

СОЦИОЛОГИЯ: ПРИЗВАНИЕ И ПРОФЕССИЯ



ИНТЕРВЬЮ С ПРОФЕССОРОМ ХАНСОМ ЙОАСОМ

— *Кем вы себя считаете по профессии? Считаете ли вы себя прежде всего социологом?*

— Да, конечно. Но я всегда интересовался еще и другими дисциплинами, особенно историей, философией и в некоторой степени теологией. Мне представляется, что в моей версии социология в большей степени рассматривается и определяется не через отличие от других дисциплин, а как социология, которая пытается включить в себя как можно больше исторического и философского знания.

— *Вы подчеркиваете, что у наших интеллектуальных устремлений есть не только рациональные основания. Не могли бы вы тогда описать, как стали социологом?*

— Почти все время, что я учился в немецкой гимназии, я думал, что буду изучать математику и физику, и я прекрасно успевал в этих областях. Я изменил свое решение только за год до окончания школы. И это, конечно, было связано с моим огромным интересом к политике в то время, да и сейчас. Мысль о социальной науке как о чем-то таком же научном, как и естественные науки, но касающемся в то же время политических и социальных вопросов, показалась мне очень привлекательной. Это частично можно объяснить биографическими причинами, а именно теми условиями, в которых я вырос. К тому же я окончил гимназию в 1968 г., когда практически каждый, не только в западной Европе и Северной Америке, но даже, например, в Праге, в Чехословакии, думал, что мы живем во времена исторического водораздела. Но это вовсе не означает, что я решил в то время изучать исключительно социологию — в немецкой системе образования того времени было при-

нято изучать несколько дисциплин одновременно. В первые годы учебы я предполагал, что моей основной дисциплиной будет история. А причина моего перехода к изучению социологии как основной дисциплины практически случайна. Вскоре после того, как я студентом переехал из Мюнхена в Берлин, один из профессоров предложил мне стать его ассистентом.

— *То есть это было не только рациональное решение!*

— То, что я говорю о переживаниях нерационального характера как основе наших глубинных ценностных взглядов, несомненно, относится именно к нашим глубинным ценностным взглядам. Таким образом, я не говорю, что все наши решения носят тот же характер, что и переживания, являющиеся основой ценностных представлений. Здесь нет противоречия. Было ли это рациональным решением? Конечно, в том смысле, что это была внезапно открывшаяся перспектива новой ступени в научной карьере. Поскольку я вышел из бедной среды, у меня не хватило бы мужества выбрать, например, философию как основную дисциплину. И я на самом деле думаю, хотя это, конечно, зависит от национальных условий, но зачастую только люди из определенной среды, хорошо обеспеченные...

— *Особенно в Америке...*

— Да, в Америке. Они могут выбрать именно то, что хотят. А я, чем бы мне ни хотелось в то время заниматься, я должен был быть уверен, что смогу зарабатывать на жизнь, опираясь на довольно специфическое сочетание знаний по истории, социальным наукам и немецкой литературе. Я, конечно, подумывал о том, чтобы стать учителем в немецкой гимназии, где эти предметы были обычными, но это не было моим желанием. И вот в этой ситуации, по-моему, в 1971 г. профессор Дрейцель спросил, не хочу ли я стать его ассистентом. Я был в восторге от этой перспективы. И именно это в конечном итоге сделало меня социологом. Хотя, как я уже отмечал, я всегда продолжал интересоваться, например, историей и философией.

— *Кого бы вы назвали вашими главными учителями — тех, с кем вы были лично знакомы, и тех, чьи книги вы читали?*

— Мне часто задавали этот вопрос. Я не хочу задеть чьих-либо чувств, но в определенном смысле у меня нет академических учителей в Германии. Я имею в виду тех, у кого я учился, чье преподавание или публикации оказали действительно сильное влияние на мое становление. Безусловно, у меня были преподаватели, как например, только что упомянутый Петер Дрейцель — это был прекрасный человек. Но я не могу сказать, что его труды или труды тех, у кого я учился, глубоко повлияли на мое формирование. В Германии, несомненно, таким человеком, чьи

работы оказали на меня большое влияние, когда я был студентом, и продолжают оказывать сейчас, был Юрген Хабермас. Но я никогда у него не учился и никогда не был близок с ним. Существуют энциклопедические статьи, где меня называют учеником Хабермаса. Но это просто неверно. Я не помню, когда впервые разговаривал с Хабермасом, возможно, это было в 1970-е гг. Но между нами не было никакого тесного сотрудничества. Я могу сказать, что я сделал в предисловии к своей книге «Генезис ценностей» во второй половине 1990-х гг.: я представил список из семи североамериканских социологов и философов, я могу назвать имена. Я назвал их своими виртуальными академическими учителями, как это и было. Эти семь человек, я бы сказал, оказали решающее интеллектуальное влияние на меня. И в течение жизни я сблизился со всеми этими людьми. Но они никогда не были рядом со мной, когда я был студентом — тогда они были просто героями и именами на книжных полках.

Эти семь значимых людей были: Ричард Бернштейн — американский философ и большой специалист по американскому прагматизму. На меня главным образом повлияла его книга «Праксис и действие», опубликованная в 1971 г. В ней Бернштейн пытается показать определенную конвергенцию теоретических размышлений о человеческом действии в четырех очень разных интеллектуальных традициях — марксизме, прагматизме, экзистенциализме и аналитической философии. Это меня очень заинтересовало. Я не могу вспомнить точно, когда ее прочитал, где-то в начале 1970-х гг. Это было формирующее воздействие, без сомнения. Затем был Амитай Этциони, его книга «Активное общество», вышедшая в 1968 г. На мой взгляд, это до сих пор, возможно, наиболее креативная альтернатива парсонсовской макросоциологической теории, созданная в то время. Книга, которая практически не была принята, когда вышла, которая практически растворилась в молчании научного мира — очень странный феномен. А я был ее большим поклонником. Она стала привлекать внимание позднее, где-то через 35 лет. Ричард Бернштейн стал очень близким коллегой. Амитай Этциони, думаю, что могу это сказать, стал моим близким другом. Но я всегда должен разграничивать, что произошло тогда и что произошло позднее.

Следующее имя, которое имеет для меня большое значение, — это Дональд Левин из Чикагского университета. Я впервые встретил его в 1980 г. в Париже и наиболее важное влияние с его стороны стал испытывать с 1980-х гг. И вновь я должен провести разграничение между научными трудами и личными отношениями. Что касается его трудов, это величайший американский эксперт по Георгу Зиммелю. Однако вовсе не это было важно для меня. Важным было его решение вернуться к парсонсовской структуре социального действия. Это особенно хорошо

видно в первой части моей книги «Креативность действия». Это он пригласил меня в Чикаго первый раз. Не в прямом смысле — я уже был в Чикаго, проводя исследования для моей докторской диссертации в середине 1970-х гг., когда изучал архивные материалы по Джорджу Герберту Миду. Но он впервые в 1985 г. привлек меня в Чикаго в качестве приглашенного профессора. Он также сыграл большую роль в том, что я получил предложение от Чикагского университета во второй половине 1990-х и стал ежегодно преподавать в Чикаго.

Четвертое имя, имеющее для меня большое значение, это канадский философ Чарльз Тейлор. В его случае было важно повторное открытие немецкой герменевтической традиции в специфическом контексте. В особенности позднее, когда он обновил современное католическое мышление. По этим двум позициям я очень близок к Тейлору.

Пятое... Это не ранжированный порядок. Имена просто всплывают у меня в голове. Эдвард Тирикьян из Дюкского университета, тоже мой близкий друг, чьей работой о Дюркгейме я восхищаюсь.

Также это Филип Селзник, он умер всего несколько дней назад. Великий социолог права из Беркли, а также ученый, продолжавший творчески развивать американскую прагматическую традицию.

Итак, шесть имен: Бернштейн, Левин, Тирикьян, Тейлор, Этциони, Селзник. Значит, осталось еще одно имя из списка. Возможно, наиболее важное.

