

# Статьи. Теория

ВИКТОР С. ВАХШТАЙН

МВЭСЭН, РАНХиГС, Москва, Россия

## «Сообщество судьбы»: к военной истории идей

doi: 10.22394/2074-0492-2019-4-12-52

12

*Резюме:*

Почему один и тот же социологический концепт может быть, по сути, запрещенным в публичной речи и в теории, но одновременно, будучи использованным в другом контексте или по отношению к другому классу объектов, — легитимным? Ответ на этот вопрос требует смены исследовательской установки. От социологических объяснений и стандартных ходов, используемых в истории понятий, нужно перейти к жанру эпистемологического исследования, проясняющего работу концепта в его взаимодействии с другими понятийными конструкциями — к жанру военной истории идей. Идея «сообщества судьбы» (Schicksalsgemeinschaft), которой посвящена данная статья, является своего рода модельным объектом для такого рода исследования. Появившись на заре социологии в работах создателей дисциплины Макса Вебера и Георга Зиммеля, сцепка категории «сообщества» с интуицией «судьбы» дала начало для двух разных концептуализаций «судьбической общности». В XX веке это понятие прожило несколько параллельных жизней: в социологической теории, иррационалистской философии и нацистской пропаганде. В этой статье мы проследим историю эволюции, захватов и переопределений понятия «сообщества судьбы» на протяжении последних 100 лет. Цель — не просто реабилитировать «сообщество судьбы» в языке социологии, но показать, при каких обстоятельствах и условиях идея способна выступать как актант, действующее лицо, работая против замысла создателей или даже в интересах захватчиков. Таким образом от военной истории идей мы сможем наметить путь к новой исследовательской аксиоматике — аксиоматике объектно-ориентированной эпистемологии.

*Ключевые слова:* сообщество судьбы, военная история идей, Георг Зиммель, Макс Вебер, объектно-ориентированная эпистемология

---

Вахштайн Виктор Семенович — декан факультета социальных наук, Московская высшая школа социальных и экономических наук (МВЭСЭН); декан философско-социологического факультета, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (РАНХиГС). Научные интересы: социология повседневности, социология города, теория ассамбляжей, фрейм-анализ, эпистемология социальных наук. E-mail: avigdor2@yahoo.com

Victor S. Vakhshayn<sup>1</sup>

MSSSES; RANEPА, Moscow, Russia

**“Community of Fate”: Towards a Military History of Ideas***Abstract:*

Why can some sociological concepts be actually forbidden in public speech and in theory, but at the same time be legitimately used in a different context or in relation to another class of objects? The answer to this question requires a shift in the research setting. From the sociological explanations and standard patterns used in the history of concepts, it is necessary to move to the genre of epistemological research that clarifies the work of the concept in its interaction with other conceptual structures — to the genre of the military history of ideas. The idea of the “community of fate” (Schicksalsgemeinschaft), which this article is devoted to, is a model object for this kind of research. Originating at the dawn of sociology in the works of Max Weber and Georg Simmel, the combination of the category of “community” with the intuition of “fate” gave rise to the conceptualization of “community of fate”. This concept has lived several parallel lives: in sociological theory, irrationalist philosophy, and Nazi propaganda. The purpose of this article is not just to rehabilitate the “community of fate” in the language of sociology, but to show under what circumstances an idea can act as an actant, sometimes contrary to the intention of its creators. Thus, from the military history of ideas, we can chart a path to a new research axiomatics — the axiomatics of an object-oriented epistemology.

13

*Keywords:* community of fate, military history of ideas, Georg Simmel, Max Weber, object-oriented epistemology

...Свет мигает каждый раз, когда бомба задевает кабель. Набившиеся в бомбоубежище люди стоят, затаив дыхание. Основной удар, судя по всему, пришелся по юго-западной части города. Города, в который я приехал учиться и в котором провел большую часть своей сознательной жизни. Города, с которым я связал свою судьбу. Города, которого больше нет. Мы переговариваемся вполголоса, обсуждая, куда падают бомбы, увидим ли мы снова своих соседей и друзей, какие здания уцелеют, успеют ли добровольческие дружины погасить городские пожары. По радио постоянно говорят о немецком народе как «сообществе судьбы», но на эти разговоры уже никто не обращает внимания. Пространством общей судьбы для нас, запертых в душном бункере, стал наш распадающийся на части город. Еще никогда я не чувствовал такой связи с этими людьми, зданиями, площадями и улицами.

*Из дневниковых записей (1944-1945), автор неизвестен*

1 Victor S. Vakhshayn — PhD in Sociology (HSE, Moscow). Dean, Faculty of Sociology, Moscow School of Social and Economic Sciences (MSSSES); Dean, Faculty of Philosophy and Sociology. Research interests: sociology of everyday life, sociology of the city, theory of assemblages, frame analysis, epistemology of social sciences. E-mail: avigdor2@yahoo.com

## Пролог

... **Р**ечь Барака Обамы перед жителями Берлина в июле 2008 года должна была войти в историю. Ей предстояло стать в один ряд с берлинскими речами предыдущих американских президентов — Рональда Рейгана и Джона Ф. Кеннеди (той самой речью, в которой JFK по ошибке назвал себя «пончиком» вместо «берлинца»). Спичрайтер президента Бен Роудс позднее напишет в своих мемуарах: «Подобно спичрайтеру Кеннеди, я чуть было не допустил чудовищную ошибку» [Rhodes 2018].

14

«Ошибка» состояла в использовании одного крайне неудобного термина. Пока Роудс работал над речью, его коллега Джон Фавро читал книгу об американских «изюмных бомбардировках» 1948 года. В тот год Советский Союз начал продовольственную блокаду Западного Берлина, союзники организовали воздушный мост для поставки продовольствия, а американский пилот Гейл Хелворсен первым придумал привязывать к сладостям носовые платки вместо парашютов и сбрасывать — перед посадкой в аэропорту Темпльхоф — на толпу ежедневно ожидавших его появления детей. Кристель Йонге-Фос (ей в 1948-м было 11), вспоминая об «изюмных бомбардировках», сказала: «Тогда я и поняла, что мы — немцы и американцы — *сообщество судьбы*». Этот эпизод попал в книгу, которую читал Фавро. Выражение очень понравилось обоим спичрайтерам — Фавро и Роудсу. Понравилось оно и Обаме. Роудс незамедлительно вставил его в речь, поскольку оно «отражало дух предвыборной кампании президента». Однако буквально за несколько часов до выступления Роудс, краснея, был вынужден вымарывать словосочетание «сообщество судьбы» из президентской речи. Как подсказал ему переводчик, сообщество судьбы (Schicksalsgemeinschaft) — термин, часто использовавшийся Гитлером в его публичных выступлениях, и до сих пор прочно ассоциирующийся в Германии с политической риторикой крайне правых.

«Понятие “Schicksalsgemeinschaft” означает некоторую группу людей, разделяющих общую судьбу, — резюмирует описанный прецедент политический аналитик Ганс Кунднани. — Изначально оно использовалось применительно к шахтерам, заложникам и выжившим в кораблекрушении, иными словами, применительно к группам, объединенным потенциальной возможностью или актуальным опытом катастрофы. Применялось оно и к политическим сообществам. Проще говоря, в нем выражается идея: “мы — кто бы мы ни были — во всем этом вместе”. Нацисты использовали данное понятие в национальном контексте: Германия как сообщество судьбы. Именно использование слова “Schicksalsgemeinschaft” применительно к нации — а не само слово — и было отвергнуто впоследствии»

[Kundnani 2018]. А потому, заключает Кунднани, никакой ошибки Роудс бы не совершил, поскольку Обама вполне мог говорить о немцах и американцах — «гражданах западного мира» — как о едином «community of fate». Главное — не в национальном контексте.

Это позволяет Кунднани поставить эпистемологическую проблему: почему один и тот же термин является или не является «нацистским» в зависимости от масштаба объекта, к которому он применяется? Если лидер фракции христианских демократов Фолкер Каудер заявляет: «Всякий, кто хочет стать немцем, должен принести присягу немецкому сообществу судьбы, а вместе с ним — и немецкой истории», то это вызывает бурю возмущения, а когда Ангела Меркель говорит о Европейском союзе как о сообществе судьбы, то в этом нет ничего зазорного? «В Европе и, в частности, в Германии, есть любопытная тенденция, — продолжает Кунднани, — верить, будто использование понятия применительно к Европе в целом каким-то образом иммунизирует концепт и защищает говорящего от всех проблем, связанных с употреблением этого термина в контексте национального государства. Кажется, есть в логике самого Европейского проекта что-то, что позволяет ему трансформировать проблематичные понятия в непроблематичные. Но это “что-то” упорно избегает экспликации и объяснения» [Kundnani 2018]. Любопытно, что сказал бы Кунднани о новой идеологии китайской коммунистической партии: человечество, как «сообщество единой судьбы», противостоящее угрозам глобального, космического масштаба [Zhang 2018].

15

... В 2004 году американский исследователь Питер Бэр прочитал доклад перед небольшой группой исторически ориентированных социологов в австрийском городке Мариенталь. Доклад был посвящен анализу социальных импликаций эпидемии SARS (атипичной пневмонии) в Гонконге. «Весной 2003 года, — пишет Бэр, работающий в одном из гонконгских университетов, — моего сознания достигла мысль, что я легко мог бы погибнуть вместе с огромным количеством других людей весьма неожиданным образом. Моя судьба сплелась с судьбами бесчисленных незнакомцев. Чтобы перевести эту мысль в социологическую идиому, я использовал там, в Мариентале, английский термин “сообщество судьбы”, которому попытался дать конкретное и строгое определение» [Baehr 2008: 117]. Однако немецкоязычные слушатели Бэра были возмущены: «Мои коллеги перевели “community of fate” как “Schicksalsgemeinschaft” и это слово немедленно напомнило им о нацистской пропаганде. Они заявили мне, что сам этот термин — слишком идеологически нагружен, чтобы быть социологически достоверным» [Baehr 2008: 117].

Первые попытки Бэра спасти «сообщество судьбы» от сокрушительной критики коллег не увенчались успехом. Напрасно он

пытался развести немецкое и английское значение термина. Безрезультатно указывал на эпистемическую ценность этого концепта для анализа определенного рода явлений современного мира. Безуспешно взывал к его социологической истории: «судьба» (и ее первая производная «сообщество судьбы») — значимый концепт в работах М. Вебера и Г. Зиммеля, двух из четырех отцов-основателей нашей науки. Как заметил в личном письме к Бэру один из его коллег Дэвид Кеттлер: «Schicksalsgemeinschaft — это классическая формула ресентимента и пассивной агрессии: поскольку “мы”, разделив общую участь жертв, были спаяны в сообщество, “мы” объединены и общей миссией... Эта формула делает всех, кто сопротивляется “нашей” миссии, пособниками тех, кто ответственен за нашу виктимизацию. А значит, “они” не просто враги, они — предатели... Понятие Schicksalsgemeinschaft все же может применяться в относительно безвредном ключе, когда становится частью формулы “политики идентичности”, начинает использоваться для концептуализации взаимного признания и уважения или даже общих черт характера. Так что твоя единственная надежда, что перевод Schicksalsgemeinschaft как “community of fate” облегчит исторический груз понятия, хотя все равно оба концепта тянут за собой всю свою империалистическую историю» [Вахштайн 2008: 137].

К счастью для нас, Питер Бэр не воспользовался дружеским советом Дэвида Кеттлера.

Мы позволили себе начать статью с двух пространных эпизодов недавней истории не только потому, что они очерчивают интересующую нас проблему «неудобного концепта». Но и потому что в них уже содержится несколько значимых отправных допущений для того жанра эпистемологического исследования, который мы ранее назвали военной историей идей [Вахштайн 2017].

1. Понятия суть теоретические объекты. И как теоретические объекты они существуют в разных языковых ареалах обитания. Границы ареалов — не границы языков в прямом смысле слова. (Кеттлер напрасно думает, что превращение «Schicksalsgemeinschaft» в «community of fate» решит проблему Бэра). Примеры языковых ареалов: социологическая теория и политическая риторика. «Сообщество судьбы» как политический троп и «сообщество судьбы» как социологический концепт — связанные, но не тождественные объекты.

2. Понятия обладают валентностью. Они могут вступать в устойчивые альянсы с другими понятиями, образуя воспроизводимые концептуализации. Концептуализация — это кластер концептов. Одно и то же понятие, встроенное в разные концептуализации («сообщество судьбы» как часть «политики идентичности» и «сообщество судьбы» как дефиниция «нации»), работает по-разному.

