

ЦЕНТР ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ СОЦИОЛОГИИ
НАЦИОНАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА «ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»

Приложение к журналу
«Социологическое обозрение»



АРХИВ
ПОЛИТИЧЕСКОЙ
МЫСЛИ

С. П. Баньковская

Чужаки и границы

Исследования по социологии
маргинальности



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
«ВЛАДИМИР ДАЛЬ»
2023

УДК 316.3
ББК 60.54
Б23

Редакторы серии
«АРХИВ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ»

В. М. Камнев, А. Ф. Филиппов

Рецензенты:

д-р социол. наук Д. В. Катаев (ЛГПУ
им. П. П. Семенова-Тянь-Шаньского),
канд. эконом. наук А. М. Никулин (МВШСЭН),
д-р социол. наук И. В. Троцук (РУДН)

- © Издательство «Владимир Даль»,
серия «Архив политической
мысли (приложение к журналу
«Социологическое обозрение)»
(разработка, оформление), 2020
(год основания), 2023
© Баньковская С. П., 2023
© Филиппов А. Ф., предисловие,
2023
© Палей П., оформление, 2023

ISBN 978-5-93615-329-7

Предисловие редактора

В последние годы у нас распространилось *медленное чтение*, совместное, неторопливое изучение классических трудов. Это очень хорошее, хотя и ограниченное по кругу читателей и кругу источников занятие. Конечно, любое чтение источников, всего, что написано тщательно и придумано для обдумывания, должно быть медленным. Беда лишь в том, что текстов, которыми надо заняться ученому, становится все больше, а времени на них остается все меньше. Огромные резюме, предваряющие теперь статьи в научных журналах, словно приглашают ограничиться сокращенным изложением материала; необыкновенно популярными стали рецензии; обзоры, сетевые отклики на новые книги читаются едва ли не более

охотно, чем сами книги: все для того, чтобы усвоение нового было скорым, пусть и поверхностным. Социологически это объяснимо: говоря словами Германа Люббе, мы столкнулись с феноменом сокращенного пребывания в настоящем, и чтение *по работе* относится как раз к тому настоящему, которое больше всего подвержено эрозии скоротечного пребывания. Почти полвека назад Юрий Николаевич Давыдов, один из самых вдумчивых, неторопливых читателей своего времени, жаловался на сравнительно новую в те годы моду практиковать скорочтение. Мы счастливее, чем он, мы все больше практикуем медленное чтение хотя бы немногих, классических работ. Куда реже мы готовы уделить такое же внимание современнику, живущему рядом с нами и пишущему на одном с нами языке. Тем не менее бывают и случаи особого рода, к ним относится эта книга, небольшой объем которой не должен вводить читателя в заблуждение. Она потребует много времени и внимания, и только медленное чтение оправдает затраченные усилия.

Внимание здесь необходимо потому, что автор соединяет в одной публикации скорее не главы, а несколько мини-монографий, очень концентрированных текстов,

которые, однако, не герметичны, но переключаются между собой. Следить за этой переключкой не так легко. Книга Светланы Баньковской устроена сложно, темы и персоны, казалось бы, исчерпывающим образом рассмотренные в одной главе, снова всплывают в другой, но уже в ином освещении и с иной теоретической разработкой. Автор не предъявляет нам теорию в чистом виде, но идет признанным в социологии со времени Парсонса путем исторической реконструкции аргументов, которые можно найти в классических текстах. Здесь оправдывает себя перечитывание уже освоенного фрагмента, а также более свободное обращение с материалом, не обязательно ограниченное последовательными переходами между разными частями книги, как если бы навигация по ней велась в электронной форме со всеми закладками и ссылками.

Все эти вводные замечания носят характер формальный и методический. К ним я бы хотел добавить еще несколько более содержательных аргументов. Не претендуя на то, что можно было бы назвать правильной и единственной интерпретацией, — в конце концов, книга говорит сама за себя, говорит с каждым читателем напрямую и без посредников — я предлагаю ниже одну из

возможных версий, которая оправдана лишь долгим и медленным чтением.