— *Может быть, это Мид?*

— Нет. Джордж Герберт Мид — это другое. Он умер в 1931 г. Список из семи человек, которых я назвал моими виртуальными академическими учителями, включает не классических авторов из прошлого, а людей, которые были или остаются рядом, за исключением Филипа Селзника. Давайте посмотрим, кто является седьмым. Он очень-очень важен — это Роберт Белла, великий социолог религии из Беркли. Человек, которого я впервые услышал в 1985 г. в Чикагском университете, когда был там в качестве приглашенного профессора. В это время он опубликовал свою книгу «Привычки сердца». Он был очень харизматичным оратором. Я немедленно отправился в книжный магазин, купил его книгу и прочел ее с огромным воодушевлением. Сейчас мы очень тесно сотрудничаем, редактируем книгу, посвященную осевому времени, примерно 500 г. до р. х., когда происходили основные религиозные трансформации.

Таким образом, получается семь виртуальных академических учителей. Как вы видите, они не были моими преподавателями в Германии, но не были и важными интеллектуальными фигурами из прошлого, как Джордж Герберт Мид.

— *Не могли бы вы описать, как вы работаете — вашу рутину, повседневный процесс работы, как он менялся в течение вашей жизни? Возможно, вы что-то посоветуете молодым ученым?*

— Это интересно. Неожиданный вопрос, но интересный. Я расскажу вам о стиле работы, которому следую вот уже нескольких десятилетий. Хотя, знаете, было одно важное изменение в моей жизни: в 1976 г., когда я стал отцом. Неожиданно с появлением ребенка, который вначале довольно часто просыпался по ночам и рано вставал, я тоже начал и продолжаю до сих пор вставать довольно рано утром и никогда не работать ночами. Это моя привычка уже в течение 35 лет.

Предпочитаемый мной стиль организации времени следующий: мы все страдаем от огромного количества коммуникации, например по электронной почте, в особенности сейчас. Каждый день получаешь очень много сообщений, на которые необходимо ответить. На мой взгляд, это одна из наибольших угроз для продолжительной научной или исследовательской работы, поэтому я стараюсь разбить день на две половины. Лично я предпочитаю делать все эти вещи в первой половине. Поэтому с утра я обычно иду к себе в офис, когда я здесь, в Швеции, это довольно рано, около 8 часов утра. Будете ли вы считать, что это рано, зависит от того, с кем вы себя сравниваете. Я знаю, что многие другие ученые приходят позднее. По утрам я в основном отвечаю на электронные письма, занимаюсь редактированием и выполняю некоторые другие небольшие задачи, которые могут отнимать очень много времени, но не требуют глубокого погружения. После обеда я делаю небольшой перерыв и начинаю заниматься тем, что я называю своей настоящей работой, — писать. Наиболее удобные для меня часы для написания текстов — поздние послеполуденные часы или ранние вечерние. Я знаю, что многие коллеги предпочитают делать наоборот. Они пишут две страницы с утра и этого достаточно за день. Тогда они готовы встречаться с людьми, делать телефонные звонки, писать письма и т. д. Я думаю, что это каждый должен сам для себя определить. Но раз вы попросили дать совет молодым людям...

— *У которых, по всей видимости, не так много писем или телефонных звонков и приглашений, как у вас.*

— Да. Основная мысль следующая: не позволяйте себе заниматься каждый день только определенными срочными делами. Не забывайте, что важнейшим занятием является долгосрочная работа. Существует постоянная угроза, что вы будете делать ежедневно только то, что от вас требует этот день. Тогда вы забываете, что у вас есть план по написанию книги, что каждый день должен приносить вам какой-то прогресс в отношении вашего основного проекта.

— Возможно, проще организовывать повседневную деятельность, когда занимаешься текущими делами каждый день. Тяжело концентрироваться на глубоких и длительных задачах.

— Да. Но не следует откладывать, думая про себя: «когда я все эти дела переделаю, у меня появится время для моего большого проекта». Тогда ваш большой проект никогда не продвинется вперед. Я думаю, нужно делать что-то по своему главному проекту ежедневно. Я, конечно, понимаю, что трудно выдерживать это каждый день, потому что существует множество других обязательств. Но все-таки это моя основная рекомендация.

— Спасибо. Не могли бы вы перечислить основные темы, которыми вы занимались в течение вашей карьеры? С какими институтами вы были связаны, сотрудничали в эти периоды?

— Я начну с институтов. Это просто. Студентом я учился в университете Мюнхена. А затем перешел в Свободный университет Берлина, западный Берлин. Свободный университет Берлина — один из наиболее значимых в моей жизни институтов, отчасти потому, что я вернулся туда позднее. Я получил там PhD, а также мою вторую степень, называемую в немецкой системе Habilitation. Затем я был в течение нескольких лет в Институте человеческого развития им. Макса Планка — *Max Planck Institut fuer Bildungsforschung*, это труднопереводимое понятие. Его часто переводят как «для исследования в области образования», но это вводит в заблуждение, т. к. немецкое слово «*Bildung*» подразумевает весьма специфическую концепцию самореализации, это не просто образование. Вот в этих институтах я работал в 1980-е гг. Потом я стал профессором университета Эрлангена, очень традиционный немецкий университет близ Нюрнберга, затем вернулся в Свободный университет в 1990 г. и был там в течение 12 лет профессором, с 1990 по 2002 г. Моим основным местом работы был не факультет социологии, а междисциплинарный институт исследований Северной Америки им. Джона Ф. Кеннеди, некоторое время я был директором этого института. В 2002 г. я получил предложение стать директором Центра Макса Вебера при Эрфуртском университете, еще одном междисциплинарном институте, сочетающем Институт перспективных исследований (Institute for Advanced Study), как тот, в котором мы сейчас находимся в Упсале, с докторскими и постдокторскими программами. Там я работаю и сейчас, хотя, возможно, и сменю его на что-то другое. Также я обязательно должен сказать об огромном значении американских университетов в моей карьере. Это касается не только моих нескольких визитов в качестве приглашенного профессора в 1980-е гг., а также многократных визитов в 1990-е — я тогда был в Дюкском университете в Новой школе социальных исследова-

ний, в Нью-Йорке и дважды в университете Висконсина-Мэдисона. А Беркли и Чикаго предложили мне не просто выступить в качестве приглашенного профессора, а реальные должности. Решение было довольно сложным, т. к. в то время немецкие университеты вызывали у меня чувство разочарования. Было огромное число студентов и небольшое число профессоров, и преподавательская нагрузка была громадная. А эти ведущие американские университеты предложили гораздо лучшие условия. Но моя жена не хотела переезжать в США, поэтому мы пришли к соглашению с Чикагским университетом о том, что я буду там преподавать одну или две четверти в год.

— *Вы там преподаете социальную теорию?*

— Там я опять же связан не с факультетом социологии, а с Междисциплинарным комитетом по социальной мысли. Это означает для меня значительную свободу выбора в том, что преподавать. Нет жестких учебных требований, которые я должен выполнять, поэтому в основном я читаю социальную теорию, но главным образом это современная социальная теория, хотя я даю и более старые, классические произведения, например из прагматистской или из немецкой традиции: Макс Вебер, Эрнст Трельч, Джордж Герберт Мид, Уильям Джеймс, Джон Дьюи — все те материалы, которые собраны в книге «Социальная теория», — на мой взгляд, наиболее полной книге по социальной теории после 1945 г.

— *Вы имеете в виду «Двадцать лекций», книгу, написанную вместе с Кнёблем?*

— Да. Не знаю, известно ли вам, что сейчас ее переводят на русский язык. Она еще не вышла в России, но уже выпущена на английском языке в издательстве Cambridge University Press. Она была также немного исправлена. Знаете, я только около часа назад послал электронное письмо, касающееся готовящегося немецкого издания, которое также было немного исправлено, — новое немецкое издание будет совпадать с английской версией.

— *А что касается русского перевода этой книги? В основном российские социологи знают вас по книге «Креативность действия».*

— Его готовит то же самое издательство — «Алетейя» в Санкт-Петербурге. Лично я думаю, что это будет коммерчески более важно, т. к. эта книга предназначена также для студентов. Она может действительно повлиять на то, как студенты воспринимают богатство пейзажа социальной теории. Сейчас я не могу вам сказать, когда она выйдет или когда будет окончен перевод. Но могу выяснить это, если хотите.