3. Концептуализация — инструмент решения теоретической задачи. Концепт обладает эпистемической ценностью настолько, насколько поддерживает сеть взаимосвязанных различий.

4. Понятия как теоретические объекты соотносятся с эмпирическими объектами. Если верить Кунднани, «сообщество судьбы» применительно к Германии и «сообщество судьбы» применительно к ЕС работают по-разному (даже если они циркулируют в одном языковом ареале политической риторики и сопряжены с одной и той же концептуализацией). Эпистемическая ценность концепта обусловлена его способностью «вырезать» из мира множество рядоположных эмпирических объектов.

5. Понятия связаны с интуициями. До-логическими и до-теоретическими образами эмпирического объекта, подлежащего концептуализации.

6. Понятия связаны с именами. Эти связи могут усиливаться или ослабевать в зависимости от действий интерпретаторов и прагматики использования. Связи «Сообщество судьбы — Вебер» и «Сообщество судьбы — Зиммель» слабы до тех пор, пока сильна связь «Сообщество судьбы — Гитлер».

7. Понятия обладают историей. История понятия в данном случае — это совокупность коннотаций (связей с именами, интуициями, концептуализациями и эмпирическими объектами), закрепленная предшествующими контекстами его употребления.

17

Такая объектно-ориентированная онтология концепта предполагает высокую степень его автономии. Мы больше не можем редуцировать логику понятия к прагматике его использования (как это делают социологи-витгенштейнианцы). Концепты также не являются производными от социальных, культурных и исторических обстоятельств своего возникновения. И уж тем более понятия — не «отражения» и не «слепки» эмпирических объектов в языке исследователя. Понятия действуют. «Поворот к материальному» научил нас видеть социальных субъектов в материальных вещах. Объектно-ориентированная эпистемология должна позволить нам увидеть идеи как действующие вещи.

Но начнем с интуиции.

## Две интуиции судьбы: Fate vs Destiny

С самого своего рождения концепт сообщества судьбы (или «судьбической общности») оказывается на стыке двух линий теоретического напряжения.

Первая — напряжение между «fate» и «destiny». Судьба как «destiny» отражает предопределенность и предзаданность событий человеческой жизни. Она являет себя в мрачных пророчествах и предска-

заниях. Это интуиция внешней детерминированности событийной связи. Судьба как «fate», напротив, отсылает к «выбору судьбы» и к возможности «связать свою судьбу» с чем-то иным — городом, человеком, профессией, сообществом. Связь событий не predetermined, но и не случайна — каждый следующий выбор до некоторой степени детерминирован всей совокупностью предыдущих выборов. Это интуиция контингентности: не случайности, но и не необходимости.

Этимологический анализ латинского концепта «fatum» [Бенвенист 1995: 321-323] может указать на происхождение данной линии напряжения из идеи божественного права («fas»). Но этимология же и первый источник путаницы: «фатализм» как мировоззрение лермонтовского поручика Вулича из «Героя нашего времени» относится именно к «destiny», а не к «fate».

18

Именно об интуиции судьбы как «destiny» пишет Вебер, анализируя представления о трансцендентном порядке в различных религиозных доктринах и (что важнее) у различных каст и сословий: «Боги, к которым обращаются за защитой, также, очевидно, должны либо подчиниться какому-либо порядку, либо, как великие короли, сами создать его, превратив в специфическое содержание своей божественной воли. В первом случае они подвластны превосходящей их безличной силе, которая внутренне их контролирует и оценивает значение их поступков, сама же может принимать разные формы. Эта универсальная безличная власть, стоящая над богами, проявляется большей частью как сила судьбы. Такова участь (мойра) у эллинов, своего рода иррациональное и (что важно) этически индифферентное предопределение основных черт индивидуальной судьбы, которое хотя и допускает известные отклонения, но пойти ему наперекор опасно (ὕπερμωρον) даже для величайших богов. Этим, в частности, объясняется безуспешность многих молитв. Этим также определяется внутренняя установка военной касты, которой совершенно чужда рационалистическая вера в чисто этически озабоченное, в остальном же беспристрастное, мудрое и благое “провидение”» [Вебер 2017: 107]. Напротив, интуиция судьбы как «fate» выражена в эпиграфе к этой статье. Автор дневника совершил выбор, «связав свою судьбу» с городом N., и совершил его повторно — не эвакуировавшись накануне бомбардировок.

Обе интуиции — «fate» и «destiny» — связаны с идеей порядка событий и характера событийной связи. Но в случае D-судьбы мы допускаем существование безличной силы, управляющей событиями безотносительно к нашим собственным поступкам (как в известном учении о предопределенности к спасению). F-судьба — это внутренний порядок событий: нет никакой трансцендентной силы, призывающей меня к действию («веле́ние судьбы») или намекающей

на его необходимость («знак судьбы»), есть лишь набор жизненных («судьбоносных») выборов, имеющих силу инерции и влияющих на последующие выборы. «Fate» — это судьба без внешнего детерминизма и трансцендентной предопределенности. К сожалению, и русское слово «судьба», и немецкое «Schicksal» крайне плохо схватывают это различие, соединяя в себе две взаимоисключающие интуиции.

Вторая линия напряжения проходит между двумя способами мыслить отношения «судьбы» и «сообщества». Что первично? Если предпочтение отдается сообществу, то «Schicksalsgemeinschaft» становится тем самым примордиальным коллективом, который только и делает возможной судьбу индивида. Мы рождены в определенных исторических обстоятельствах, принадлежим своей семье и своему поколению, мы всегда уже являемся частью некоторого социального целого. Мы не выбираем тех, с кем параллельно стареем, тех, кто уйдет раньше нас, и тех, кто останется, когда уйдем мы. Сообщество — первично, судьба — производна. Связь между событиями вашей жизни появляется благодаря вашей связи с другими людьми. Судьба оказывается экзистенциальной «подпоркой» и одновременно деривативом социального единства. Противоположное решение предполагает акцент именно на «Schicksal». Судьба — это нить, на которую вы нанизываете события своей жизни. Событийная связь делает возможной связь социальную.

19

Две этих линии напряжения образуют пространство возможных концептуализаций «сообщества судьбы». Интуиция судьбы как «destiny» чаще предполагает выбор решения, предложенного Ф. Теннисом (сообщество первично). Интуиция судьбы как «fate» тяготеет ко второму решению (сообщество производно).

Далее я попытаюсь показать, как при переходе от интуиции к концептуализации в социологической теории закрепятся два принципиально различных понятия «сообщества судьбы». Но для этого нам потребуются два кратких экскурса: в историю и в эпистемологию.

## Историческая траектория понятия

Можно выделить пять этапов в эволюции интересующего нас неудобного концепта.

1. В 1873 году Фердинанд Теннис, еще будучи студентом, нашел в библиотеке своей старой школы в городе Хусуме недавно изданную работу Ницше «Рождение трагедии из духа музыки». «Теннис был очарован и поражен», — пишет Гарри Либерсон, автор исследования «Судьба и Утопия в немецкой социологии (1870–1923)» [Liebersohn 1988: 22]. Греческая интуиция судьбы и трагедии в ее ницшевском переосмыслении благодаря Теннису стала частью

языкового ареала социологической теории. Дальнейшая история, рассказанная Либерсоном, включает в себя романтические чувства Тенниса к Лу Саломе, попытки достучаться до Ницше, разочарование в его философии и многое другое, но главное — прочный альянс «судьбы» и «сообщества», которое начинает мыслиться в зарождающемся языке социологии как «сообщество судьбы» или «судьбическая общность».

20 При этом никакой внятной концептуализации «Schicksalsgemeinschaft» мы у Тенниса не найдем. Его теоретическое усилие направлено на решение иной задачи. Он подробно анализирует различие двух типов солидарности — сообщества (*Gemeinschaft*) и общества (*Gesellschaft*). Общность судьбы — характеристика именно «гемайншафтных отношений». Представления о судьбе как о «*destiny*» господствуют в тех «социальных совокупностях», в которых полный разрыв со своим кругом, сословием, сообществом невозможен: «Социальные совокупности имеют общностный характер постольку, поскольку те, кто в них входит, мыслят их данными от природы или сотворенными сверхъестественным волением; самым простым и наивным образом это выражается в кастовом устройстве Индии. Здесь принадлежность к тому или иному профессиональному сословию считается такой же природной необходимостью, как и сам факт рождения, и вхождение в него кажется само собой разумеющимся, ибо профессиональное сословие — одна большая семья... Поэтому обычно человек смиряется со своей принадлежностью к сословию, к которому относились его родители и предки... как со своей судьбой» [Теннис 2002: 239]. Сообщество — это судьба.

Мыслимая таким образом связь судьбы и «гемайншафта» сохранится при дальнейшей рецепции теннисовской теории. У Ханса Фрайера (уже в 20-е годы) она приобретет еще более отчетливый характер: «В *Gemeinschaft'e*, — пишет А.Ф. Филиппов [2002: 442], комментируя фрайеровское прочтение работ Тенниса, — есть совокупное “мы”, мир единой судьбы всех его членов. В *Gesellschaft'e* есть только неопределенно-личное “man”».

Последнее десятилетие XIX века — период формирования социологической теории как языкового ареала. И «сообщество судьбы» входит в него, но не как самостоятельный концепт, а как выражение смутного образа связи социального и экзистенциального. Эта интуиция подпитывается философией немецкого романтизма, трагическим пафосом ницшеанства, переосмыслением гегелевских работ «франкфуртского периода» и вниманием немецких историков к греческому понятию судьбы. Собственно, теоретическая разработка идеи «судьбической общности» начнется только на следующем этапе.

2. В 1907 году молодой австрийский социалист Отто Бауэр [2015] публикует свою знаменитую работу «Национальный вопрос и социал-демократия», предложив первую концептуализацию нации как сообщества судьбы. Эта концептуализация получит куда больший отклик в ареале политической риторики (в частности, в тексте И.В. Сталина [1946] «Марксизм и национальный вопрос», а затем и — в куда менее сдержанной форме — в работах австрийского коммуниста Альфреда Клара, предложившего вычистить эту «обывательско-идеалистическую путаницу», внедренную Бауэром «в сознание австрийского рабочего класса» [Клар 2019]), нежели в социологии. Однако в это же время Макс Вебер предложит очень близкую концептуализацию нации и сообщества судьбы, которая позднее будет прояснена во втором томе «Хозяйства и общества». Наконец, в 1913 году выходит небольшое эссе Г. Зиммеля «Проблема судьбы». Объединив его с переработанной статьей «Метафизика смерти», он включает его под названием «Смерть и бессмертие» в свою последнюю большую книгу «Созерцание жизни» [Зиммель 1996].

Зиммелевская концептуализация судьбы существенно отличается от концептуальной схемы Бауэра — Вебера, но разделяет с ней ряд значимых импликаций (что мы попытаемся показать далее).

3. В 1920-е годы идея сообщества судьбы живет двойной жизнью. Как концепт она укрепляет свое положение в словаре социальной теории. Веберовская и зиммелевская концептуальные схемы (уже после смерти своих создателей) существуют параллельно, но не независимо друг от друга. Центральная фигура здесь — первый немецкий профессор социологии Ханс Фрайер, чья идея революции справа и теория государства активно задействовали понятие судьбической общности.

Одновременно с этим начинается стремительное распространение идеи нации как сообщества судьбы в идеологической риторике нацистов. Пик ее популярности приходится на лето 1932 года. Тогда, в ходе первой в том году кампании по выборам в Рейхстаг, Гитлер обращается к понятию «Schicksalsgemeinschaft» чуть ли не в каждой речи: «Мы сражаемся не за парламентские места и министерские портфели, а за немцев, которых мы намерены вновь объединить в монолитное сообщество судьбы. Провидение, позволившее нам пройти путь от семи человек до тринадцати миллионов за тринадцать лет, позволит этим тринадцати миллионам однажды стать единой немецкой нацией» [Hitler 1932a]. На стадионе в Нюрнберге 30 июля 1932 года Гитлер вновь подчеркивает: «Вождь и ведомые составляют единое сообщество судьбы» [Hitler 1932b]. А в прокламации по случаю аншлюса Австрии от 12 марта 1938 года сообществом судьбы оказывается уже «историческое единство немецкого и австрий-

ского народа». К сороковым годам выражение «сообщество судьбы» – расхожее клише официальной пропаганды, которое активно используется вплоть до последних дней войны [Gregog 2000]

Детальный сравнительный анализ может показать, как по-разному функционирует концепт сообщества судьбы в ареалах политической речи и социальной теории. Став инструментом идеологической борьбы, «судьбическая общность» утрачивает всякое теоретическое содержание, играя, скорее, роль мантры или символа веры: «мы с тобой одной крови, ты и я». Теоретическая пустота понятия заполняется эмоциональной риторикой: «Оно растет и в ширину это живое чувство любви к родине, это все более сильное осознание своих связей с кровью и землей, оно охватывает весь народ как живое сообщество судьбы...» [Арп 2006: 348].