Научный жанр этой книги — философская социология. Не философия в точном смысле (или в одном из принятых смыслов) этого слова, а именно социология, которая исторически формировалась в лоне разных дисциплин, но, отталкиваясь от философии и даже прямо объявляя, как это сделал Огюст Конт, метафизику устаревшей, все снова и снова испытывала потребность вернуться к философской проблематике. Несмотря на уверенность некоторых выдающихся социологов в том, будто им удалось разрешить философские вопросы, с которыми сама философия не справилась (таков аргумент всего социологизма в разных изводах), успех социологического предприятия оказывался часто довольно спорным. Философия исторически испытала (неоднократно и в разных аспектах) большое влияние социологии, но, в общем, отказалась искать в ней основной способ спасения от проблем и решения главных вопросов. Однако для самой социологии такое обращение к философской проблематике оказалось более чем продуктивным и долгие годы, несмотря на всю критику социологических теорий как, собственно, философских, позволяло серьез-

но обогащать науку понятиями, аргументами и постановками вопроса. К сожалению, этого нельзя сказать о социологии современной. Не говоря уже о ее теоретическом упадке, она в работе с привычными понятиями во многом полагается на философски не проясненные, остающиеся в области обыденных представлений интуиции, отказывается не то что от решения, но и от постановки вопросов, выходящих за пределы не только ближайших прикладных задач, но и за границы всякой возможной теории.

Одной из таких тематических областей, где сближаются, точнее, должны были бы сближаться философия с социологией, является *социальная онтология*, одна из самых сложных для постижения областей знания. Она имеет парадоксальный характер, потому что социальность нашего пребывания в этом мире («быть человеком среди людей», — говорила Ханна Арендт) интуитивно опознается даже в ситуациях крайнего одиночества,¹ но вместе с тем как таковая социальность интуитивно непостижима в ее полноте. Для ученого не всегда ясна невозможность выхода за пределы частного опыта к чему-то большему, нежели его

¹ Которое само по себе является очень сложным социальным фактом.

ограниченные свидетельства. Ни один из феноменов и никакая совокупность феноменов социальности не позволяет судить о ней в целом как об условии возможности бытия и познания социальных фактов. Воспитанные на Канте социологи-классики во всяком случае постарались избежать исследования тех вопросов, которые грозили обрушить новое предприятие старыми антиномиями, тогда как выросшее на Марксе поколение, представляющее так называемую критическую теорию, стремились *подозревать* за аргументами скрытые от публики мотивы и, в более общем плане, *контролировать*, не получилось ли так, что некоторая систематически производимая самим бытием социального видимость интуитивно принимается в позитивном исследовании как нечто несомненное для ученого-наблюдателя. Если позитивист уверен, что люди, не просвещенные наукой, профаны, не замечающие механизмов социальной жизни, то для критической социальной мысли важно показать, что не только за наивно наблюдаемым, но и научно постигаемым порядком кроется механизм, обуславливающий появление на свет не подлинных, скрывающих его устройство явлений.²

² Никлас Луман в знаменитой речи «„Что происходит?“ и „Что за этим кроется?“» противо-

Ей противостоит феноменологический взгляд на производство порядка, представление о том, что сами люди вполне компетентны: они знают, что делают; это позволяет им устраивать социальный порядок *между собой* и перестраивать его по мере нужды. Такому *участвующему* постижению в особенности способствует этнометодология, хотя и не она одна. Здесь легко совершить ошибку, причем как философского, так и вполне прикладного свойства.

Основатель этнометодологии Гарольд Гарфинкель и его последователи критиковали Толкотта Парсонса, а вместе с ним и всю «мировую социальную науку» за отказ видеть порядок в самой конкретике социальной жизни. Гарфинкель говорил, что, согласно Парсонсу, порядок позволяют обнаружить только теории как специальные инструменты описания и большие коллекции данных, которые мы анализируем при помощи аналитического инструментария. Если ученые будут исходить из того, что в социаль-

поставил поиски ответов на эти вопросы как основания *двух разных* социологий. Но в некотором роде это одна и та же старая социология. См.: Луман Н. «Что происходит?» и «Что за этим кроется?». Две социологии и теория общества // Социологическое обозрение. 2007. Т. 6. № 3. С. 100—117.

ной жизни взаимодействуют люди, у каждого из которых есть свои мотивы и цели, то им не избежать ловушки, которую Парсонс когда-то назвал «проблемой Гоббса»: на уровне повседневной конкретики есть только столкновения, преследование собственных интересов, а порядка нет. Этнометодология, считал Гарфинкель, смотрит на дело иначе: если вы согласитесь, что исследовать надо не личность и ее мотивы, а ситуации, в которые включены действующие люди, решающие свои задачи, тогда «исследователи могут сконцентрироваться на том, как действующим удается производить друг для друга опознаваемые и упорядоченные практики в каждой и любой отдельной ситуации».⁵

Светлана Баньковская много занималась этнометодологией как историк мысли, и это позволило ей сформулировать свою позицию, принимая во внимание не только ту реконструкцию проблемы порядка в социологии, которую предлагает Гарфинкель, но и ее решение, принятое им самим и его сто-