— *А что касается основных тем, которые вы разрабатывали? Не могли бы вы обозначить ваши основные научные темы?*

— Если вернуться обратно к 1970-м, думаю, что решающим событием, которое повлияло на все случившееся со мной со студенческих дней, было знакомство с американским прагматизмом. В этом нет никаких сомнений. Еще студентом в 1970 г. я прочитал книгу Джорджа Герберта Мида «Разум, самость и общество». Я иногда сравниваю это с влюбленностью, не можешь объяснить почему, это лишь становится очевидным, когда происходит. Это случилось со мной: у меня было чувство, что эта книга была не просто хорошей книгой, а содержала огромное количество блистательных идей — идей, которые мне хотелось лучше понять и развить. Я бы хотел выделить две основные темы, которые возникли в результате этого. В то время я уделял больше внимания одной из них, но позднее начал осознавать, что вторая также всегда присутствовала. Думаю, нужно уточнить. Первая тема, чрезвычайно поразившая меня, — подчеркивание интерсубъективности. Мы как индивиды не какие-то закрытые друг от друга существа: каждый индивид имеет свои интересы, взгляды на жизнь и т. п. Социальность, согласно данной гипотезе, есть не что иное, как совокупность этих индивидов и их действий. Напротив, наше отношение к другим конституирует то, кем мы являемся — в генетическом смысле в качестве новорожденного ребенка у нас нет индивидуальной автономности, но мы видим себя глазами нашей матери. Мы в прямом смысле физически родились, будучи частью тела нашей матери, и психологически это длится до определенного момента после рождения. Мы часть материнской вселенной, в качестве новорожденного ребенка. Затем медленно мы превращаемся в себя. Эта идея интерсубъективности показалась мне очень вдохновляющей. Ретроспективно я понимаю, что это было как-то связано с огромным значением христианства для меня. В христианстве, в этосе любви имеется такое стойкое понимание интерсубъективности. Невозможно понять, что значит любовь в христианской традиции, если не увидеть подобную интерсубъективность, когда другой становится частью тебя. В немецкой интеллектуальной среде времен моего студенчества эта идея интерсубъективности была представлена в работах Юргена Хабермаса, но весьма отлично от Мида. Об этом я написал в первой главе своей книги о Миде, — диссертации, вышедшей в 1980 г. У Хабермаса основной упор делается на то, что я называю лингвистической интерсубъективностью — на интерсубъективность, которая опосредуется через язык, и даже более специфично, через рациональное, аргументированное использование языка. Интенсивная, ориентированная на выяснение истины дискуссия является прототипом человеческой интеракции, по Хабермасу. Думаю, у Мида более телесная интерсубъективность. Язык играет существенную роль, но для Мида характерно, что даже язык рассматривается как

телесный феномен. Мид уделяет особое внимание жестам, например, как основе языковой коммуникации. Он более телесен и, как я говорил, в немецком заглавии книги, посвященной Миду (по-немецки «*Praktische Intersubjektivität*») он в большей степени связан с человеческим действием в целом, а не изолирован от других типов действия в качестве языковой коммуникации. Итак, первая основная тема — это интерсубъективность, но в специфическом смысле — телесная практическая человеческая интерсубъективность. Я упоминал вначале, что был второй мотив в книге о Миде, который вышел на передний план позднее. Это была идея креативности. Вновь я попытаюсь объяснить ее через сравнение с Хабермасом. Основным стержнем рассуждений Хабермаса является различие между рациональной аргументированной коммуникацией и простым инструментальным действием. Он практически ничего не говорит об инструментальном действии. Оно как будто темный фон, позволяющий увидеть яркость рациональной дискуссии. Мое представление сильно отличается. Более всего я заинтересован в человеческой интерсубъективности как важном измерении человеческой жизни. Я убежден, что невозможно понять человеческое действие, если не рассматривать все типы действия — связано ли оно с материальными объектами, с нами самими или с другими людьми — как потенциально креативные. Итак, вторая основная тема, которую я развил позднее в своей книге «Креативность действия» — это креативное измерение. Оно необходимо, если вы хотите ввести такую важную интеллектуальную традицию, как немецкая герменевтическая традиция, которую Тейлор называет экспрессивистской, в поле современной социальной теории. Основной акцент не на рациональном достижении целей, а на самовыражении. Маркс также, по крайней мере ранний Маркс, когда говорит о человеческом труде, его идеи, конечно же, основаны на таком экспрессивистском понимании нашего отношения к материальным предметам: что мы можем создавать новые вещи, производить, в этимологическом смысле. Мы что-то делаем, мы оставляем после себя что-то, чего не было ранее, чего не было бы, если бы не наше действие. Это два очень важных момента. Конечно, они не единственные. Следует сказать, что эмпирический фокус моих работ менялся несколько раз в течение моей жизни. В первый период, в 1970-е гг., мой основной эмпирический интерес был в исследованиях социализации, социализации в смысле детского развития, психологии развития и посвященных этому социологических исследований. Несомненно, это связано с тем, что я стал отцом в то время. Было действительно интересно понять, что происходит в раннем детстве и в отношении родителей к новорожденным детям. У меня всегда был очень сильный интерес к исторической социо-

логии. Затем я получил должность в институте Макса Планка. Мне пришлось заниматься тем, что сам бы я не выбрал. Я был вынужден заниматься социологией высшего образования и рынком труда для профессионалов, а также социологией профессий. Несколько лет я занимался этими вещами, написал книгу и несколько статей по этой тематике. Это помогло мне в дальнейшем, но было не тем, что меня увлекало, — я занимался этим, поскольку нуждался в работе. Позднее, воодушевленный немецким движением за мир середины 1980-х гг. против нового ядерного вооружения и как ярый сторонник необходимости разрядки между Западом и Востоком и предотвращения ядерной войны в Европе, я стал активно участвовать в движении за мир и попытался увязать это с моими научными интересами. Я помню, что однажды решил, что в социологии недостаточно рассмотрена война, и просто попытался сделать обзор того, что есть. Это продолжалось 20 лет, поскольку, как оказалось, о войне написано гораздо больше, чем я думал вначале. Я начал писать несколько вещей. Позже, в 2000 г., некоторые из моих эссе по социологии войны и социологии организованного государством насилия вышли в виде сборника на немецком, а потом и на английском языках под названием «Война и современность».

Относительно недавно, вновь совместно с Вольфгангом Кнёблем, моим бывшим студентом, который в дальнейшем стал моим ассистентом, а сейчас очень уважаемый коллега, я написал полную историю социальной теории о войне от Томаса Гоббса до настоящего времени. Книга уже вышла на немецком, а сейчас у меня есть контракт с издательством Princeton University Press на ее перевод на английский язык. Она выйдет в великолепном американском издательстве, видимо, в течение следующего года. Работа над переводом еще не началась, она начнется в августе. Война и организованное государством насилие, таким образом, принадлежат к списку моих основных интересов. Они там и останутся — это связано с тем, о чем я сейчас говорил: с движением за мир, но также и с той важной ролью, которую в моем самопонимании играет нацизм.