22 Повторяющийся романтический мотив – индивидуальная судьба героя сливается с исторической судьбой его народа. Георг Мелис в 1941 году пишет: «На уровне исторической жизни требуется вождь в высшем смысле слова, единственный, избранный, герой. Счастлив народ, который в свои роковые часы находит героя, способного стать его вождем. То, что таит в себе судьба, может открыть только будущее. Никто не знает, что предстоит, победа или поражение. Герой вступает в борьбу с судьбой за себя и свой народ. Судьба и для героя – таинственная, скрытая сила. Даже если он обладает чем-то вроде пророческого дара, он может предвидеть не все. Но герой знает, что для его народа настал роковой час, и надо напрячь все силы» [Мелис 2006: 138].

В политической риторике судьба окончательно становится синонимом «предназначения». А. Шпеер в своем письме Гитлеру – так в итоге и не отправленном – заявляет: «Я верю в будущее немецкого народа. Я верю в справедливость и неумолимость судьбы. Я верю в Бога. Мне больно было наблюдать моральное разложение многих наших лидеров в победоносные дни 1940 года, ведь именно в тот момент мы должны были отблагодарить судьбу своей порядочностью и скромностью, и судьба осталась бы на нашей стороне. Однако в те месяцы мы не выдержали проверки и слишком очевидной считали окончательную победу... Провидение словно предупреждало нас. Начиная с 1940 года нас преследовали беспрецедентные военные неудачи. Никогда прежде природные условия не оказывали такого разрушительного воздействия, как в этой самой технологичной из всех войн: мороз в Москве, туман вокруг Сталинграда, чистое небо во время зимнего наступления на западе в 1944 году» [Шпеер 2005: 314].

Было бы непростительной наивностью утверждать, что «судьбическая общность» в риторике нацистов и «сообщество судьбы» в немецкой социологии 30-х – абсолютно разные концепты, не имеющие

друг с другом ничего общего. Напротив, Ханс Фрайер, удержавший это понятие в поле актуальной социологической дискуссии, сделал ничуть не меньше для его идеологической профанации, чем Вильгельм Арп. Процитированный выше Георг Мелис — ученик Генриха Риккерта и (до своего нацистского «обращения») представитель той же баденской школы неокантианства, что и Макс Вебер. Различие здесь не в авторах, а в языковых ареалах обитания концепта. К середине 1930-х годов «сообщество судьбы» как теоретическое понятие умерло. Его идеологический омоним, напротив, продолжал свое победное шествие.

4. В послевоенной социологии скомпрометировавшая себя «судьбическая общность» была предана забвению. Ханна Арендт, посвятившая диссертацию толкованию августиновского противопоставления двух градусов — понятых ею как «сообщество судьбы» и «сообщество веры» [Arendt 1996], — почти не возвращается к идее «Schicksalsgemeinschaft». Ирвинг Гофман [Goffman 1961: 56] лишь вскользь упоминает этот концепт в своей теории тотальных институтов. В относительно недавней работе Деланти [Delanty 2003], где прослеживается история понятия сообщества, «сообщество судьбы» также упоминается, но лишь в качестве вспомогательного концепта. Вплоть до конца XX века на нем лежит печать «*damnatio memoriae*» — проклятия памяти. Показательна дефиниция «сообщества судьбы» в блэкуэлловской энциклопедии социологии: «“Сообщество судьбы” не относится к числу ясно определенных социологических терминов. Социальные теоретики, упоминаящие его, часто делают это мимоходом, как правило, различая сообщества выбора (например, благополучные соседства, стремящиеся максимизировать безопасность) и сообщества судьбы (бедные соседства, вынужденные безропотно мириться с преступностью и несправедливостью) ... И хотя современная социология пользуется этим понятием бессистемно и эпизодически, так было далеко не всегда» [Baehg 2007]. Еще более характерно то, что в первых изданиях классической блэкуэлловской энциклопедии 2007 года этой статьи вообще не было. Она появилась совсем недавно и только в онлайн-версии.

5. Последний период — с середины 2000-х по настоящее время — период реабилитации концепта. В 2006 году Питер Бер создал группу исследователей «сообществ судьбы». Его собственные работы посвящены анализу «пересборки» городской жизни Гонконга в период эпидемии атипичной пневмонии [Baehg 2005; 2008]. Дина Окамото [Okamoto 2003] возвращает этот концепт в анализ иммигрантских городских сообществ. Кажется неслучайным то, что именно исследователи города пытаются сегодня реабилитировать идею «Schicksalsgemeinschaft». Говорим ли мы о «судьбографии» иммигрантских гетто или о коллективной мобилизации людей,

ставших заложниками пораженного эпидемией города, мы обнаруживаем в разрывах городской повседневности экзистенциальные основания социальной жизни.

Далее необходимо сделать шаг от исторического обзора к работе самого понятия и показать:

а) как устроены зиммелевская и веберовская концептуализации сообщества судьбы, какие системы различий они предлагают;

б) что концепт сообщества судьбы дает прикладному исследователю, какие он открывает возможности операционализации.

Однако прежде позволим себе еще одно небольшое отступление в область объектно-ориентированной эпистемологии.

## Теория забвения теории

История всякой дисциплины — это прежде всего история забвения. Забвение же распространяется в двух направлениях: забывание имен и вытеснение понятий.

24

О забывании имен чаще говорят применительно к именам классиков. Точнее, к именам тех, кто считался классиком на определенном этапе становления дисциплины, но был позднее исключен из пантеона, дисквалифицирован по политическим причинам или оттеснен на периферию коллективной памяти научного сообщества более успешными конкурентами. О забывании концептов мы чаще говорим в контексте их музеефикации и историзации. Понятия «социальной энергии», «подражания», «толпы» и «расы» выведены из обихода социологии. Из инструментов исследований они стали объектами исторического изучения.

Но в каком отношении находятся две эти механики забвения? Означает ли забвение теоретика забвение теории? И наоборот?

Есть три устоявшихся способа объяснения этого отношения. Во-первых, стандартный социологистский аргумент: «они не вписались в рынок (идей)». Социологи-теоретики (как и любые другие ученые) сражаются друг с другом за символический капитал, используя доступные институциональные ресурсы и лавируя в различных политических обстоятельствах. Э. Дюркгейм не просто оппонировал Г. Тарду, он занимает гибкую «опportunистическую» позицию в деле Дрейфуза, что позволяет ему получить необходимый кредит политического доверия, упрочить позиции своей школы и навязать последующим поколениям социологов некоторый набор аксиоматических очевидностей (не совместимых с тардовскими). Аналогичным образом Т. Парсонс — из соображений институциональной конкуренции — способствует долговременному забвению имени Г. Зиммеля в американской социологии. История науки в таком прочтении — это игра с нулевой суммой: признание одного теоре-

тика означает дисквалификацию другого. Победа условного «Гарварда» над условным «Чикаго» требует вытеснения зиммелевских интуиций, победа дюркгеймианцев отправляет Тарда в теоретический Обливион. Соответственно ренессансы классиков — результат изменившихся политических обстоятельств и появления новых академических игроков. Главный недостаток подобного объяснения состоит в том, что сами идеи забытых (да и победивших) классиков не принимаются в расчет. Мы помним теоретиков не за их теории; напротив, мы помним теории лишь потому, что их создатели оказались политически успешнее.

Второе объяснение основывается на представлении о кумулятивном накоплении научного знания. Каждое следующее поколение ученых принимает результаты работы предыдущего поколения за отправную точку собственных исследований. Классикализация теории означает забвение имени ее автора. Нам нет нужды знать имена тех гигантов, на чьих плечах мы стоим. Чем более «проверена» и «усвоена» понятийная схема, тем меньше мы помним о ее создателе. Именно в этом ключе Роберт Мертон [Merton 1967] трактует известную максиму А.Н. Уайтхеда: «наука, не забывшая своих классиков, бесплодна». И именно в этой логике Георг Зиммель незадолго до смерти предсказывает судьбу своих теоретических построений: «Наследство, которое я оставлю, похоже на разменный чек; деньги распределены, и каждый вкладывает свою часть в то дело, которое соответствует его натуре, забывая, чем он обязан этому наследству» [Simmel 1958: 195]. В этой модели устанавливается обратное отношение между «забвением имен» и «забвением понятий»: удержание концептуальных схем в поле актуальной дискуссии предполагает вынесение за скобки вопроса об их авторстве. Сложно представить себе объяснительную модель, менее применимую к истории социологической науки.

Третья объяснительная модель устанавливает прямо противоположное (но столь же парадоксальное) отношение между двумя механиками забывания. Вытеснение понятий — условие сохранения/ренессанса имени автора. Чтобы восстановить доброе имя Тарда нужно забыть о его «психологизме» и теории подражания, вспомнив о предложенном им развитии лейбнищевского аргумента. (Такова стратегия Ж. Делеза и Б. Латура.) Чтобы удержать в актуальной социологической дискуссии имя Зиммеля интерпретаторам приходится выносить за скобки как ранний (условно позитивистский), так и поздний (связанный с философией жизни) периоды его творчества. А потому классические работы более других подвержены ретроспективной цензуре: современники вырезают из текстов классиков неудобные понятия, аргументы и концептуальные схемы с тем, чтобы обеспечить именам авто-

ров непроблематичное посмертное существование в повседневном обиходе науки.

В другой статье мы уже пытались проиллюстрировать работу этой, третьей, объяснительной модели и ее эпистемические достоинства [Вахштайн 2006]. Но ранее мы говорили о «неудобных классиках». Сейчас предмет нашего интереса — «неудобные концепты».

Зафиксируем возможные причины смерти некогда могущественных понятий.

1. Концепт может умереть в результате пролиферации, пав жертвой собственной популярности. Его начинают использовать для исследования все большего числа феноменов, и по мере роста объема понятия его содержание утрачивается, пока сам концепт не превращается в код, клише или символ теоретической веры.

2. Концепт может умереть в результате классикализации его автора. Последователи вырезают из текстов классика наиболее удобные построения и тщательно заматают под ковер предложенные им неудобные концептуализации. (Чтобы сохранить теоретическую ценность теннисовского различия «Общность/Общество» необходимо отказаться от стоящего за ним различия сущностной и избирательной воли.)

26

3. Концепт может быть скомпрометирован. Из поля социологической теории он переносится в регион политической или религиозной риторики; в результате понятие выводится из научного обихода в силу сопутствующих ему «отягчающих» коннотаций (см. выше).

4. Концепт может пасть в схватке с другими теоретическими построениями. Он перехватывается конкурирующей концептуальной схемой и встраивается в нее, утрачивая не только логическую связь с концептами исходного теоретического языка, но и ассоциативную связь с именем своего создателя. Впрочем, это не смерть, а «пленение». Понятие продолжает свою жизнь, пусть и в сильно измененном виде. Смерть же наступает в том случае, если подрываются аксиомы, само собой разумеющиеся допущения, на которые это понятие опирается. К примеру, выход из строя метафоры «общество как организм» делает крайне сомнительными любые рассуждения о «социальном здоровье» (хотя оно и может протаскиваться контрабандой в теории «человеческого капитала»). Так же сложно представить себе сегодня в актуальном обиходе науки концепт «коллективной души». Еще сложнее всерьез говорить о «жизненных силах» общества (хотя самобытная «барнаульская школа социологии» и попыталась обосновать его в своей — поражающей новизной и оригинальностью — теории «неовитализма» [Григорьев, Коростелева 2007].) Впрочем, здесь причина смерти концепта кроется уже не только в подрыве аксиоматических допущений, но и в политической компрометации (см. п. 3).

Есть ли у нас достаточные основания для установления единственной причины смерти концепта? Можем ли мы с уверенностью утверждать, например, что «сообщество судьбы» было политически скомпрометировано (и именно поэтому интерпретаторы Вебера и Зиммеля подвергли его ретроспективному замалчиванию), но не утратило ни своей теоретической ценности, ни эмпирической пригодности, ни связи с актуальной аксиоматикой? Таково положение, выносимое нами здесь на защиту. Защита эта, впрочем, осложняется тем, что концепт «судьбической общности» в ареале социологической теории связан с двумя разными аксиоматиками и двумя разными концептуализациями, а потому правильнее говорить не об одном, а о двух концептах. Начнем с первого.