⁵ *Rawls A. W. Respecifying the Study of Social Order—Garfinkel's Transition from Theoretical Conceptualization to Practices in Details // Garfinkel H. Seeing Sociologically: The Routine Grounds of Social Action / Ed. by A. W. Rawls. Boulder; London: Paradigm Publishers, 2006. P. 21.*

ронниками. Обращаясь к социальной онтологии, она направляет наше внимание на беспорядок, и ее решение надо понимать как принципиальное, с далеко идущими последствиями. Нам не предлагают вернуться к тому мейнстриму, который находит порядок в теориях и результатах анализа и беспорядок в самой конкретике социальной жизни. Дело здесь в другом. Беспорядок обнаруживается в самом бытии социального буквально на том же самом месте или в тех местах, где другие авторы видят производство порядка. Социальная онтология, набросок которой содержится в первой главе этой книги, представляет собой движение к бытию осциллирующего между порядком и беспорядком участника социальной жизни и его представление как Другого. В этом существо дела. «Другой как понятие элементарной социальной онтологии» — это в первую очередь демонстрация того, что выходит за пределы не только научных классификаций, но и упорядочивающих усилий самих участников социальной жизни, то принципиально иное и ускользающее, которое есть и условие возможности объединения и солидаризации, и тот самый исток хрупкости, уязвимости всего, что совершается между людьми.

Удивительным образом эта в высшей степени абстрактная и, казалось бы, очень далекая от актуальной проблематики социального знания и практики концепция внезапно перекликается с тем, чем озабочены современные социологи, куда как менее теоретически ориентированные. Это нам тоже надо иметь в виду. На «молекулярном» уровне Другой и «такой же» взаимно предполагаются, но это фундаментальное знание не должно оставаться без последствий, в том числе и политических. «Очень беспокоящей чертой нашего времени является то, каким образом насилие используется против уязвимых категорий населения, которые тем или иным образом идентифицируются государством как „Другой“. <...> Это стало во многих странах способом таргетирования проблемных или маргинализированных групп и контроля над ними, часто так или иначе поощряемого государством», — говорила на одном из последних конгрессов Международной социологической ассоциации ее президент Маргарет Абрахам.⁴ Эти социально-политические им-

⁴ *Abraham M.* Power, violence, and justice: Reflections, responses and responsibilities: Presidential Address — XIX ISA World Congress of Sociology. July 15. 2018 // *International Sociology*. 2019. Vol. 34 (3). 243—255 (245).

пликации надо постоянно иметь в виду при чтении книги Светланы Баньковской. Представление социального мира как надежно политически контролируемого, хорошо унифицированного, допускающего в лучшем случае хорошо упорядоченные различия для сохранения необходимого многообразия как основы общественной и политической стабильности, то и дело сталкивается с вызовами самой реальности, в которой Другой не терпим, но обозначен как радикальная угроза. Примеры того, каким образом чуждость Другого становится проблемой, можно приводить чуть ли не бесконечно. Никто не может чувствовать себя в безопасности. В самом устройстве социальности заложено, что можно, будучи еще недавно своим в сильной группе, в надежном для обитания месте, оказаться чужим, гонимым, подозреваемым, лишенным прав. Чуждость — не субстанциальное свойство, а функциональное отношение, и оно способно к перерождению, как опухоль, убивающая недавно здоровый организм.

Поясним этот важнейший аргумент всей книги еще раз. Нельзя сказать, что Другого внезапно открывают и начинают опасаться, потому что не может быть внезапного открытия того, что заключено в самой природе

социальности. Нельзя сказать, что проблема Другого возникает на фоне господствующей унификации, потому что пестрота социального мира, многообразие культурных и политических форм, комбинации солидарности и конфликтов свидетельствуют как раз об обратном. И все-таки Другой остается проблемой, вероятно, как раз потому, что пространство и время социальности так устроены, что выводят на поверхность, обнажают ее собственную природу через радикализацию образа и статуса Другого как Чужака. Это, если угодно, обычная нормальность ненормального, норма патологии, как сказал бы по иному поводу Дюркгейм. Но тут все дело в интенсивности.