Другая тема, которая обязательно входит в этот список — религия, вера в ее очень разнообразных аспектах. Попробую выразить это так. Когда я закончил «Креативность действия», я подумал, что теперь написал достаточно о прагматизме. У меня есть две другие книги: одна о Миде и другая, озаглавленная «Прагматизм и социальная теория». А вот в основе работы «Креативность действия» лежал замысел написать не книгу по прагматизму, но книгу, вдохновленную прагматизмом, систематического характера. Однако когда я прочитал рецензии, я понял, что некоторые рецензенты и, видимо, еще большее количество читателей,

неправильно поняли одно из моих намерений, стоящее за этой книгой. Два рецензента предположили, что для меня креативность является величайшей ценностью. Но не в этом была суть «Креативности действия». Один автор хвалил меня за это, другой критиковал. Но я чувствовал себя непонятым. Поэтому я подумал, что мне необходимо написать книгу, в которой я объясню важность такого ориентированного на креативность понимания действия в его связи с нормативными вопросами. В «Креативности действия» ничего не говорится по этому поводу. В результате появилась книга «Генезис ценностей», где идея, уже звучавшая в «Креативности действия», была развита, а именно идея о том, что человеческие существа обладают необыкновенным опытом, опытом, который я именую самотрансцендентностью. Когда они переживают подобный опыт, это каким-то образом аффективно связывает их с этим опытом и они чувствуют потребность выразить, в том числе на нормативном уровне, то, что содержится в этом опыте. В моих понятиях я говорю, что люди обладают аффективно-насыщенным (*affectual intensity*) опытом, что делает субъективно очевидным для них, что есть добро, а что есть зло, — *субъективно очевидным*. Это чисто описательное понятие. Невозможно спорить с кем-либо и говорить «Это очевидно». Вы просто знаете, что для вас это субъективно очевидно. Чтобы убедить остальных, вы вынуждены искать причины и предлагать доказательства. Но вы сами не сомневаетесь. Думаю, это относится ко всем нашим основным ценностным убеждениям. Не только религиозным, но и светским. Хотя это само по себе не относится к вопросам религии. Утверждение очень общо — это относится ко всем нашим ценностным убеждениям. Вот что я сделал в «Генезисе ценностей», в весьма сокращенном виде, конечно. Но в результате возник неизбежный вопрос: в чем особенности религиозного опыта в более узком смысле по сравнению с этим общим опытом? Этот вопрос лежит в основе сборника моих эссе, вышедшего под названием «Нужна ли нам религия?». И многое другое здесь возникает. Но, возможно, мы поговорим об этом позднее. В последние несколько лет я развивал эту тему, но в настоящее время в основном занимаюсь сопряжением этого очень специфического взгляда на формирование ценностных убеждений, на динамику и артикуляцию религиозного опыта с вопросами исторической социологии. Например, в моем введении к книге «Секуляризация и мировые религии» я набросал своего рода исследовательскую программу для исторического сравнительного изучения религии, под сильным влиянием Эрнста Трельча, коллеги Макса Вебера.

— Он обычно не входит в учебный план американских социологов.

— Нет.

— Но ведь ваша теория в книге о креативности подразумевает, что креативность каким-то образом связывает структуру и действие. Не могли бы вы подробнее остановиться на этом?

— Это довольно сложно. «Креативность действия» состоит из четырех частей. Я готов ручаться за первые три части, но вот четвертая не удовлетворяет меня полностью. В первой части я описываю постоянное противоречие между моделями рационального действия и моделями нормативно ориентированного действия, и пытаюсь показать, почему оно не исчерпывает спектра всех возможных теоретических объяснений действия. Во второй части книги различными путями вводится понимание креативности. Третья часть является наиболее систематичной и, я полагаю, наиболее важной частью. Когда я ее писал, я четко отдавал себе отчет в том, что книга может быть завершена и на этом этапе. Она дает возможность взглянуть на креативно-ориентированное понимание действия. Теперь я понимаю, что если бы я на этом и закончил, то люди приняли бы эту книгу, поскольку она представляет теорию действия, за микросоциологическую работу. И они бы ошиблись. Я могу объяснить, почему. Многие наши коллеги часто отождествляют не сводимые друг к другу вещи, которые для меня совершенно различны: различие между действием — структурой и различие между микро- и макроуровнями. Это очень распространено.

— Но ваша книга абсолютно о другом.

— Точно. Я уже упоминал о том, что некоторые пишут обо мне как о последователе Хабермаса. Но также часто случается, что меня называют символическим интеракционистом. Потому что существует школа американского символического интеракционизма. И я ничего не имею против символического интеракционизма, но большинство символических интеракционистов занимаются микросоциологией. Моя же особенность в том, что я вдохновлен прагматизмом и одновременно интересуюсь историко-ориентированной макросоциологией. Вы не обнаружите множества примеров подобного рода в традиции символического интеракционизма. Я не хотел, чтобы моя книга по теории действия была воспринята в качестве вклада в микросоциологию. Поэтому-то я и добавил четвертую часть, в которой постарался показать, что подобным образом пересмотренная теория действия имеет важные следствия для макросоциологических теорий. Тем не менее, тогда я смог сделать это только посредством критики других, а не с помощью самостоятельной разработки. Поэтому это критика тех, кто изучает социальные движения, игнорируя полноценную креативность коллективного действия. В этом есть и критика функционализма. Я критикую существующие позиции в сфере социологического, макросоциологического теоретизиро-

вания. Но этого недостаточно для макросоциологической теории, которая основывается на пересмотренном понимании действия. В 1990-х я уже разработал некоторую рабочую программу для себя. Но также я понял ее огромный масштаб, который я не могу выполнить. Поэтому в определенный момент я решил, что я должен, прежде чем вернуться к этому, сделать две вещи: уяснить значение войны и значение религии для макросоциологических процессов. Я полагаю, что эти две вещи совершенно точно делают веру в линейность исторического развития невозможной. Войны — это не просто прерывание линейного развития, они образуют новые социальные процессы. А религиозные инновации часто становятся абсолютным разрывом по отношению к существующим социальным тенденциям. И если вы понимаете религию как инструменталист или функционалист, то становится невозможно понять такие вещи, как осевое время или появление христианства, или ислама, или Реформации. Подобные вещи являются действительно фундаментальными изменениями на культурном и структурном уровнях. Я бы сказал, что как раз сейчас я нахожусь на данной стадии. Я вижу относительно ясно, как должна выглядеть альтернатива подобной модернизационной теоретической перспективе относительно исторического развития. И, конечно, это придет со временем, но я не могу делать все одновременно. Мы можем вернуться к этой теме, когда будем говорить о том, чем я занимаюсь сейчас и что собираюсь делать в будущем.

— *Но можно ли сохранить теорию модернизации?*

— Нет, я так не думаю. Но нам необходима ее конструктивная альтернатива.

— *Но у нас до сих пор есть понятие модерности. Мы не говорим о переходе к модерности, но о некотором постоянном достижении модерности. Все же она может быть описана в качестве процесса. А также мы можем прибавить форму — «изации». Или вы так не считаете?*

— Если честно, я не совсем понимаю, что такое модерность. Если модерность используется в качестве имени конкретной исторической эпохи, я бы в таком случае хотел спросить — когда конкретно она началась? Шутки ради можно сказать, что она может быть чем угодно.

— *Это может быть XVI в., может быть XX в....*

— Я бы сказал, что это все, что было с 1492 г., со времени открытия Америки, Реформации, Французской революции, со времени изобретения абстрактной живописи в 1910-х гг. и т. д. Если употреблять термин подобным образом, он становится бесполезным. Лучшим вариантом является то, что вы уже упомянули, а именно модернизация как постоянный процесс. Тогда вполне можно говорить, например, о модернизации сельскохозяйственной технологии в Средние века. Тогда мы говорим не

о какой-то конкретной эпохе, но об изменениях в направлении экономического, научного или технологического прогресса.

— *Это же можно применить и к Германии начала XX в. Агрессивная политика Германии в то время может быть частично объяснена категорией Sonderweg, т. е. тем, что данная страна не до конца достигла уровня модерности. В своей работе вы подчеркиваете, что войны не только способствуют, но и конституируют модерность. Я не знаю, знакомы ли вы с работой Сорокина, но там можно найти некоторые сходные черты. Не могли бы объяснить тему модерности и войны, насколько войны являются созидательными? Не только в отношении изобретения оружия, но что можно было бы добавить кроме технологии?*

— Я думаю, что войны могут быть созидательными. Конечно же, война — не единообразный феномен. Каждая война особенна. Но войны могут быть конституирующим фактором социального развития. И важны они не только относительно развития технологии, хотя это тоже крайне важно. Сейчас можно сосредоточиться на культурном аспекте войны. В книге «Война и современность» я говорю о том, что войны это очень часто внеповседневный опыт. Они вырывают людей из повседневной жизни трагическим образом, но часто и таким образом, который способен воодушевить. Люди воодушевляются по поводу того, что происходит вокруг. Им разрешается перестать жить своей повседневной жизнью.