### Г. Зиммель: идея «порога судьбы»

Как мы уже упоминали, эссе Георга Зиммеля «Проблема судьбы» увидело свет в 1913 году. Затем автор переработал текст, объединил его со статьей «Метафизика смерти» (1910) и включил в качестве главы в свою последнюю книгу. А потому мы далее будем работать с обоими текстами (исходным и переработанным), как если бы они представляли собой две части одного теоретического проекта.

27

Концептуализация судьбы у Зиммеля строится на понятии *события*. События различаются по своему масштабу: «Первая мировая война» и «кошка перебежала дорогу» не рядоположены. Впрочем, куда важнее то, что события различаются по характеру связи между ними. Есть *каузальным* образом связанные события, «внешние» по отношению к субъекту. Они подчинены своей собственной логике — логике причинности. И есть набор относительных *случайностей*, между которыми вообще нет никакой связи. Однако значимые события человеческой жизни не являются ни случайными, ни необходимыми. Они *контингентны* (то есть могли бы быть иными, но не какими угодно).

Предположим, человек принял решение выйти на несанкционированный митинг. Сам по себе митинг — внешнее по отношению к его жизни событие, связанное с другими событиями аналогичного масштаба каузальным образом. Человек может либо «присвоить» его, сделав частью своей биографии, либо проигнорировать. По зрелом размышлении он все же выходит из дома с плакатом, но по дороге замечает сначала соседа с пустым ведром, а потом — черную кошку. Эти — никак не связанные ни друг с другом, ни с митингом — случайные события он воспринимает как знаки судьбы и возвращается домой, сделав теперь частью своей биографии их. «Тем самым, — пишет Зиммель, — возникает специфичность “судьбы”: то, что чисто каузально проходящий ряд объективно происходящего

вплетаются в субъективный ряд *определяемой изнутри* жизни и... получает в ее аспекте смысл, отнесенность к субъекту, — будто более или менее внешнее, происходящее *по своей собственной причинности*, все-таки как-то связано с нашей жизнью (курсив наш. — В.В.)» [Зиммель 1995: 93]. Различение внутренней и внешней событийной связи еще нуждается в прояснении. Пока же зафиксируем ключевую для нашего анализа интуицию трех типов темпоральностей.

Мы живем в мире «больших событий». Климатические изменения и техногенные катастрофы влекут за собой экономические кризисы и международные соглашения. Политические решения и популистские высказывания приводят к военным конфликтам и гражданским протестам. Говоря «влекут за собой» и «приводят к», мы уже на уровне семантики описаний допускаем, что эти события обладают собственной, не зависящей от нас, причинностью. Одновременно разворачивается другой событийный ряд. Мы проводим время на работе, ходим в магазин, встречаемся со знакомыми. В зиммелевской концептуализации мир повседневности наполнен не столько рутинной, сколько случайностями: мы могли пойти в один магазин или в другой, встретиться или не встретиться со знакомым, посетить или не посетить мероприятие — «по большому счету» это ничего не меняет. В мире, строго поделенном между трансцендентным и имманентным, каузальным и случайным, места судьбе не остается.

28

Судьба появляется лишь там, где между двумя этими событийными пластами остается зазор, коридор контингентных биографических событий. Это — темпоральный горизонт нашей биографии: экзистенциального стиля, жизненных выборов, «судьбоносных» решений. Вы решили поступить в университет, вы решили его бросить и уехать в другой город, вы решили связать свою судьбу именно с этой профессией, с этим сообществом, с этим человеком. Ваши решения «сшиты» с внешними событиями (причинно-обусловленными или случайными), но, что важнее, они соединены друг с другом внутренней логикой — логикой вашей *жизненной интенции*. Выбор, сделанный вами ранее, ограничивает возможности последующих выборов, но также служит «прототипом» или «образцом» дальнейших решений. Он приводит вас к той точке, в которой вам придется сказать: «на том стою и не могу иначе».

Событийная логика жизни — тот доминирующий экзистенциальный стиль, который придает событиям индивидуальной биографии внутреннее единство. Именно здесь у Зиммеля появляется метафора судьбы как порога или мембраны: «Можно говорить о *пороге* судьбы, о количестве значительных событий, начиная с которого они благоприятствуют или препятствуют идее нашей жизни. Встреча со знакомым на улице остается в сфере случайно-

сти; даже в том случае, если мы собирались ему написать и случайность становится вследствие этого “удивительной”, т. е. получает оттенок осмысленности. Однако это все-таки переходит в случайность, не вступая в связь с окончательной определенностью жизни. Но если эта встреча в результате связанных с ней последствий становится отправным пунктом глубоких изменений жизни, она называется в обычном словоупотреблении велением судьбы и рассматривается как совершенно новая категория: теперь чисто периферическое событие по своей позитивной или негативной телеологии принадлежит единству и смыслу индивидуальной жизни, интегрируя их. Там, где мы говорим о чисто внутренней судьбе, само Я соответственно разделилось на субъект и объект. Подобно тому, как мы для себя — объект познания, мы для себя и объект переживания. Как только наше чувствование, мышление, воление подводится для нас под категорию “события”, наша текущая, субъективная, центральная жизнь ощущает это как воздействие содержаний внешнего мира; мы называем это воздействие в пределах замкнутого объема всей нашей личности судьбой» [Зиммель 1996: 95].

Таким образом, судьба — это *оператор селекции*. То есть то, что отбирает и присваивает «внешние», объективные, каузальным образом связанные (или, напротив, повседневные и случайные) события, делая их событиями вашей жизни, переносит их в иную, интенциональную темпоральность. Поэтому солдат не может умереть на «чужой войне». К моменту смерти это уже «его» война. Самоубийство Жюль Делеза — продолжение логики его письма. Гибель солдата — продолжение его образа жизни. Здесь появляется ключевое зиммелевское различие между смертью и гибелью. А вместе с ним — радикальное отличие двух интуиций судьбы, о которых мы говорили выше (*fate vs destiny*).

«Большинству людей, — пишет Зиммель, — смерть представляется смутным пророчеством, парящим над их жизнью и лишь в момент своего осуществления как-то связанным с ней подобно тому, как над жизнью Эдипа витало пророчество, что он когда-нибудь убьет своего отца. В действительности же смерть с самого начала изнутри связана с жизнью» [Там же: 77]. В каком смысле «изнутри связана»? В том же, в котором мы выше говорили об особой событийной логике экзистенциального стиля. Зиммель запрещает нам мыслить смерть как что-то внешнее по отношению к жизни. Она не является самостоятельной сущностью, нет никаких своеобразных богинь судьбы, которые бы в определенный момент просто перерезали бы нить вашей жизни. Каждая жизнь в каждом своем моменте уже содержит смерть — старая и довольно банальная идея: «жить значит умирать».

Но вот он делает следующий ход: смерть — это *формообразующий* момент жизни. Однако любая ли смерть является формообразующим моментом? Нет, говорит Зиммель [Там же: 79]: «Некоторые ... умирают потому, что жизнь случайно кончилась; смерть не являет собой границу, положенную их внутренним жизненным процессом. Здесь речь идет, собственно говоря, о различии между смертью и убийством». То есть смерть, как событие вашей биографии, может быть, а может и не быть связана с экзистенциальным стилем вашей жизни. Гибель на войне добровольца — это не гибель, а смерть. Смерть мирного жителя от случайного попадания снаряда — это не смерть, а гибель. Последние десять лет я практически живу в аэропортах из-за 6-12 перелетов в месяц. Смерть в авиакатастрофе будет «изнутри» связана с моей жизнью. Но если в том же самолете окажется человек, никогда прежде не летавший и до последнего не желавший лететь, для него она окажется гибелью. Именно в этом (и только в этом) контексте можно говорить о смерти не как о драме, а как о трагедии: трагедия позволяет нам чувствовать, что случайное именно в своей глубочайшей основе есть необходимое. Несомненно, что герой трагедии погибает от столкновения между внешними для него данностями и его собственной жизненной интенцией; однако то, что это происходит, глубоко предначертано именно ею — в противном случае его гибель была бы не трагическим, а лишь печальным происшествием» [Там же: 98]. Отсюда обращение к трагедии Шекспира: «Если определенные события вообще считаются судьбой, судьбой любого индивида, это происходит потому, что мы предполагаем у всех людей наличие известных решающих для этого жизненных интенций. Однако все-таки следует сказать: то, что отец кого-то убит, а его мать выходит замуж за убийцу своего мужа, было бы для каждого человека потрясающим событием; однако то, что таковой стала судьба Гамлета определяется его сущностью, а не тем, что это событие пало на него, как на кого-то другого» [Там же: 95]. «Стало судьбой» в данном контексте означает: было «апроприировано», встроено в биографию, оказалось формообразующим для последующих событий экзистенциального ряда.

Мы видим, что зиммелевский «порог судьбы» как оператор селекции работает в двух направлениях: он позволяет присваивать и ничем не детерминированные случайности (встреча со знакомым), и исторические события, обладающие собственной логикой (революция, протест, война). Возможен ли обратный перенос? Превращение событий частной повседневной жизни отдельных индивидов в события исторического масштаба? Да, Зиммель называет такой перенос «*бессмертием*». То есть бессмертие (в противоположность судьбе) — это оператор обратной селекции: фрагменты вашей биографии

отчуждаются от событийной логики вашей жизни и приобретают статус «объективных», «исторических» событий. *Бессмертие — это антисудьба*. «Страдания юного Вертера» провоцируют волну самоубийств. Бессмертие Гете (его жизненная интенция отчуждается в романе) становится судьбой его читателей (внешнее по отношению к их жизни событие самоубийства главного героя апроприируется их жизненной интенцией).

Возможно ли отчуждение в противоположном направлении? Превращение экзистенциальных событий в набор случайных, не связанных друг с другом происшествий? Распад экзистенциальной связи? У Зиммеля мы такого хода не найдем (зато найдем его позднее у Хайдеггера [2003] в концепте «Das Man», неподлинного неаутентичного бытия, растворения в повседневной рутине).

Мы прояснили работу первого зиммелевского концепта — концепта судьбы. Прежде чем перейти к вопросу о связи «судьбы» и «общества» (как вообще возможна социальность в таком аутично-событийном мире?), позволим себе еще две экспликации.

Первая касается использования Зиммелем кантианского категориального аппарата. На предыдущем этапе своей теоретической работы (примерно с 1898-го по 1908-й год) Зиммель создал кантианскую концепцию формальной социологии. Но к моменту написания «Проблемы судьбы» он уже далеко ушел от Канта в сторону иррационализма и философии жизни. (Отчасти именно с этим связано забвение позднего Зиммеля в социологии; иррационализм и мрачное философствование в духе «жизнь есть больше чем жизнь» — крайне шаткое основание социологической теории). При этом центральный концепт формальной социологии — собственно понятие *формы* — сохраняется у него и в теории судьбы.

Зиммель говорит о судьбе как о категории в кантовском смысле, т. е. о чем-то, что стоит между имманентным и трансцендентным (раз) и о том, что придает форму, правда, не чувственным данным, а событиям (два). В тексте 1913 года он проводит прямую аналогию между кантовской философией познания и своей философией судьбы: «Старая загадка: как же устроен мир, если он постигается случайной структурой нашего духа, — была решена кантовским пониманием познания. Постигаемый мир является продуктом познающего духа, ибо в нем мы познаем лишь то, что вложено самим духом. Точно так же с помощью понятия судьбы становится понятным то, что казалось промыслом “провидения”, так как судьба человека и его индивидуальная сущность удивительным образом соответствуют друг другу. Подобно тому как мир определяет содержание нашего познания — но лишь потому, что познание ранее определило, каким может быть для нас мир, — так и судьба определяет жизнь индивида, но лишь потому, что этот последний избирал

эти события по некоторому сродству, равно как и тот смысл, в котором они могут сделаться его “судьбой” [Зиммель 1996: 189-190]. В более позднем тексте Зиммель проясняет эту аналогию уже через критику кантианства: «Своеобразная узость Канта заключается в том, что, провозглашая для познания обработку данного материала мира посредством имманентных духу форм, определенного духом “общего законодательства” природы, он в практической области выдвигает априорные определенности только как требования, как идеальные ценности. Кант упустил из виду, что не-теоретическая, практически реальная жизнь также только потому есть человеческая жизнь, какой мы ее знаем, что касающийся нас материал мира формируется, так сказать, динамическими категориями. Как познаваемый нами мир не засыпается в нас, подобно картофелю в мешок, и не есть механическое отражение существующего вне нас, не является таковым и переживаемый нами мир... “Судьба” — одна из ее [жизни] категорий» [Там же: 96].

