни довольно сложно найти, например, экономиста, относительно свободно ориентирующегося в тонкостях социальных концепций власти М. Фуко и П. Бурдьё (у последнего Олейник, кроме прочего, заимствует методологию для эмпирической части своего исследования, пытаясь понять, как различные «социальные поля» взаимодействуют друг с другом в одном из российских регионов). Ничуть не проще отыскать социолога, который разбирался бы в модели поиска ренты Мёрфи–Шлейфера–Вишны или моделях социального капитала П. Дасгупты. И хотя в стремлении подготовить читателя автор пытается

начать издали, делая подробные экскурсы в теорию, методологию и историю вопроса, для многих социологов и экономистов, не говоря уже про лиц других профессий, эта книга останется непонятой.

Любую междисциплинарную работу подстерегает и другая опасность — перекрестная критика. Так, например, экономисты по традиции не считают работу научной без многоэтажных математических выкладок, формальных моделей и их эмпирической проверки через сложные количественные оценки с использованием множественных регрессий, пробит- и логит-моделей и прочих изысков эконометрики. Пусть и не восьмиэтажные формулы в книге все равно присутствуют. Другое дело, что относятся они к не вполне традиционной технике количественного анализа качественных данных, полученных в ходе двух серий интервью с представителями государственных структур, бизнеса и экспертного сообщества. А попытки поиска корреляций между различными упоминаемыми респондентами словами по меркам статистического экономиста вообще являются делом неслыханным.

Правда, от некоторых обвинений в возможной ненаучности или неадекватности примененных методов с обеих сторон автора спасает то, что рецензентами книги выступили Александр Либман, один из флагманов сегодняшнего экономико-математического мейнстрима, и не менее авторитетный политический социолог Валерий Ледаев.

В любом случае на страницах книги читатель встретит данные об «источниках гордости и стыда в истории России» (306), о коэффициентах концентрации нефтяной промышленности, о конфигураци-