— *Но они могут испытывать прилив энтузиазма также по причине коммунизма, фашизма или чего-либо другого. Я имею в виду данное воздействие — это новые идеологии.*

— Совершенно верно. Я же пытаюсь сказать, что подобный внеобыденный опыт ведет к переинтерпретации себя, собственной культуры, существующих традиций и тому подобного. Я пытался выразить это, вы понимаете, очень осторожно, потому что точный характер того, что происходит внутри этих процессов реинтерпретации и реартикуляции, зависит от множества факторов. Например, от того, приводит ли данная война к победе или поражению. Победа может увеличить энтузиазм. Поражение же может привести к крайне серьезному вопрошанию себя о том, что нас к этому привело. Но в обоих случаях, будь это воодушевляющий или трагический опыт, имеет место реартикуляция традиции.

Говоря о немецком *Sonderweg*, я имею в виду не то, что Германия действительно имела подобный *Sonderweg*, но то, что начиная с Наполеоновских войн, а также с разгрома прусской армии Наполеоном в 1806 г. в Германии появляется дискурс, разделяющий нас и их, того, что делает нас особенными, — особенными в смысле того, почему мы были хуже в то время, но почему на самом деле мы лучше. Мне кажется, это носит

систематический характер. Нация, которая была побеждена, с одной стороны, должна выяснить реальные причины собственного поражения, а с другой, у нее появляется довольно сильный мотив защищать свою аутентичность от явного превосходства других. История XIX в. в Европе богата подобными примерами. Я пишу в «Войне и современности», что, например, Дания была побеждена Пруссией в 1864 г. Для этого я прочел несколько важных датских романов XIX в. Я попытался проследить, каким образом они пережили поражение. Или французы после 1871 г., когда они потерпели поражение от немцев. И мы как социологи, мы все прекрасно понимаем, какое формирующее воздействие эта ситуация имела для Дюркгейма, который пытался понять, каким образом Франция могла потерпеть поражение и какой урок можно извлечь из опыта Германии, чтобы снова не потерпеть поражение. Это имело большое значение для раннего Дюркгейма, который провел год в Германии и начал восхищаться немецкой университетской системой, при этом всегда учитывая возможность реформировать Францию, для того чтобы она перестала уступать Германии. Я думаю, что это довольно многообещающая аналитическая перспектива также в отношении русских или китайцев, например. Китайцы потерпели не так уж и много военных поражений, однако в XIX в. они проигрывали в экономическом и в военном отношении. Они были полностью оккупированы западными державами, однако это случилось позже. То же самое можно сказать и о XX в. Им также пришлось начать размышлять по поводу собственных давних религиозных традиций, например, в какой степени конфуцианство сделало их неконкурентоспособными. Лично я, несмотря на мой интерес к религии, не считаю, что конфуцианство или ислам является источником определенной отсталости некоторых арабских стран. Но я считаю, что в этих станах существует дискурс, который представляет ислам либо в качестве источника отсталости, либо как источник подлинного превосходства, при условии возвращения к его истокам. Возникает много интересных вопросов, если смотреть на вещи с этой точки зрения.

— *Хотя вы опровергаете отсталость исламской цивилизации, настаиваете ли вы, тем не менее, на устойчивости лежащих в основе структур, которые проживаются людьми и формируются ими?*

— Я рассматриваю постсоветскую традицию как в принципе совместимую с экономической и технологической модерностью. Наверно, кратко это можно выразить именно так. Но эти традиции нуждаются в постоянной реартикулации.

— *Я бы хотел спросить у вас, как социология трактует постсекулярную субъективность, опирающуюся на опыт самотрансцендентности? Религия*

стала пользоваться популярностью после падения Советского Союза. Является ли этот феномен традиционализации частью процесса достижения модерности и потребности в самотрансцендировании, или это разновидность самоопределения, обретения религиозной идентичности в ответ на действие сил глобализации, возможно, связанное с национальным, этническим фактором. Что вы можете сказать по этому поводу?

— Я не уверен в том, что на данный момент я могу сделать уверенное заявление по этому поводу, несмотря на мой длительный интерес к России. У меня нет ощущения, что я хорошо понял религиозную ситуацию в России сегодня.

— Тогда что вы можете сказать относительно случая Польши или Ирландии?

— Ну, это совсем иной случай. Кое-что о Польше я могу сказать. Выглядит это примерно так: я действительно убежден в том, что религия несводима к выражению экономических, политических интересов или же психологических потребностей. Религиозные традиции действительно имеют то, что я вслед за Трельчем называю несводимым вдохновенным началом. Это значит, что основатели религий действительно видели то, чего раньше не было видно. И что в определенном смысле уже не исчезнет, после того как они это обнаружили. И это постоянно будет сохранять глубинную привлекательность для других. Иногда для миллионов.

— Вы имеете в виду откровение?

— Нет, подождите. Откровение — это, конечно, религиозная самоинтерпретация данного феномена. Религиозные люди верят в то, что основатели религии были не просто творческими личностями, имеющими фантастические, инновационные идеи, но и в то, что что-то с ними произошло. Это и есть смысл откровения: что это не было их изобретением, но что божественные силы открыли себя для них. Для верующего человека основатели религии не простые люди, но те, кто вошел в особенно близкий контакт с божественным и с самооткровением божественного. Но я бы хотел опустить данный теологический аспект. Я хочу сказать о другом. Я могу сказать нечто подобное в отношении истории искусства. Нам не следует рассматривать историю искусства только как один из аспектов экономической, социальной или политической истории — художники действительно нечто создали. Когда Софокл писал свои трагедии, или Данте, Сервантес, Толстой писали свои произведения, они возникали в особенных условиях: национальных, исторических, культурных. Но когда они возникли, их уже нельзя свести к условиям их появления. В некотором смысле это настоящее открытие. Толстой мог написать книгу о наполеоновской войне в России, но эта книга стала

ориентиром. А теперь представьте себе шестнадцатилетнего исландского подростка, который ничего общего не имеет ни с Россией, ни с Наполеоном, но который с помощью этой книги может лучше понять себя. Причина, по которой я говорю все это, состоит в том, что я выступаю категорически против редукционистской точки зрения на историю искусства или историю религии. Я также крайне против идеи о том, что социолог профессионально обязан иметь подобную редукционистскую точку зрения. Мы не являемся и не должны быть редукционистами. Но, сказав это, я верю в то, что мы не можем понять историю религии, игнорируя экономические, социальные и политические процессы. Например, религию нельзя свести к политике, но она может стать элементом политической борьбы. Таким образом, возрождение религиозной традиции, которая до этого некоторое время находилась в забвении, не может быть понято вне связи с подобной политической борьбой и процессом позиционирования в сфере политики. Таким образом, в случае с Ирландией совершенно ясно, что ирландский католицизм сыграл решающую роль в культурной самозащите ирландцев против британского колониализма. Я полагаю, что это можно назвать колониализмом, хотя действие происходит внутри Европы. Логика развития ирландского католицизма сильным образом с этим связана, так же, как и ретрадиционализация, например, повторное открытие гэльского языка, который практически исчез в XIX в., — подобные вещи являются частью данной борьбы идентичностей. Это же верно и для Польши: борьба поляков против пруссов и русских. Возрождение православия в России после падения коммунизма: до какой степени это вызвано проблемами национальной идентичности и возвратом к вопросам бытия вне навязанной сверху марксистской объяснительной традиции? Я недавно получил приглашение от Гете Института в Москве выступить на тему будущего христианской религии. А так как я уже писал об этом, то я ответил: «Да, я бы хотел выступить». И когда мы уже назначили дату на 2 декабря, я получил другой e-мэйл от Гете Института, в котором было написано, что русская сторона не хочет обсуждать будущее христианства. Они боялись, что могут пройти даже демонстрации. Поэтому они хотели бы сменить тему на что-то вроде «Будущее ценностей в России». На что я ответил: «Нет, я не могу говорить о будущем ценностей в России. Я бы послушал выступление на данную тему, но сам выступать я не могу. Я могу выступать только относительно тех предметов, в которых я чувствую себя компетентным». И они ответили: «Принимая во внимание, что тема крайне противоречива...»

— *Они просто испугались, что вы воинствующий атеист. Вот в чем причина.*

— Нет, нет, нет. Они, конечно же, знали, что я таковым не являюсь. Все это мне кажется странным, потому что, вы знаете, если тема противоречива, это и является замечательным поводом для дискуссии. И плохим поводом для того, чтобы избежать дискуссии.