32

Тем более странным оказывается оммаж Зиммеля в адрес Гегеля в итоговом тексте: «Глубокий смысл гегелевской формулировки — каждое нечто требует своей противоположности и вместе с ней переходит в более высокий синтез, в котором оно, правда, снято, но именно посредством этого “приходит к самому себе”, — быть может, нигде так не очевиден, как в отношении между жизнью и смертью. Жизнь сама требует смерть как свою противоположность, как “другое”, которым становится нечто и без которого это нечто вообще не имело бы своего специфического смысла и своей формы. Жизнь и смерть стоят на одной ступени бытия как тезис и антитезис. Тем самым над ними поднимается нечто более высокое, ценности и напряжения нашего бытия, которые находятся за пределами жизни и смерти, чья противоположность их больше не затрагивает» [Там же: 84-85]. Если жизнь и смерть находятся «на одной ступени бытия», то весь предшествующий аргумент о судьбе и бессмертии рассыпается. Ни смерть, ни бессмертие не могут быть «синтезом» жизни и смерти. Смерть — не субстанциальна. Либо этот «гегелевский» фрагмент, либо остальной текст. Одно из двух. Почему же тогда Зиммель оставляет его в итоговой версии «Смерти и бессмертия»?

Есть простое объяснение: это результат небрежности, а точнее, неудачной сшивки двух текстов. Зиммель комбинирует «Проблему судьбы» и «Метафизику смерти» в третью главу «Созерцания жизни», не замечая очевидных нестыковок, концептуализация жизни и смерти как тезиса и антитезиса идет вразрез с его же собственной концептуализацией судьбы. Но такое объяснение не учитывает один любопытный факт: Гегель — тоже автор концептуализации судьбы. Принципиально иной, но все же, несомненно, значимой для Зиммеля.

Не имея возможности дать в настоящей статье — пусть даже краткий — обзор гегелевской теории судьбы, отметим два ее аспекта, точно подмеченных Г. Лукачем. Во-первых, судьба — именно диалектическая категория: «Гегель рассматривает отношение индивида и общества как диалектику всеобщего и особенного. В контексте судьбы индивид и общество понимаются как противоборствующие силы; сила противостоит силе, и в этой борьбе постоянно возобновляется живое единство целого» [Лукач 1987: 218]. Если верить Лукачу, молодой Гегель использует категорию судьбы для апробации своего — еще только создаваемого — диалектического метода. Судьба действительно предполагает синтез, но не жизни и смерти (как вдруг оказывается у Зиммеля), а индивида и общества. Во-вторых, «Гегель сводит жизненный характер понятия судьбы к индивиду, и связано это с тем, что основы этого понятия заложены в объективных общественных взаимосвязях. Центральным вопросом для Гегеля во Франкфурте является судьба индивида в буржуазном обществе» [Там же: 219]. Такой радикальный индивидуализм — предмет атаки Лукача на тексты «франкфуртского периода». Преодоление этой индивидуалистской позиции в текстах «иенского периода» как раз и приводит Гегеля к отказу от категории судьбы. Но именно с отстаиванием радикального индивидуализма связано обращение к ней Зиммеля.

Вторая наша экспликация связана с первой и касается теоретической задачи, которую решает Зиммель. В исходной версии текста он пишет: «...мое толкование понятия судьбы можно расценивать как скромную попытку подойти к таким жизненным явлениям, которые должны были бы стать высшим предназначением философии. Пренебрежение [категорией судьбы. — В.В.] со стороны философии не является чисто случайным, но основывается на отрицательном отношении важнейших типов философии — идеализма и пантеизма к понятию судьбы. Идеализм выводит мир из субъекта, духовные формы которого целиком обуславливают познаваемый образ мира. Вся практическая жизнь ставится в зависимость от абсолютной ответственности и безграничной свободы субъекта. Для всего превосходящего, стоящего над его волей, да и вообще над понятием субъекта, как это очевидно в случае судьбы, в идеализме не находят должного места. Пантеизм, со своей стороны, растворяет все индивидуальное в единстве бытия, не принимая во внимание ни в одном пункте особо направленную на него интенцию происходящего в космосе, а потому им не затрагивается индивид, который ощущается нами как другой составной элемент понятия судьбы» [Зиммель 1996: 186]. О судьбе можно говорить лишь тогда, когда есть два фактора: а) ряд внешних по отношению к субъекту — случайных или каузально связанных — событий и б) сам субъект, способный

встроить внешние события в свою биографию: «Там, где отсутствует хотя бы один из этих двух элементов, там нет и “судьбы”, чему доказательством может служить уже то, что мы не пользуемся понятием “судьба” для описания животного или Бога, даже когда мы их очеловечиваем» [Там же: 187].

Правда, по ходу раскрытия зиммелевского аргумента складывается впечатление, что субъект (со всеми его жизненными интенциями) вполне сводим к своему экзистенциальному стилю, совокупности сделанных им значимых выборов и вырезанных из мира, апроприированных событий. Человек — это стиль. И тогда проблема переформулируется. Речь уже идет не о столкновении одинокого зиммелевского персонажа с событиями «предданной ему исторической действительности», а о механике преобразования «внешних» событий во «внутренние», биографические (и наоборот). Впрочем, Зиммель сам не делает этого шага. Он постоянно возвращается к нарративу романтического индивидуализма ницшеанского толка.

34 Чем в такой концептуализации становится «сообщество судьбы»? Да и о каком сообществе может идти речь в зиммелевской системе различений? Если судьба — это нить, на которую субъект нанизывает события своей жизни, то сообщество судьбы — не более чем сплетение таких нитей. Основанием Schicksalsgemeinschaft'a является не солидарность его членов, а общность их жизненных выборов.

Приведем пример. С 1914 года, в период массовой мобилизации добровольцев, в британской армии использовался территориальный принцип формирования военных подразделений. Командование решило опереться на уже существующие сообщества — локальные и профессиональные. Так называемые «приятельские батальоны» (pal battalions) состояли из людей, выросших по соседству, с детства знакомых друг с другом, связанных узами приятельства и общим желанием отправиться на фронт. Батальоны формируются не только по территориальному, но и по профессиональному признаку: пекари, парикмахеры, студенты. Неудивительно, что плохо обученные британские добровольцы понесли огромные потери; за один день битвы на Сомме только городской батальон Шеффилда потерял убитыми и ранеными 495 человек [Simkins 1994: 242]. Однако основной причиной отказа от территориального принципа формирования военных подразделений для британского командования стали даже не сами потери, а то влияние, которое они оказали на гражданское население. В течение недели почти половина семей Шеффилда получила «похоронки». Жизнь в городе замерла. Индивидуальный траур многократно усиливался эффектом коллективной утраты. В Шеффилде возникло «сообщество судьбы», формировавшее новую городскую идентичность.

Здесь, однако, принципиальна именно темпоральная развертка событий, которая позволяет говорить не об одном, а о трех типах сообществ судьбы. Событие Первой мировой — внешнее по отношению к жизни рядовых жителей Шеффилда. Они присваивают его, делая его частью своих биографий. Первые возникающие сообщества судьбы формируются в отдельных «приятельских батальонах», зачастую уже объединенных некоторым предшествующим жизненным выбором (например, выбором общей профессии или одного университета) и взаимным признанием. Окопное братство на Сомме — это второе сообщество судьбы, уже более широкое. Наконец, смерть (именно смерть, а не гибель) добровольцев в первый день упомянутой битвы становится внешним событием по отношению к жизням их родных. Событием, к которому им теперь придется как-то отнестись: 1) сделать ключевым фактом собственных биографий, 2) забыть или 3) вытеснить как непережитую травму. Лишь в первом случае мы можем говорить о новой идентичности Шеффилда как сообщества судьбы. Бессмертие одних (строго в зиммелевском понимании, как превращения экзистенциального события в историческое) становится судьбой других.

Здесь появляется важное различие между экзистенциальными событиями первого и второго рода. Решение добровольца отправиться на фронт — акт «присвоения» события войны. «Присвоение» события смерти этого добровольца его дочерью (которая создает «Общество памяти погибших на Сомме» и выстраивает свою последующую биографию на основе данной идентичности) обладает иной механикой. Аналогичная механика может быть обнаружена в нарративах эмигрантов второго поколения: не они принимали решение об отъезде, не они выбрали для себя «жизнь меж двух культур». Экзистенциальный выбор их родителей стал для них «внешним» историческим фактом, который может далее занять как центральное, так и периферийное место в их биографиях.

Теперь мы видим, насколько хрупким в концептуализации Зиммеля оказывается идея «коллективной судьбы». Судьба всегда глубоко индивидуальна. Для образования сообщества судьбы недостаточно общих исторических обстоятельств, общего риска или общей травмы. Недостаточно разделяемого чувства: «мы — кто бы “мы” ни были — во всем этом вместе». Необходима общность жизненного выбора. Сам Зиммель периодически пишет о «судьбе культуры» и «судьбе народа», но использует это слово уже в поэтическом, а не в теоретическом смысле. Крайне сложно представить себе «нацию как сообщество судьбы» в зиммелевской системе различений.

Мы не станем тратить время — как это делает П. Бэр в отношении веберовской концептуализации сообщества судьбы — на доказательство непреходящей теоретической ценности этого понятия или его

релевантности актуальной общественно-политической ситуации. Скажем только, что предложенный Зиммелем способ мышления о судьбе как о событийной цепочке особого рода обладает несомненной значимостью для относительно нового исследовательского проекта — концепции социальных событий [Филиппов 2005]. Однако складывается ощущение, что само понятие «сообщество судьбы» сопротивляется его трансферу в область благопристойной социологической теории. Оно постоянно увлекает исследователя в серую зону на границе между теоретической социологией и философией экзистенциализма. (Показательно, что А.Ф. Филиппов, развивая свою концептуализацию события и событийной связи предпочитает не обращаться к позднему Зиммелю, а работает с его более ранними, неокантианскими текстами, прежде всего «Проблемой исторического времени».)

36 Кажется, персонажей зиммелевской теории легче встретить в литературе, чем в исследовании. Весь текст «Детства хозяина» Ж.-П. Сартра [1992] — иллюстрация тезиса Зиммеля о формировании судьбы как экзистенциального стиля. Герою Г. Маркеса [1989] «... понадобилось прожить семьдесят пять лет — ровно семьдесят пять лет, минута в минуту», чтобы произнести финальную фразу повести «Полковнику никто не пишет». Набоковский шахматист Лужин, чьи главные события жизни — сыгранные им партии, начинает воспринимать повседневность как череду атакующих ходов со стороны незримого противника и принимает решение «выйти из игры» [Набоков 2014]. Наконец М. Кундера [2000: 302] в «Бессмертии» возвращает нас к исходному вопросу Зиммеля о связи экзистенциального и социального: «Биография: цепь событий, которые мы считаем важными для нашей жизни. Однако что важно и что нет? Поскольку нам самим это не дано знать (и нам даже на ум не придет задавать себе этот до глупости простой вопрос), мы считаем важным то, что принимают за важное другие, допустим, работодатель, чью анкету мы заполняем: дата рождения, занятия родителей, образование, прежние работы и места жительства (партийность, добавили бы на моей бывшей родине), свадьбы, разводы, рождение детей, серьезные болезни, успехи, неудачи. Ужасно, но это так: мы научились видеть собственную жизнь глазами официальных или полицейских анкет».

Интуиция Зиммеля куда точнее выражается в художественном тексте или в дневниковой записи, чем в исследовательской статье. Сложно схватить в ясных теоретических различениях то странное чувство солидарности, которое иногда возникает у участников конференций (много лет знакомых, но не испытывающих друг к другу ни малейшей симпатии), ощущение судьбической общности, осознание того, что сам факт их одновременного присутствия в данном

помещении — результат череды совершенных в прошлом жизненных выборов. (Как заметил один из моих информантов: «Я не выбирал этих коллег. Я выбирал эту профессию. К сожалению, они ее тоже выбрали. И да, наверняка у меня будет еще много других коллег — возможно, более интересных людей и приятных собеседников, — но с ними меня уже не будет связывать такая долгая история отношений»). Трудно развить зиммелевскую идею сообщества судьбы в операциональную исследовательскую концептуализацию, с одной стороны, избавив ее от героического и романтического пафоса, с другой, сделав это так, чтобы она не утратила своей связи с экзистенциальной проблематикой. Возможно, исследование замкнутых профессиональных сообществ (научных, театральных, философских) могло бы стать первым шагом в этом направлении: прояснить отношение между двумя типами связей — событийных и социальных.