В предельном, восходящем к Карлу Шмитту понимании Чужой должен быть экзистенциальным врагом. Идет ли речь в данном случае о том же самом, что и у Шмитта? Нам очень важно не поддаться автоматизму мышления, предлагающего слишком привычные, готовые формулы. Политическое различие друга и врага у Шмитта задумано в противоположность социологии вообще и социологии Зиммеля в частности. Зиммель представлял себе общество подвижным, противоречивым, а его описания — диалектическими, ухватывающими происходящее

не обязательно в предельном развитии, но и в самом легком, малозаметном движении, в становлении. В такой богатой, напряженной социальной жизни есть место и враждебности, но политическое противостояние больших единств не становится меркой подлинности того, что происходит с людьми, объединяющимися против врагов, готовыми убивать и быть убитыми. Возможно, несмотря на все напряжения, схваченные социологией Чужака, она все-таки занята трактовками социальной жизни в ее более или менее рутинном течении, а не войной, точнее говоря, политическая вражда и противостояние политических врагов — это всего лишь *одно из отношений, одна из форм социальной жизни*. Зиммелю во время Первой мировой войны довелось испытать и отчасти описать это превращение изначальной враждебности в полноценную вражду между народами, но социология его все-таки не об этом, как и вообще вся социология.

Итак, зафиксируем еще раз: Другой в некотором роде *всегда с нами и между нами*. Чужак приходит откуда-то и когда-то, как тот, кто никогда прежде здесь не бывал, или тот, кто раньше был своим, но вернулся после длительного отсутствия. Во всех случаях, столь хорошо нам знакомых в нашей повседнев-

ности, нечто предполагается всегда более или менее определенным: та социальная жизнь группы, которая сталкивается с чужим для себя (или ставшим чужим) человеком. Мы помним, что на уровне элементарного события общения каждый в этой группе — не только свой для своих, но и другой для других. Однако это обратная сторона порядка, то есть такой конфигурации (воспользуемся здесь термином Норберта Элиаса), в которой тождественное уплотнилось, превалирует над переменчивым, и только чужак ставит его под вопрос, являясь из чужого *места*, не будучи все *время* с теми, кто считает друг друга своими. Это позволяет увидеть существо самой рутины, ее привычность и ее хрупкость. Но все это — лишь при условии, что Чужой и Странник (бывший свой, вернувшийся домой после отлучки) обретают некоторый статус *внутри*: их не изгоняют, не убивают, не изолируют в лепрозории или концентрационные лагеря. Социология в этом случае погружена в стихию рутинизированной нормальности со всеми ее издержками.

Маргинал обнаруживается именно внутри этой нормальности, как мигранты, о которых американские социологи заговорили между мировыми войнами, но и здесь, конечно, следует обратить внимание, что пре-

бывание «между», которому посвящена центральная глава книги, предполагает именно то, что ставит под вопрос — устойчивые во *времени*, отграниченные в *пространстве* группы с их распределениями ролей, традициями, общими воспоминаниями, паттернами взаимодействия и доверием между членами. Картина, если присмотреться, получается сложная: в группах появляются и становятся их непременным атрибутом те маргинальные фигуры, которые никогда бы в них не появились, не будь самого этого многообразия и различия групп и специфического обмена между ними. В свою очередь пребывание в группе чужих, пришедших или вернувшихся, не просто вскрывает то онтологическое мерцание «Я» и «Другого», о котором речь шла в самом начале, но и характеризует переход к новому, явственно тематизирующему свое иное состояние социальности. Нынешний мир стал другим, он не просто воспроизводит в неизменном виде то, что всегда уже было встроено в дизайн социальности. Современность усложнила и усилила особенные черты чужого как маргинального. То, что маргиналы меняют условия производства и поддержания солидарности, было известно уже давно. То, что они не только «объект наблюдения», но

сами — наблюдатели, отличающиеся порой очень неприятной для «своих» объективностью, известно, конечно, еще со времен Зиммелевского «Чужака». Дело, однако же, в том, что тот выбор, которым может воспользоваться современный маргинал, опция сознательного пребывания «между», в диффузной среде, опция отказа от того, что веками считалось если не очевидным, то вожделенным для любого неприкаянного, от прочности социальной позиции в надежной группе своих, нуждается — именно сейчас, когда одни границы исчезают, а другие появляются, — в новой тематизации.

Именно об этом — последние две главы книги. Если, как считает автор, в методологическом плане «маргинальность» — это новый идеальный тип для анализа социальной реальности, причем анализ не равен классификации, тогда задача состоит, конечно, не в том, чтобы на многочисленных примерах находить все новые и новые подтверждения того, что уже доказано в общем виде. Социология — это наука о действительности, так что достоинства (в том числе и) философской социологии должны быть проявлены через обращение к самой действительности.