— *Следующий вопрос связан с тем фактом, что вы отрицаете теории секуляризации. Вы не согласны с распространенным пониманием того, что секуляризация приводит к моральному упадку и угрожает общественному порядку в целом. Например, в России, если мы откажемся от религии, мы начнем пить и убивать. А вы не сводите все к этому. Не могли бы вы это прокомментировать? Может ли моральный упадок в постсоветской России быть объяснен утратой веры в коммунизм?*

— Я хочу сказать, что в XIX в. существовало два разделяемых всеми мнения в спорах о религии. Первое, в большей мере разделяемое секуляристами, состояло в том, что модернизация, безусловно, ведет к секуляризации. Второе выражено в известной фразе Достоевского: «если бога нет, то все позволено», и секуляризация ведет к моральному упадку. Я же говорю, что в современном мире, являемся ли мы верующими или нет, являемся ли мы секуляристами или нет, мы вынуждены столкнуться с тем, что оба мнения неверны. Неверно то, что модернизация с необходимостью ведет к секуляризации. И я могу сказать многое по этому поводу. Далее, также неверно, что везде, где происходит секуляризация, происходит моральный упадок. Хотя, конечно, иногда модернизация приводит к секуляризации.

— *Все зависит от того, как вы понимаете секуляризацию и модернизацию.*

— Совершенно верно. Во-вторых, совершенно очевидно, что существуют сильно секуляризованные части Европы, например, Швеция, где вы точно не будете серьезно утверждать, что секуляризация является причиной морального упадка. Лично я так не считаю. Я бы сказал, что Швеция — страна с высокой моралью.

— *А вы не видите в этом парадокса? Вы пишете об устойчивости религиозных ценностей, идущей через трансляцию религиозного воображения, но одновременно ставите под вопрос утверждение, типичное для многих протестантских теологов, даже некоторых социологов, о том, что эти ценности могут быть экстернализированы, могут стать частью повседневности. Эти религиозные нормы станут частью нашей морали и таким образом религия отомрет. Вы ведь против подобного утверждения. Но одновременно вы настаиваете на трансляции. Это парадоксально.*

— Это не парадоксально.

— *Вы согласны с тем, что религия может отмереть потому, что мы заимствуем из нее моральные ценности и получаем нормы? Таким образом,*

секуляризованное шведское общество хорошо организовано, высокоморально и неплохо функционирует, общество, где есть доверие и сплоченность и нет разгула преступности. Что вы на это скажете?

— Для меня это звучит вовсе не парадоксально, вам просто надо вернуться к тому, что я сказал ранее о том, что религия всегда обладает вдохновенным началом. Вот где появляется истина. Если вы думаете: «Да, это правда», то это уже само по себе имеет некую привлекательность. Это и есть основа убеждения других или передачи этого другим. Если вы думаете, что этос любви оправдан. Конечно, как социологу вам необходимо также подумать о всех вовлеченных факторах: почему христианство более жизненно в одних частях мира, а не в других? Как можно объяснить огромные внутриевропейские различия относительно жизнеспособности религии? Все утверждения о Европе как таковой относительно религии неверны, поскольку Европа крайне разнородна. Даже внутри отдельно взятых стран очень часто встречаются колоссальные вариации. Вы ведь знаете, что Франция, например, была крайне гетерогенной страной в религиозном отношении по крайней мере в течение последних 300 лет. Что же до Германии, то лично я вырос в Баварии, которая была намного более религиозной, чем все остальные части. А Чехословакия распалась на две части: Чехия, которая является одной из самых секулярных частей Европы, и Словакия — очень католическая страна. Если мы интересуемся Европой как социологи религии, более чем очевидно, что тезис о секуляризации, если он означает, что модернизация с необходимостью ведет к секуляризации, не может объяснить данное разнообразие внутри Европы. Потому как заявление о том, что чем более современна какая-либо часть, тем более она секуляризована, просто неверно. Это не может стать объяснением разнообразия внутри Европы. В веберовском смысле здесь, я полагаю, объяснение находится на уровне отношения религиозных сообществ к национальному вопросу, вопросу демократии и социальному вопросу, и до какой-то степени сегодня к другим культурным вопросам. Но это не так просто объяснить в рамках интервью. Это будет темой моего доклада на конгрессе в Гётеборге, где я скажу, что можно оспаривать тезис о секуляризации, и я могу говорить об этом часами. Но даже если предположить, что существует достаточно доказательств, чтобы заявить, что тезис о секуляризации неверен, это не означает, что не существует феномена секуляризации. Моя позиция состоит в том, что нам необходимо найти каузальные факторы объяснения процесса секуляризации в религиозно-политических констелляциях. А именно, отношение соперничающих религиозных сообществ к тому, что я только что упомянул, — национальному вопросу, демократическому вопросу, социальному

вопросу и особенно, начиная с 1960-х гг., некоторым важнейшим культурным вопросам в области сексуальности, гендерных ролей, гомосексуальности и т. д. Я считаю, что это веберовская перспектива, но сразу же оговорюсь, что предсказания Макса Вебера относительно религии, по-моему, не опирались на его же собственную методологию. Он ушел в сторону под влиянием собственных квазипротестантских убеждений и стал делать амбициозные утверждения о постоянном процессе расколдовывания и т. д., что не опирается на те доказательства, которые у него были, и является эмпирически неверным. По этой причине для меня самым важным автором в этой области является британский социолог религии Дэвид Мартин, который в 1975 г. опубликовал «Общую теорию секуляризации». Это очень хорошая книга с очень плохим названием, поскольку он не предложил общей теории секуляризации. Однако он предложил теоретические основания для объяснения процесса секуляризации, а также процессов религиозного возрождения и сохранения жизнеспособности религии. Я попытаюсь использовать этот материал во время доклада, с которым я буду выступать через 10 дней в Гётеборге. Я назвал его «Волны секуляризации». Я рассматриваю процесс секуляризации начиная с XVIII в. не как один линейный процесс, но как три волны. После каждой волны происходит обратное движение. И первая, и третья волны являются транснациональным европейским феноменом, произошедшим в относительно короткий период времени. А именно с 1791 по 1799 и с 1968 по 1973 или 1975 гг. Это две довольно короткие фазы, каждая не больше десятилетия. Я подвергаю сомнению предположение, что Французская революция каким-то образом произошла из духа секуляристской философии XVIII в. Такая философия существовала в XVIII в., но она не стала вдохновением для Французской революции.

— *Вы обеспокоены ослаблением христианства, которое ведет к ослаблению основ универсальной моральности, но в то же время подчеркиваете устойчивость религиозных ценностей. Действительно ли опасность столь велика?*

— Нет, я различаю моральное поведение в отношении близких или относительно близких нам людей и моральный универсализм, который означает, что мой моральный ориентир хорош для всех людей, независимо от того, близки они мне религиозно, этнически или каким-либо другим образом, или нет. И мне кажется, что для социологии морали это различие крайне важно, потому что это означает, что ослабление религии, например, внутри нации, не ослабляет морального отношения к другим гражданам этой нации. Для подобного типа моральности существует множество оснований.

— *Это действительно важный вопрос и, кажется, что, например, Кант не смог его разрешить, когда не смог придать эмпирическое значение идее того, что у природы свой порядок, или того, что война — это механизм достижения мира. Люди раскрывают свои намерения в ходе истории. Так что же социолог может сделать в этом отношении?*

— В некоторой степени я хочу вступить за Канта. Социологи могут сделать многое. На самом деле это и есть тема книги, которую я пишу сейчас и которая будет закончена осенью. По-немецки она скорее всего будет называться «Священность личности». Речь идет об истории и социологии прав человека. Меня крайне интересует вопрос того, как моральный универсализм можно переместить с уровня абстрактной теории морали на уровень понимания реальных действий людей, которые начинают действовать ради других, потому что чувствуют моральную обязанность так поступать. Меня крайне интересует история движения за отмену рабства в XIX в., это классический пример подобного рода. Можно же сказать, что все рабы — черные, я — белый, зачем же тогда беспокоиться, ведь я никогда не стану рабом. Некоторые считали, что есть достаточные причины для того, чтобы мы имели рабов, что это было хорошо для производительности труда, да и для самих рабов тоже. Существовало огромное количество оправданий рабства. Но кто-то же сказал: «Нет».