Далее мы посмотрим, как аналогичную задачу — операционализацию «судьбической общности» (но уже не в зиммелевском, а в веберовском понимании) — решает Питер Бэр. Теперь мы пойдем в обратном направлении: от операциональной концептуализации в эмпирическом исследовании — к классическому первоисточнику.

### Логика эпидемии

«Многие социологи со времен Дюркгейма и Мосса, — пишет Бэр, — замечали, что “институты раскрывают себя под давлением обстоятельств, в ситуации кризиса” [Klinenberg 2002: 23]. Сообщества судьбы устроены иначе: своим рождением они обязаны подобному давлению, устанавливая образ жизни, который до того существовал лишь в зародыше» [Baehr 2008: 141]. Сообщества судьбы эфемерны, всегда «сущностно локальны», символически и материально связаны, а также способны к коллективному действию. Есть и еще один важный концептуальный признак: разрыв повседневности, *кайрос*, момент, делящий жизнь на «до» и «после». Нетрудно заметить, что судьба для Бэра — это синоним угрозы, чрезвычайных обстоятельств, «вызова существованию». Сообщество же — форма коллективного ответа на этот вызов: «Там, где надежды не осталось, ресурсы исчерпаны, а все меры кажутся бесполезными, сообщества судьбы невозможны» [Ibid.]. В качестве примеров таких сообществ Бэр приводит разоренные поселения, осажденные города и обнесенные карантинным барьером территории.

Эпидемия атипичной пневмонии (SARS) весной 2003 года превратила Гонконг в сообщество судьбы. Бэр перечисляет семь условий возможности такого преобразования.

1. *Распознавание общей угрозы.* У жителей Джакарты, переживших землетрясение и цунами в декабре 2004 года, тоже было несколько

дней на осознание приближающейся катастрофы. Однако успокоенные властями, они не распознали угрозы, и сообщество судьбы не сформировалось. В Гонконге, однако, была развитая система коммуникаций и оставшиеся в наследство от англичан (после присоединения Гонконга к Китаю в 1997 году) независимые медиа. После первых случаев заболевания атипичной пневмонией и сдержанного заявления властей глава медицинского факультета гонконгского университета забил тревогу, оспорив официальные объяснения. Тревожная весть распространилась моментально, с 19 марта СМИ начали регулярно публиковать статистику смертей, и уже 25 марта правительство было вынуждено признать происходящее эпидемией. Всемирная организация здравоохранения объявила Гонконг и Гуандун карантинными зонами, и вплоть до июня город оставался в изоляции.

38

2. *Моральная плотность.* Этот дюркгеймовский концепт кажется здесь не вполне уместным. Наличие плотных социальных связей, признает Бэр, куда лучше подошло бы для объяснения того, как вышедшие из карантина люди попадали в социальную изоляцию (с ними боялись общаться даже их родные), становясь, по сути, «париями среди парий». Но Бэр аккуратно меняет значение дюркгеймовского понятия: «В моем определении моральная плотность лишь указывает на веру людей в судьбическую общность с другими людьми, а также на феномен эмоционального заражения, когда чувства — в данном случае чувства страха и тревоги — пронизывают коллективную жизнь» [Baehr 2008: 144].

3. *Продолжительность испытания.* Единичного шока для формирования сообщества судьбы недостаточно. Необходима череда событий, сгущающих повседневность, образующих, сказал бы Зиммель, «экслав жизни». Теперь каждое сообщение, связанное с новыми всплесками заболеваний, распространением эпидемии в новые районы города и т. д., приобретает экзистенциальную окраску.

4. *Изоляция.* Под изоляцией Бэр имеет в виду не только формальные ограничения, но и социальный остракизм, которому подверглись жители Гонконга. У 43% гонконгцев есть родственники за границей. Но в период эпидемии большинство из них отказались принять у себя опасных беженцев. Начиная с апреля крупные американские университеты (UCLA, Беркли, Рочестер, Вашингтон, Кливленд и т. д.) отстраняют гонконгских студентов от участия в выездных школах и церемониях выдачи дипломов. Организаторы международных выставок, форумов, а также специальных олимпийских игр в Дублине вычеркивают из списков участников из Гонконга.

5. *Материальные и организационные ресурсы,* которые группы граждан могут использовать для сопротивления угрозе.

6. *Оси конвергенции*. Здесь имеются в виду культурные основания коллективной мобилизации: общность языка и групповая идентичность. Сравнивая эпидемию в Гонконге с эпидемией оспы в Монреале (1885 г.), Бэр отмечает: «Как и Гонконг, Монреаль был коммерческим “хабом” своего региона. Но в отличие от Гонконга эпидемия в Монреале лишь обострила существовавшие ранее противоречия. Город тут же поделился по признаку этничности (англичане и ирландцы vs французы), вероисповедания (протестанты vs католики), языку (англофоны vs франкофоны) и территории (Ист-энд vs Вест-энд)». В Гонконге же, всего шесть лет как ставшем частью Китая, существовала мощная городская идентичность. 69% жителей идентифицировали себя либо как «гонконгских китайцев», либо как «гонконгцев» и лишь 25,7% — как просто «китайцев» [Baehr 2008: 148].

7. Наконец, последнее условие — возникновение особых *социальных ритуалов*, механизмов поддержания солидаризации возникшего сообщества судьбы. Среди них Бэр особенно выделяет один — ношение медицинских масок в публичных местах.

«Сообщество судьбы, — подытоживает Бэр свою концептуализацию, — подобно жемчужной нити; оно состоит из людей, связанных в единое целое семью упомянутыми мною признаками» [Ibid.: 170]. И вновь мы видим метафору «нити жемчуга». Но если в зиммелевской логике жемчужины — это события (которые «внутренним образом» связываются в биографию), то в модели Бэра — это люди, связанные вместе чрезвычайным происшествием, изоляцией, ритуалами и сознанием общей угрозы.

Зарождение гонконгского сообщества судьбы в бэровском описании напоминает сюжет «Чумы» Альбера Камю, но с одним серьезным исключением. В Гонконге добровольная изоляция в собственных квартирах и необходимость держаться подальше от публичных пространств не приводит к атомизации и распаду социальных связей как в зачумленном Оране, где «в обострившемся до пределов одиночестве никто не мог рассчитывать на помощь соседа и вынужден был оставаться наедине со всеми своими заботами» [Камю 2001]. А потому Бэр для прояснения стоящей за его анализом интуиции обращается к другому произведению — «Дневнику чумного года» Д. Дефо.

Так же, как и в произведении Дефо, центральной метафорой гонконгской эпидемии — с первых до последних ее дней — становится метафора войны. Врачи — солдаты на передовой, болезнь — безжалостный и бесчеловечный враг, заболевшие — его безвинные жертвы, жители города — добровольцы, которые должны объединиться ради помощи бойцам. Командование, как водится, бездарно и некомпетентно. Оно лишь стремится снять с себя ответственность

и трусливо замалчивает подлинные масштабы бедствия. Граждане, объединенные общей угрозой, создают добровольческие организации по принципу «Все для фронта — все для победы». Они собирают деньги на закупку медицинского оборудования, добиваются публикации «неудобных данных», создают сайт, на котором своевременно обновляют карту распространения заболевания. Эта карта сыграла особую роль в формировании новой идентичности. Благодаря ей жители Гонконга начали воспринимать весь город как зону потенциального заражения (хотя большинство случаев SARS были зарегистрированы на Коулуне), а значит, и всех горожан — как членов единого сообщества.

40      Метафора войны не была навязана сверху. Она стала частью повседневного языка описания и осмысления происходящего. В той же метафорике объяснялось и парадоксальное отношение к выздоровевшим как к освобожденным пленным. Им пришлось пройти через все круги ада: друзья не хотели продолжать общение с ними после выздоровления, их семьи оказывались во внутренней изоляции. Медбрат, заразившийся пневмонией за время одной из многочасовых смен, описывает это странное ощущение так: «Нас ежедневно называли героями и восхваляли на страницах газет, умершие считались павшими в бою, но стоило мне выздороветь, как я почувствовал себя прокаженным».

Бэр уделяет особое внимание двум аспектам солидаризации: языку описания и повседневным ритуалам. Ношение медицинской маски в публичных местах стало знаком гражданского сопротивления. Когда один из китайских чиновников, выступая публично, отказался надеть маску — мотивируя это тем, что вирус не передается воздушно-капельным путем, — поднялась волна общественного негодования. Бэр описывает эти процессы в категориях «высвобождения эмоциональной энергии», «повседневных ритуалов», «эффервесанса» и «трансформации решеток классификации». По мере погружения в эмпирический материал и ответа на вопрос, «как формируются и поддерживают свое существование сообщества судьбы», последовательный веберianец Бэр вдруг становится непоследовательным дюркгеймианцем. Идея «сообщества» полностью подчиняет себе логику исследования, «судьба» же сводится к чрезвычайному положению. Одна за одной следуют ссылки на Эмиля Дюркгейма, Рэндала Коллинза, Мэри Дуглас и Ирвинга Гофмана. Кажется, что Вебер для Бэра — автор понятия, но не теоретический ресурс собственной концептуализации.

Что же тогда в исследовании Бэра собственно веберовского? Как минимум один из семи предложенных автором концептов первой орбиты — *оси конвергенции*.

## Оси конвергенции: Варшавское гетто и партизанский отряд Бельского

Бэр называет предложенную им концептуализацию сообщества судьбы «идеальным типом по Веберу». Это означает, что в эмпирической действительности в чистом виде такие объекты не встречаются. Но мы можем, используя данную концептуальную модель, выделять по заданным критериям сообщества, анализируя, какие элементы концептуальной схемы играют большую или меньшую роль в их возникновении и поддержании. Так, Бэр приводит еще два примера сообществ судьбы: партизанский отряд братьев Бельских и Варшавское гетто.

Отряд Бельских — более «чистый» пример. После оккупации Беларуси и массовых казней еврейского населения семнадцать выживших спрячутся в лесу. К ним начинают присоединяться те, кто бежал из гетто или чудом уцелел после расстрела. В итоге партизанский отряд превращается в изолированную деревню под названием «Лесной Иерусалим». В этой деревне на 1200 человек есть «...жилые кварталы из землянок, мастерские по ремонту одежды, сапожники и столяры, множество коров и лошадей, школа на шестьдесят детей, главная улица и центральная площадь, музыкальный и драматический театры, а также сыромятня (она же — синагога)» [Duffy 2003: xi]. В этом сообществе мы находим все перечисленные Бэром концептуальные признаки: распознавание общей угрозы, моральную плотность, продолжительность испытания, изоляцию, материальные и организационные ресурсы, оси конвергенции и социальные ритуалы. (Добавим, что отряд Бельских — яркий пример «сообщества судьбы» не только по Бэру, но и по Зиммелю.)

Варшавское гетто обладает всеми признаками сообщества судьбы кроме одного — осей конвергенции. Имеющегося «исходного материала» солидарности не хватает чтобы преодолеть внутреннюю разобщенность. Социальное расслоение, враждующие между собой политические группы, взаимная ненависть еврейской полиции и рядовых узников, тотальное недоверие и подозрение — вот что отличает Варшавское гетто от отряда Бельского. Общей участи недостаточно для появления нового типа солидарности и коллективного действия. Бэр задается вопросом: «Как природа осей конвергенции влияет на сообщество судьбы? Обладает ли этничность иным весом, нежели язык и вероисповедание?» [Ваehr 2008: 178]. И вот это уже веберовская постановка проблемы.

### Макс Вебер: нация как сообщество судьбы

Во втором томе «Хозяйства и общества» Вебер пишет: «Употребляя понятие “нация”, мы всегда и неизбежно приходим к ее связи с по-

литической властью, из чего явно следует, что слово “национальный” (если оно вообще относится к чему-то целостному) обозначает некий специфический пафос, который связывает группу составляющих общность — в силу общих языка, вероисповедания, обычаев или судьбы (курсив добавлен. — В.В.) — индивидов с идеей уже существующей или только желаемой собственной организации власти» [Вебер 2017: 81].

Итак, есть исходный материал национальной солидарности: язык, вероисповедание, судьба или обычаи. Ничего из этого самого по себе недостаточно. Нужна политическая власть, которая может по этим «осям конвергенции» спаять общность в нацию, придать ей необходимый «специфический пафос». (Вебер здесь куда ближе к Бенедикту Андерсону с его «Воображаемыми сообществами» [Андерсон 2016], чем хотели бы признать критики теорий конструктивизма в этносоциологии). Заметим, судьба — это «хард», а не «софт». Вебер жестко различает «политическую судьбу» и «политическую власть». Сознание общей судьбы — лишь одна из возможных предпосылок национального строительства: «Ситуация, при которой родовое самосознание обусловлено в первую очередь не происхождением, а общностью политической судьбы, могла быть согласно сказанному распространенным источником веры в этническую общность. Но не единственным источником» [Вебер 2017: 77]. Власть же — это именно «софт», механизм преобразования общности судьбы, языка или вероисповедания в нацию.

Обращаясь к истории расового противостояния в США, Вебер пишет: «Еще одним, и гораздо более проблематичным, чем описанные выше, источником действия общности является расовая принадлежность, т. е. обладание сходными унаследованными и передаваемыми по наследству чертами, обусловленными единством происхождения. Разумеется, *расовая принадлежность* порождает общность только в том случае, если субъективно воспринимается как общая, что, в свою очередь, происходит только тогда, когда тесное соседство или связи между людьми разных рас приводят к совместному (как правило, политическому) действию, или, наоборот, если общие судьбы людей какой-то расы обусловлены *антагонизмом* по отношению к другой, состоящей из тех, кто *так сильно* на них не похож» [Вебер 2017: 68]. То есть расовая принадлежность сама по себе не является даже исходным материалом солидарности — она может действовать только в сочетании с субъективно воспринимаемой «общностью судьбы».

В чем радикальное отличие веберовской модели мышления от концептуализации Бэра? Для Вебера судьба, язык, вероисповедание и повседневные практики — это независимые переменные, исходный «строительный материал» нации. Бэр же убирает из этого

списка судьбу и выносит ее за скобки — как чрезвычайное происшествие, внешнее по отношению к группе давление обстоятельств, под прессом которых группа и становится сообществом. Остальные веберовские переменные остаются в схеме на правах «осей конвергенции».

Парадоксальным образом Вебер — автор концепта «судьбической общности» в социологии — не сильно озабочен прояснением идеи судьбы. Для него судьба — это всегда коллективная судьба и лишь один возможный ингредиент в странном блюде под названием «нация». Позволим себе еще одну большую цитату из классика: «*“Нация” — это понятие, которое если вообще можно определить однозначно, то, во всяком случае, не путем указания общих эмпирических качеств тех, кто к ней причисляется. Для людей, которые в этом понятии время от времени нуждаются, оно прежде всего, несомненно, означает, что определенной группе индивидов должно быть присуще специфическое чувство солидарности, противопоставляющее их другим группам, а это значит, что понятие принадлежит к ценностной сфере. Однако относительно того, как ограничивать соответствующие группы и каким должно быть действие общности, следующее из чувства солидарности, согласия нет. Прежде всего, “нация” в обычном словоупотреблении не совпадает с населением государства, т. е. с принадлежностью к политической общности ... Далее, она не тождественна языковой общности, ибо этого не всегда достаточно (как в отношениях сербов с хорватами, а также американцев, ирландцев и англичан), да и, кажется, необязательно требуется (в официальных актах выражение “швейцарская нация” используется наряду со “швейцарским народом”), а некоторые языковые общности и не ощущают себя отдельной “нацией” (так, по крайней мере, до последнего времени — белорусы) ... Однако говорящие на одном языке могут отвергать язык как признак “национальной” принадлежности и выдвигать на передний план другие значимые “ценности массовой культуры”: конфессию (сербы и хорваты), особенности социальной структуры и нравов (немецкоязычные швейцарцы и эльзасцы в сравнении с имперскими немцами, ирландцы в сравнении с англичанами), а следовательно, элементы “этничности”, но прежде всего общность политической судьбы, связавшей их с другими нациями (эльзасцев — с французами со времен революционных войн — их общей героической эпохи, балтийских немцев — с русскими, на чью политическую судьбу они влияли)» [Вебер 2017: 292-293].*

По тексту Вебера выясняется, что политическая судьба для него — чуть ли не синоним общей истории. Более того, коллективная память о «судьбических событиях» может претендовать

на привилегированный статус в наборе ингредиентов национального самосознания: «Общие политические судьбы, т. е. в первую очередь политические сражения не на жизнь, а на смерть (курсив наш. — В.В.), порождают общность памяти, которая порой спаивает сильнее, чем узы общей культуры, языка или происхождения» [Там же: 273].

Теперь мы можем с уверенностью утверждать, что перед нами не две, а три концептуализации сообщества судьбы. Есть глубоко индивидуалистская модель Г. Зиммеля, стоящая особняком в пантеоне классических теорий. В ней судьбическая общность — это общность экзистенциальных выборов, сплетение биографических траекторий отдельных индивидов. Есть модель М. Вебера, где «общность политической судьбы» — атрибут формирования нации наряду с языком, вероисповеданием и обычаями. И есть модель П. Бэра. Бэр отталкивается (именно отталкивается) от веберовской интуиции, предлагая принципиально иной способ мышления о судьбической общности. Главное же отличие этого способа мышления от веберовского состоит в следующем: у классика «судьба» — всегда *в прошлом, в памяти, в истории*. У Бэра «судьба» является *здесь и сейчас, в настоящем, в череде испытаний*, требующих оперативной коллективной мобилизации.

44

Вернемся к гонконгскому кейсу и посмотрим на него теперь в оптике Вебера. Когда героический период борьбы с эпидемией завершился и жизнь города вернулась в привычное русло, пришло время воздать почести павшим. Но в списке представленных к главной государственной награде Гонконга («Grand Bauhinia Medal») в 2003 г. не было ни одного врача или сотрудника медицинской службы. Коллективное возмущение выразил профессор Баптистского Университета Гонконга Мишель Деголье: «Учитывая сколько людей говорило о героизме медперсонала во время эпидемии, не дать высочайшую награду тем, кто пожертвовал собой, докторам и медсестрам, погибшим, спасая жизни, это оскорбление их памяти» [Ваег 2008: 157]. К нему присоединились ведущие публичные интеллектуалы города и множество рядовых граждан. Вскоре выяснилось, что правительство Гонконга не нашло средств для того, чтобы увековечить память погибших на кладбище Галлан-Гарден. Это вызвало новую волну возмущения. На требования жителей правительство ответило введением новой бюрократической системы компенсаций погибшим: ...были ли они частными врачами или государственными? ...погибли при исполнении рутинных обязанностей или вызвались добровольцами? ...заразились от члена семьи или от пациента? ...знали ли о последствиях SARS? В итоге уже в июле 2003 года Гонконг вышел на самую большую антиправительственную демонстрацию в новой истории города.

Бэр последовательно доказывает: гонконгские протесты (продолжающиеся до сих пор) — следствие мобилизации и солидарности в период эпидемии. Это тот самый коллективный экзистенциальный опыт «сражения не на жизнь, а на смерть», о котором писал Вебер. Став историей, частью общей политической судьбы, он радикальным образом изменил самосознание гонконгцев и задал вектор противостояния между горожанами и «китайскими назначенцами». Противостояния, которое до 2003 года пребывало в латентной фазе. Отсюда (в веберовской логике) — один шаг до рождения самостоятельной «гонконгской нации». Но это абсолютно не то сообщество судьбы, которое сформировалось в городе за несколько месяцев борьбы с актуальной угрозой.

### И еще раз о компрометации

Итак, у нас две основные оси различия: «индивидуальное/коллективное» и «прошлое/настоящее». Модель Зиммеля строится на интуиции «индивидуального прошлого». Совокупность предшествующих жизненных выборов и присвоенных исторических событий делает вас частью некоторой судьбической общности. Модель Бэра — на интуиции «коллективного настоящего». Судьба — это актуальная внешняя угроза, противостояние которой делает общность общностью. Модель Вебера — на интуиции «коллективного прошлого». Судьба — общая историческая память, актуализируемая политической властью для строительства нации.

45

Киевские события 2013–2014 года могут проиллюстрировать работу всех трех концептуализаций на одном примере. Образование первого палаточного лагеря на Майдане Независимости было актом присвоения истории. Сформировалась зиммелевская судьбическая общность не как ответ на непосредственную угрозу существованию, а как результат экзистенциального выбора. Однако уже через неделю Майдан, по свидетельству моего коллеги Сергея Градиловского [2014], стал городом в городе. Возникли альтернативные социальные институты поддержания внутреннего порядка и распределения ресурсов. Полицейское оцепление и нападения «титишек» усилили ощущение блокады и изоляции, на выходах из палаточного лагеря появились объявления: «Администрация Майдана не может гарантировать вашу безопасность за его пределами». Так сформировалось совсем иное — бэровское — сообщество судьбы. Наконец, последовавшая череда политических событий, сделавшая Евромайдан символом новой национальной идентичности, вполне соответствует веберовской концептуализации.

Даже на этом примере мы видим: Бэр куда ближе к Зиммелю, чем к Веберу. Их модели «сообществ судьбы» описывают эмпирические

объекты одного масштаба. И Зиммель, и Бэр — про общность людей на площади, Вебер — про его роль в формировании нации как нового политического сообщества.

Отсюда героическая попытка Питера Бэра отделить веберовскую идею сообщества судьбы от веберовской же концептуализации нации. Он показывает, как связана эта теоретическая модель с индивидуальным жизненным выбором, осмыслением смерти и «общими шансами на выживание». Он находит у Вебера принципиально иные контексты употребления термина: например, применительно к ветеранам боевых действий. Но при этом Бэр не столько работает с веберовской концептуализацией, сколько пытается приблизить ее к своей собственной, создать ощущение преемственности между ними.

Однако концепты имеют свою логику.

46 Приведем цитату: «Нация есть не что иное, как общность судьбы. Но эта общность судьбы действует в двух направлениях: с одной стороны, путем естественной наследственности передаются качества, присвоенные нацией на почве общности судьбы, с другой — передаются культурные ценности, создаваемые нацией на почве той же общности судьбы. Стало быть, если мы считаем нацию и естественной и культурной общностью, то мы имеем в виду не различные определяющие характер людей причины, а различные средства, путем которых единообразно действующие причины — условия, в которых предки ведут борьбу за свое существование — влияют на характер потомков. С одной стороны, наследственная передача определенных качеств, с другой стороны, передача определенных культурных ценностей, — вот те два способа, посредством которых судьбы предков определяют характер потомков». Цитата выглядит как публицистическое переложение идеи Вебера. Но в действительности это отрывок из труда Отто Бауэра [2015] «Национальный вопрос и социал-демократия», опубликованного за несколько лет до «Хозяйства и общества».

Ставка Бауэра: показать, что общая судьба — не переменная, а константа в формуле нации. Язык, вероисповедание, обычаи, территория и иные параметры — ничто без судьбической общности: «Ибо общность судьбы означает совместное переживание одной и той же судьбы на почве постоянных сношений и непрерывного взаимодействия. Англичане и немцы пережили одну и ту же капиталистическую эволюцию, но пережили они ее в различное время, в различных местах и лишь в слабой взаимной связи. Одинаковые движущие силы создали большее, чем раньше, сходство между ними, но они никогда не смогли бы их превратить в единый народ. Не однородность судьбы, а коллективно пережитая, сообща выстраданная судьба, общность судьбы создает

нацию. По Канту, общность означает “всеобщее взаимодействие между собой”. Только пережитая в сплошном взаимодействии и в постоянной связи между собой, только так пережитая судьба создает нацию. Итак, то, что нация есть продукт не однородности, а общности судьбы, то, что она возникает и живет только на почве постоянного взаимодействия товарищей по судьбе, отличает ее от всяких других общностей характера» [Бауэр 2015]. Собственно, за этот тезис — о привилегированном положении общей судьбы в ряду иных компонентов национальной общности — Бауэра позднее атакует И. Сталин.

Бэр не может не видеть теоретической переклички между Бауэром, Вебером, Сталиным и Гитлером. Кажется, что как только слово «нация» оказывается в опасной близости со словосочетанием «судьбическая общность» концепт обречен на осквернение и компрометацию. Чтобы его реабилитировать, нужно разорвать саму эту связь.

Здесь идейный наследник Зиммеля мог бы предпринять иной теоретический маневр и усилить различие между веберовской и зиммелевской концептуализациями. Пусть веберовская модель обречена. Однако радикальный индивидуализм Зиммеля обеспечивает «судьбической общности» что-то вроде теоретического иммунитета. Нет никаких «коллективных судеб народов» — только общность жизненных выборов, экзистенциальные основания солидарности, биографическая детерминация событийных связей. Но...