— *В большинстве случаев по религиозным причинам.*

— В этом конкретном случае — да, вы абсолютно правы. В большинстве случаев по религиозным причинам и исходя из религиозных мотивов. Но даже если мы это утверждаем, и я полагаю, что это эмпирически верно по отношению к британским и американским аболиционистам, даже в этом случае стоит спросить: «Почему же данное религиозное направление, которое существовало давно, стало движущей силой для некоторых акторов именно в то время?». Нельзя сказать, что христианство сделало людей свободными от рабства, это не так. Ваш вопрос состоял в том, что же социолог может сделать в этом отношении. Я бы сказал, что социолог просто обязан сделать что-то, независимо от того, может он или нет. Это его непосредственная обязанность. Обнаружить моменты в истории, когда люди действительно начинали действовать ради морального и правового универсализма, понять динамику данного процесса. Таким образом, в книге о правах человека я и пытаюсь обнаружить эти моменты, моменты возникновения важных кодификаций прав человека: Декларация независимости США, французская Декларация Прав Человека в контексте Французской революции конца XVIII в., кодификация Всеобщей декларации прав человека 1948 г., а также некоторые длительные процессы, такие как запрет на применение пыток

в XVIII в. и отмена рабства в XIX в. Я пытаюсь предложить социологическое объяснение данных процессов. Вы сказали, что для вас совсем неочевидно то, что Французская революция не основывалась на духе секуляризма. Но я могу вас уверить, что все современные работы по религии и Французской революции сходятся в этом отношении. Одним из моих любимых примеров является то, что даже после падения Бастилии и во время празднования первой годовщины падения Бастилии и позже революционеры устраивали религиозные празднества. Революционеры пели *Te Deum*, «Тебя, Бога, хвалим», за удачу в революции.

— *Но это можно объяснять по-разному. Существуют ведь и религиозные празднования грядущей эры атеизма или просто потому, что это ритуализированная форма...*

— Нет, нет, это было христианское празднование успеха. Именно очень специфическая динамика Французской революции привела к попыткам дехристианизации в рамках революции. Но когда революция только началась, дехристианизация не была ведущим мотивом. Необходимо обратиться к объяснению гораздо более мелких деталей, чтобы понять, почему что-то поменялось в ходе революции. Мы не можем просто приписывать то, что произошло в процессе революции, тем условиям, которые ее вызвали. Таким образом, мы подошли к тому, что является основой моего интереса — к динамике коллективного морального действия в поддержку морального универсализма. И это и есть ответ на ваш вопрос, каким образом социолог может внести свою лепту. Он должен достичь понимания динамики морального суждения и морально мотивированных коллективных процессов.

— *Теперь я просто не могу не задать вам следующий вопрос. Многие ученые, особенно в Америке, будут возражать по поводу ваших высказываний относительно рабства и морального универсализма. Они скажут, что универсализм никогда не стоял на повестке дня, и будут подкреплять свои аргументы ссылками на Канта, который в своих работах пишет, что негры рождены рабами. Ведь всегда необходимы те, кто исключен, для того, чтобы достичь солидарности и социальной сплоченности.*

— Позвольте с вами не согласиться.

— *Но как вы прокомментируете такие высказывания Канта?*

— Конечно же, это очень важный вопрос. Я бы разграничил две вещи. Во-первых, мы понимаем, что те, кто объявляли себя универсалистами, в действительности не были ими до конца, они сохраняли некоторые остатки партикуляризма. Томас Джефферсон писал: все люди созданы равными.

— *В отношении Томаса Джефферсона это уже другая тема: объяснения можно найти в его личности или стереотипах. Но для Канта это ключ-*

чевой вопрос его антропологии. Его учение основано на критике, его учение о расе является неотъемлемой частью всей картины. Данное высказывание не является его личной точкой зрения.

— Я также не считаю, что это его личная точка зрения. Но я также не считаю, что это была личная точка зрения Джефферсона. Личные взгляды государственного деятеля — это политические взгляды. У нас нет необходимости отождествлять Джефферсона и Канта. Я вовсе не удивлюсь, найдя внутренние несоответствия в работах даже ведущих мыслителей. Но что из этого следует? Кант был всего лишь человек, хотя и один из самых умных людей, которые когда-либо жили. Но все же он был лишь человеком. Его труды, возможно, и не являются полностью последовательными. Он мог совершить прорыв в одном направлении, но это не означает, что он совершил данный прорыв в других частях своих работ. И тогда наша задача — быть более последовательными, чем Кант. Тот факт, что Кант не был абсолютно последовательным в качестве универсалиста, не является аргументом против универсализма. Просто надо сказать, что мы будем следовать за его идеями, но только в этой части его работы, а не в другой. Другое дело, когда мы утверждаем, что любой универсалист всегда будет своего рода скрытым партикуляристом. Но это совсем иной вид критики. Бремя доказательства тогда ложится на тех, кто заявляет подобные вещи. Я думаю, что мы способны быть последовательными универсалистами. Однако мы всегда подвергаемся опасности: ранние христиане, например, являлись универсалистами в смысле того, что они предлагали в больших городах, где были лишь небольшие конгрегации христиан, свою помощь не только бедным христианам, но и всем, кто к ним обращался. И это универсализм. Как ни странно, это стало залогом их успеха, потому что люди рассуждали: «О да, это впечатляет. Они даже не спрашивают, принадлежу ли я к ним, а помогают в любом случае». Это может быть даже неплохой стратегией. Но я не сомневаюсь в том, что в истории христианства постоянно существовала угроза репартикуляризации. Когда христиане предпочитают христиан другим и ограничивают собственную лояльность лишь теми, кто разделяет их особые религиозные взгляды. В этом и состоит угроза репартикуляризации. Универсалистам приходится снова и снова освобождаться от репартикуляризации. Но это не означает, что не может существовать честного универсализма. Вот мой ответ.

— *Но неужели не достаточно лишь фундаментальных структур взаимности?*

— Нет. Именно поэтому нам и нужны кодифицированные права человека. Нам следует проводить различие даже между моральными и пра-

вовыми формами и между взаимностью и универсализмом, т. к. они не тождественны.

— *Последние два вопроса: каковы ваши планы на ближайшее будущее? Каким вы видите свой вклад в науку? И третий — что бы вы могли сказать по поводу своего пребывания в России?*

— Я уже упомянул «Kriegsverdrängung» («История социальной теории о войне»), она написана совместно с Вольфгангом Кнёблем и уже вышла на немецком, но выйдет и на английском предположительно в следующем году. Также вышли две книги под моей редакцией: одна на немецком языке, посвященная работам Рейнхарта Козеллика, великого немецкого историка и теоретика истории, вторую книгу я уже упоминал, об осевом времени она написана совместно с Робертом Беллой. Следующая моя книга будет написана в рамках контракта с Georgetown University Press на английском языке. Я пока не знаю, кто станет ее издателем в Германии. Пока еще я ни с кем не связывался, но пытаюсь ее закончить. Крайний срок сдачи книги для Georgetown — конец года в самом крайнем случае. У меня уже есть рукопись, но главы не особенно согласуются друг с другом, потому что я писал их по разным случаям. Я предпочел бы название «Священность личности». Это книга о правах человека. Как я уже сказал, она основана на моей теории формирования ценностных убеждений и на идеях Дюркгейма о сакрализации даже секуляризованных ценностей. Чтобы объяснить все нюансы этой книги, нужно куда больше времени. Также уже готова большая часть другой книги о религии, которая, возможно, будет названа «Вера как альтернатива». Начинается она с вопроса: ведет ли модернизация к секуляризации? Я ввел туда главу о путях секуляризации. Это о том, что будет.

А теперь о моем отношении к России. Я начал изучать русский еще студентом — я брал уроки русского еще в 1970-х и у меня есть базовые знания русского, хотя я бы никогда не смог дать интервью на русском. В то время я жил в Берлине и надеялся понять две мировые державы: США и СССР, понять их с точки зрения истории, социального устройства, политики, культуры. Я ездил в Россию в 1975 г., чтобы улучшить знание русского языка и лучше понять Россию. Это было не так просто в то время для людей с Запада. Но можно было пройти подобный языковой курс. Я со своей женой — мы тогда не были еще женаты — поехал в Дюны, недалеко от Ленинграда на Балтийском побережье. Там мы провели целое лето. Я посещал не так много занятий, т. к. открыл для себя, что Ленинград невероятно интересный город. Мне казалось потерей времени изучение грамматики вместо того, чтобы посещать различные места и общаться с людьми. Таким образом, большую часть времени мы провели в Ленинграде, пропуская уроки. Для меня это был очень

важный жизненный опыт, и я могу много рассказать о нем. Стоит сказать, что у меня всегда был и есть неподдельный интерес к пониманию истории Советского Союза: почему все произошло так, а не иначе. Я прочел огромное количество литературы по истории России и Советского Союза и российской и советской литературы и продолжаю читать. Здесь в Упсале я прочел одну из книг Варлама Шаламова, а в последние годы прочел пять 700-страничных томов рассказов Николая Лескова, переведенных на немецкий, которые мне очень понравились. Некоторые из них невероятно хороши и увлекательны. Это что касается моего первого знакомства с Россией. Впоследствии американская сторона моих интересов становилась все сильнее и сильнее. Да и поехать туда было намного проще. А чтение научных публикаций по философии и социологии, выпущенных в Советском Союзе, оказалось довольно скучным занятием. Ну, например, официальный журнал «Вопросы философии». Читать на русском было не сложно, т. к. все было написано на своего рода стереотипном языке. Как только вы поймете определенные выражения, они будут вам встречаться снова и снова. В плане чтения американские журналы были куда более сложными, но и намного более стоящим того. Не знаю, напечатаете вы это или нет. Я не приезжал уже в Советский Союз до его развала (моя жена приезжала и провела какое-то время на Украине). Но я был в посткоммунистической России несколько раз. Один раз, когда вышла моя книга «Креативность действия», я провел несколько дней в Санкт-Петербурге. Несколько раз я выступал с докладами в Европейском Университете. Моя поездка в Москву была организована Шведским институтом. Бьёрн Виттрок организовал группу из 4 человек, в которую входили Майкл Манн, Юрген Кокка, Рольф Торстендаль и я. Мы преподавали аспирантам РГГУ в 2000 г. Студенты мне понравились, но создалось впечатление, что постсоветские академические институты сохранили некоторые черты советских академических институтов. Их структура крайне авторитарна, и это то, что мне в них не понравилось. Хотя я, конечно, сильно американизировался. Да и Германия сильно изменилась в этом отношении, начиная с 1970-х гг.

— *Большое спасибо.*

Упсала, 24 июля 2010 г.

*Интервью подготовил и провел Н.В. Захаров
Транскрибирование и перевод с английского Л.С. Панкратовой
и Л.Е. Шатохиной под редакцией А.В. Тавровского*

Краткая библиография

Профессор Ханс Йоас родился 27 ноября 1948 г. в Мюнхене.

В 1968–1971 гг. изучал социологию, философию, историю, немецкую литературу в Мюнхенском университете, в 1971–1972 гг. изучал те же предметы в Свободном университете Берлина. С 1973 по 1977 гг. работал ассистентом на факультете социологии Свободного университета Берлина, где в 1979 г. защитил докторскую диссертацию. С 1979 по 1983 гг. занимался исследовательской деятельностью в Институте человеческого развития им. Макса Планка в Берлине. Хабилизационную диссертацию защитил в 1981 г. С 1984 по 1987 гг. работал в Немецком исследовательском совете. С 1987 по 1990 гг. — профессор социологии Университета Эрланген-Нюрнберг. С 1990 по 2002 гг. — профессор социологии Свободного университета Берлина. С 1993 по 1995 — директор Института североамериканских исследований им. Джона Ф. Кеннеди Свободного университета Берлина. С 2002 г. возглавляет Центр перспективных культурных и социальных исследований им. Макса Вебера при Эрфуртском университете. Является профессором социологии и социальной мысли, а также членом Комитета социальной мысли Чикагского университета. Был руководителем Исследовательского комитета «Социальная теория» и вице-президентом Международной социологической ассоциации. Постоянный член Академии наук Берлина-Бранденбурга.

Исследовательские интересы лежат в области социальной философии и социологической теории, социологии ценностей и религии, а также социологии войны и насилия.

Избранные публикации

Joas H., Klein B. (eds.) The Benefit of Broad Horizons: Intellectual and Institutional Preconditions for a Global Social Science. Festschrift for Bjorn Wittrock on the Occasion of His 65th Birthday. Brill Academic Publishers, 2010.

Joas H., Vogt P. (Hrsgs.) Reinhart Koselleck. Kontingenz und die Rekonstruktion des historischen Modernitätsbewusstseins. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

Joas H., Knöbl W. Kriegsverdrängung: Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

Joas H., Wiegandt K. (Hrsgs.) Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt am Main: Fischer, 2007. (англ. перевод: Secularization and the World Religions. Liverpool University Press, 2009).

Hans Joas, Klaus Wiegandt (Hrsgs.) Die kulturellen Werte Europas. Frankfurt am Main: Fischer, 2005. (англ. перевод: The Cultural Values of Europe. Liverpool University Press, 2008).

Joas H., Knöbl W. Sozialtheorie. Zwanzig Einführende Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004. (англ. перевод: Social Theory. Twenty Introductory Lectures. Cambridge University Press, 2009).

Joas H. Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg: Herder, 2004. (англ. перевод: *Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence.* Paradigm: Boulder, 2008).

Charles Camic, Hans Joas (eds.) *The Dialogical Turn. New Roles for Sociology in the Postdisciplinary Age: Essays in Honor of Donald N. Levine.* Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2004.

Joas H. War and Modernity: Studies in the History of Violence in the 20th Century. Polity Press, 2003.

Fischer J., Joas H. (Hrsg.) Kunst, Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kulturosoziologie der Moderne. Frankfurt am Main: Campus, 2003.

Joas J. (hrsg.) Was sind religiöse Überzeugungen? Göttingen: Wallstein, 2003.

Joas H. Kriege und Werte: Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000.

Joas J. (Hrsg.) Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.

Joas H. Die Entstehung der Werte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. (англ. перевод: *The Genesis of Values.* Chicago: University of Chicago Press, 2000).

Joas H., Knöbl W. (Hrsg.) Gewalt in den USA. Frankfurt am Main: Fischer, 1994.

Joas H., Kohli M. (Hrsg.) Der Zusammenbruch der DDR. Soziologische Analysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

Joas H. Die Kreativität des Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. (англ. перевод: *The Creativity of Action.* Chicago: University of Chicago Press, 1996; русский перевод: Креативность действия / Пер. с немецкого. — СПб.: Алетейя, 2005).

Joas H. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. (англ. перевод: *Joas H. Pragmatism and social theory.* Chicago: University of Chicago Press, 1993).

Honneth A., Joas H. (eds.) *Communicative action: essays on Jürgen Habermas's Theory of communicative action.* Cambridge: MIT Press, 1991.

Joas H., Steiner H. (Hrsg.) Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie. Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissenschaften. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

Joas H., Bochow M. Wissenschaft und Karriere. Frankfurt am Main: Campus, 1987.

Honneth A., Joas H. (Hrsg.) Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns". Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986.

Joas H. (Hrsg.) Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk G.H. Meads. Frankfurt am Main, 1985.

Joas H. Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980 (англ. перевод: *G.H. Mead: A Contemporary Re-examination of His Thought.* Cambridge: The MIT Press, 1985).

Joas H., Honneth A. Soziales Handeln und Menschliche Natur. Frankfurt am Main: Campus, 1980. (англ. перевод: *Social action and human nature.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Joas H. (Hrsg.) George Herbert Mead. Gesammelte Aufsätze. 2 vols., Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Vol. 1: 1980, vol. 2: 1983)

Joas H. Die gegenwärtige Lage der soziologischen Rollentheorie. Frankfurt am Main: Athenäum, 1973.