47

Посмотрим на концептуализацию судьбы у Ханса Фрайера: «Воздействия мира переводятся в судьбы живого существа. Событийный ряд, который мы называем судьбой, есть, как и развитие, гештальт во времени, который имеет свой смысл, поддающийся истолкованию, хотя часто и глубоко сокрытый» [Freyer 1925: 5, цит. по Филиппов 2009: 112]. А.Ф. Филиппов [Там же] конкретизирует этот тезис: «Развитие (ряд событий сущностного развертывания жизни) сплетено с судьбой (рядом ответов жизни на вызовы мира)». Это не веберовская — это зиммелевская концептуализация. Пусть и в сильно переработанном виде. А на выходе из нее — теория государства как высшей формы самореференции жизни: «Человек самозабвенно *создает культуру как пространство своей судьбы*. В этой триединой формуле, говорит Фрайер, можно акцентировать “пространство судьбы”. Тогда мы получим “веру”. Если подчеркнуть то, что оно “творится”, придем к “стилю”. Если выделим то, что оно “свое собственное”, то будем говорить уже о “государстве”» [Филиппов 2009: 113]. Одним единственным — изящным и пугающим — теоретическим ходом Фрайер превращает зиммелевскую экзистенциальную социологию в идейное основание этатистской идеологии.

Ни одна из исследовательских концептуализаций не обладает политической неприкосновенностью. Ни одна социологическая идея не защищена от последующей компрометации. Но тем важнее отделить действие самого концепта от действий теоретика. Если история науки — это кровопролитная схватка концептов, то теоретическая работа — это противоборство исследователя и его теоретического материала.

## Заключение

В основе предложенного выше исследования лежит представление об идеях как о шахматных фигурах, сила и ценность которых целиком зависят от их положения на доске. Они действуют: перемещаются, ограничивают возможности других фигур, нейтрализуют, защищают или выводят их из игры. Ими движут «великие теоретики», которые, несмотря на свое величие, неспособны произвольным образом менять их *modus operandi*. Концепты гибнут и возрождаются. И то, и другое — весьма дорогостоящие операции.

Отсюда можно двинуться в нескольких направлениях.

48 1. В направлении полноценного исторического исследования. Как происходила компрометация «сообщества судьбы»? Как трансформировалось его содержание? Какую роль в этом сыграли сами социальные теоретики, услужливо перековавшие свои теоретические инструменты в оружие пропаганды?

2. В направлении фундаментальной социальной теории. Мы уже видели, как при столкновении зиммелевской («индивидуальное прошлое») и бэровской («коллективное настоящее») концептуализаций открываются новые исследовательские возможности. Идея судьбической общности позволяет иначе увидеть основную проблематику и теории социальных событий, и теории солидарности.

3. В направлении эмпирического исследования. Логика Зиммеля — источник прикладных концептуализаций для изучения профессиональных и локальных общностей.

4. Наконец, в направлении объектно-ориентированной эпистемологии. Впрочем, это уже предмет другой статьи.

## Библиография / References

Андерсон Б. (2016) *Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма*, М.: Кучково поле.

— Anderson B. (2016) *Imagined communities*, M: Kuchkovo pole. — in Russ.

Арт В. (2006) Честь как идеал воспитания. *Философия вождизма*. Сб. статей под ред.

- В.Б. Авдеева, М.: Белые альвы: 337-353.  
 — Arp W. (2006) Honor as an ideal of education. *Philosophy of leadership*, М.: Belye alvy: 337-353. — in Russ.
- Бауэр О. (2015) *Национальный вопрос и социал-демократии*, М.: Ленанд.  
 — Bauer O. (2015) *The question of nationalities and social democracy*, М.: Lenand. — in Russ.
- Бенвенист Э. (1995) *Словарь индоевропейских социальных терминов*, М.: Универс.  
 — Benveniste E. (1995) *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, М.: Univers. — in Russ.
- Вахштайн В.С. (2006) «Неудобная» классика социологии XX века: творческое наследие Ирвинга Гофмана. Препринт WP6/2006/05. М.: ГУ-ВШЭ.  
 — Vakhshayn V. (2006) «Embarrassing» classicality in XX century sociology: *Erving Goffman's legacy*. Working Paper WP6/2006/05. М.: NRU HSE. — in Russ.
- Вахштайн В.С. (2017) Революция и реакция: об истоках объектно-ориентированной социологии. *Логос*, 27, 1 (116): 41-84.  
 — Vakhshayn V. (2017) Revolution and reaction: on the origins of object-oriented sociology, *Logos*, 27, 1 (116): 41-84.
- Вебер М. (2017) *Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии*. Т. 3, М.: ИД ВШЭ.  
 — Weber M. (2017) *Economy and society*. Vol. 3, М.: HSE Publishing house.
- Градировский С. (2014) *Майдан как мерцающий город*. Доклад на конференции «Глазычевские чтения». МВИШСЭН.  
 — Gradirovsky S. (2014) *Maidan as a shimmering city*. Report at the Glazychev Readings conference. MSSEN. — in Russ.
- Григорьев С.И., Коростелева О.Т. (ред.) (2007) *Социологический неовитализм: новые возможности XXI века*, Барнаул.  
 — Grigoryev S.I., Korosteleva O.T. (eds) (2007) *Sociological Neovitalism: New Opportunities of the 21st Century*, Barnaul, 2007. — in Russ.
- Зиммель Г. (1996) *Избранное*. Том 2. Созерцание жизни, М.: Юрист.  
 — Simmel G. (1996) *Selected Works*. Vol. 2. Contemplation of life, М.: Lawyer. — in Russ.
- Камю А. (2001) *Чума*, СПб.: Кристалл.  
 — Camus A. (2001) *Plague*, St. Petersburg: Crystal. — in Russ.
- Клар А. (2019) *К национальному вопросу в Австрии*. (<https://lenincrew.com/austria/>)  
 — Clar A. (2019) *On the national question in Austria*. (<https://lenincrew.com/austria/>). — in Russ.
- Кундера М. (2000) *Бессмертие*, СПб.: Азбука.  
 — Kundera M. (2000) *Immortality*, St. Petersburg: ABC. — in Russ.
- Лукач Д. (1987) *Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества*, М.: Наука.  
 — Lukacs G. (1987) *Young Hegel and the problems of capitalist society*, М.: Nauka. — in Russ.

- Маркес Г.Г. (1989) *Полковнику никто не пишет*, М.: Художественная литература.  
— Marquez G.G. (1989) *No one writes to the colonel*, М.: Fiction. — in Russ.
- Мелис Г. (2006) Вождь и народное сообщество. *Философия вождизма*. Сб. статей под ред. В.Б. Авдеева, М.: Белые альвы.  
— Melis G. (2006) *Leader and Community. Philosophy of leadership*, М.: Belye alvy. — in Russ.
- Набоков В.В. (2014) *Защита Лужина: роман*, СПб.: Азбука.  
— Nabokov V.V. (2014) *Luzhin Defense: A Novel*, St. Petersburg: ABC. — in Russ.
- Сартр Ж.-П. (1992) *Детство хозяина. Герострат*, М.: Республика.  
— Sartre J.-P. (1992) *The childhood of a Leader. Herostratus*, М.: Republic. — in Russ.
- Сталин И.В. (1946) Марксизм и национальный вопрос. *Сочинения*. Т. 2, М.: ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы: 290-367.  
— Stalin I.V. (1946) *Marxism and the national question. Selected Works, Vol. 2*, М.: OGIZ; State Publishing House of Political Literature: 290-367. — in Russ.
- Теннис Ф. (2002) *Общность и общество. Теоретическая социология: Антология*. под ред. С.П. Баньковской. Т. 1, М.: Книжный дом «Университет».  
— Tönnies F. (2002) *Community and Society. Theoretical Sociology: Anthology*. S.P. Bankovskaya (ed.). Т. 1, М.: Book house «University». — in Russ.
- Филиппов А.Ф. (2002) *Между социологией и социализмом: введение в концепцию Фердинанда Тенниса*. Теннис Ф. *Общность и Общество*, СПб.: Владимир Даль.  
— Filippov A.F. (2002) *Between Sociology and Socialism: An Introduction to the Concept of Ferdinand Tönnies*. Tönnies F. *Community and Society*, St. Petersburg: Vladimir Dal. — in Russ.
- Филиппов А.Ф. (2005) *Конструирование прошлого в процессе коммуникации: теоретическая логика социологического подхода. Феномен прошлого*. под ред. И.М. Савельевой, М.: ГУ-ВШЭ.  
— Filippov A.F. (2005) *The construction of the past in the process of communication: theoretical logic of the sociological approach. Phenomenon of the past*. I.M. Savelyeva (ed.), М.: SU-HSE. — in Russ.
- Филиппов А.Ф. (2008) Ханс Фрайер: социология радикального консерватизма. Фрайер Х. *Революция справ*, М.: Праксис.  
— Filippov A.F. (2008) *Hans Fryer: The Sociology of Radical Conservatism*. Fryer X. *Revolution on the Right*, М.: Praxis. — in Russ.
- Хайдеггер М. (2003) *Бытие и время*. пер. с нем. В.В. Бибикина, Харьков: Фолио.  
— Heidegger M. (2003) *Being and Time*. transl. with him. V.V. Bibikhina, Kharkov: Folio. — in Russ.
- Шпеер А. (2005) *Третий рейх изнутри. Воспоминания рейхсминистра военной промышленности: 1930-1945*, М.: Центрполиграф.  
— Speer A. (2005) *Inside the Third Reich, Memoirs of the Reich Minister of War Industry: 1930-1945*, М.: Tsentrpoligraf. — in Russ.

- Arendt H. (1996) *Love and Saint Augustine*, Chicago: University of Chicago Press.
- Baehr P. (2008) *Caesarism, Charisma and Fate: Historical Sources and Modern Resonances in the Work of Max Weber*, New Jersey: Transaction Publishers.
- Baehr P. (2007) Community of fate. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Singapore: Blackwell Publishing Ltd.
- Baehr P. (2005) Social extremity, communities of fate, and the sociology of SARS. *European Journal of Sociology*, 46 (2).
- Bliss M. (2003) *Plague: How Smallpox Devastated Montreal*, Toronto: Harper Perennial.
- Delanty G. (2003) *Community. Key ideas*, London: Routledge.
- Duffy P. (2003) *The Bielski Brothers*, New York: Harper Collins.
- Georg Simmel, 1858-1918 (1958). K.H. Wolff (ed.), Columbus.
- Goffman E. (1961) *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, NY.: Doubleday.
- Gregor N. (2000) A Schicksalsgemeinschaft? Allied bombing, civilian morale, and social dissolution in Nuremberg, 1942-1945. *Historical Journal*, (43).
- Hitler A. (1932) *Appell an die Nation*, 15 Juli 1932. ([https://archive.org/stream/AdolfHitlerAppellAnDieNationRedeDeutsch1932/AdolfHitlerAppellAnDieNationBeforeElectionSpeech\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/AdolfHitlerAppellAnDieNationRedeDeutsch1932/AdolfHitlerAppellAnDieNationBeforeElectionSpeech_djvu.txt))
- Hitler A. (1932) *Rede auf NSDAP-Versammlung in Nürnberg*, 30 Juli 1932. ([http://www.kurt-bauer-geschichte.at/PDF\\_Lehrveranstaltung%202008\\_2009/10\\_Hitler-Wahlreden\\_1932.pdf](http://www.kurt-bauer-geschichte.at/PDF_Lehrveranstaltung%202008_2009/10_Hitler-Wahlreden_1932.pdf))
- Kundnani H. (2018) Lost in Translation: Communities of Fate. *Berlin Policy Journal*, October. (<https://berlinpolicyjournal.com/lost-in-translation-communities-of-fate>)
- Liebersohn H. (1988) *Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923*, Cambridge: MIT Press.
- Merton R.K. (1967) *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press.
- Okamoto D. (2003) Toward a theory of panethnicity: explaining Asian American collective action. *American sociological review*, 68 (6).
- Rhodes B. (2018) *The World As It Is: A Memoir of the Obama White House*, New York: Random House.
- Simkins P. (1994) The four armies 1914-1918. *The Oxford history of the British army*, Oxford: Oxford university press.
- Zhang D. (2018) The Concept of 'Community of Common Destiny' in China's Diplomacy: Meaning, Motives and Implications. *Asia & the Pacific Policy Studies*, 5 (2).

**Рекомендация для цитирования:**

Вахштайн В.С. (2019) «Сообщество судьбы»: к военной истории идей. *Социология власти*, 31 (4): 12-52.

**For citations:**

Vakhshtayn V.S. (2019) "Community of Fate": Towards a Military History of Ideas. *Sociology of Power*, 31 (4): 12-52.

Поступила в редакцию: 02.12.2019; принята в печать: 07.12.2019

Received: 02.12.2019; Accepted for publication: 07.12.2019