Одной и важных, болезненных тем исследования становится миграция. То специфиче-

ское, что акцентирует Светлана Баньковская, получает у нее концентрированное выражение в парадоксальной формуле: индивидуализированная миграция приобретает массовый характер. Понятно, что таким образом из рассмотрения сразу исключается очень многое, в том числе и то, что получило название «миграционного кризиса». Огромные потоки мигрантов, с которыми столкнулась Европа, демографическое давление, которое фиксировали еще много лет назад проникательные исследователи, перспективы нового переселения народов перед лицом климатических изменений — все это, конечно, менее всего свидетельствует, казалось бы, в пользу столь акцентированного предпочтения «индивидуализированной миграции». Однако в этом содержится глубокий смысл, что в особенности становится понятным, когда автор рассматривает изменения, происходившие с гражданством на территории бывшего СССР.

Здесь вообще много интересного, и будущие историки политической философии смогут сказать больше о невероятных приключениях гражданства новых государств, пришедших на смену советскому. Нам достаточно лишь повторить вслед за автором, что в результате происходивших преимущественно мирным путем преобразований мил-

лионы людей в короткое время оказались чужаками, маргиналами там, где и сами они, и предки их (иногда в нескольких поколениях) привыкли считать себя дома. Это само по себе не ново, и в XX веке такое происходило слишком часто. Автор добавляет сюда много любопытных и важных деталей, но мы не будем отвлекаться от центрального тезиса и главной проблемы. Сформулируем еще раз то, что должно, конечно, озаботить внимательного читателя: если речь идет о том, что происходит с большими массами людей — все равно, в силу ли интенсификации миграционных потоков или в результате изменения общего дизайна и границ на том пространстве, которое они считали своим, — то почему центральное значение получает именно индивидуальное или индивидуализирующееся? Ответ, как мне представляется, в некотором роде лежит на поверхности. Современный маргинал — это не конкретное понятие, но, как было подчеркнуто выше, идеальный тип. Это значит, что мы постигаем действительность при помощи этого понятия, но не пытаемся самое действительное представить как поле его пребывания. Иначе говоря, с массами ставших помимо воли, не в результате индивидуального решения людей происходит именно то, о чем

пишет Светлана Баньковская: они не стали маргиналами в силу решения, но их маргинальное существование претерпевает перемены, сдвинулось и продолжает двигаться в сторону индивидуализации, и эта индивидуализация носит не случайный характер, но именно массовый. Масса индивидуализирующихся (неизбежным, современным образом) людей — это именно то, что происходит здесь и сейчас, потому что старые членения, старые схемы «Чужак / группа» перестают работать именно тогда, когда группы чужаков вклиниваются в группы своих.

Последняя глава книги — о том, как это происходит. Здесь необходимы минимальные пояснения. Исследование «Другого» стартует не просто с философских определений, но и с тех времен, когда интуитивно подразумеваемым пространством реального существования чужаков и маргиналов были более или менее внятно фиксированные территории социального и политического мира, каким он сложился в годы формирования классической социологии, то есть за несколько десятилетий перед Первой мировой войной. В этом мире государства граничили с другими государствами, признавая, в основном, границы друг друга. В международном праве эти государства назывались

цивилизованными. Считалось, что в границах государства находится его сердцевина, гражданская нация. В этот коллектив, или меньшие, но ему подобные, попадает тот самый «Чужой». Сейчас дела обстоят иначе.

Не везде, не всё и не навсегда сдвинулось, но все же в фокусе исследования оказывается город как *гетеротопическая среда*. Гетеротопия означает не то, что места в городе разные. В конце концов, функциональное распределение мест — это свойство любой общности, так или иначе связанной с территорией. Если в квартире есть прихожая и есть кухня, если в городе есть рынок и есть кладбище, никто не говорит о гетеротопии. Но гетеротопическая среда современного города предполагает совмещение и взаимопроникновение принципиально разнородного, того, что не может находиться ни рядом, ни вместе, если смотреть на это в традиционной перспективе. Таков современный мегаполис, который оказывается и местом закупок, и местом рекреации, и территорией *фланирования*. Но самое главное: он *локализует* глобальное. В городском пространстве появляются места, которые свидетельствуют о присутствии иного, не территориального глобального мира. Мировые бренды, туристические агентства, офисы

международных фирм, терминалы платежных систем... Все это предполагает действия, по-разному спланированные в пространстве и времени. Не всегда своей волей, но почти неизбежно участник социальной жизни лишается шанса на упорядоченность и предсказуемость, он чужой не какой-то определенной группе или традиции, он — маргинал гетеротопического мира.

Это имеет уже прямые следствия для новой идеологии исследовательского процесса. Социологи все еще слишком часто не только полагаются на готовые классификации, но производят новые, столь же ригидные, удобные для школьного использования и запоминания, но не продуктивные в отношении всего того движения и мерцания, которое автор хочет нам представить в своих более прикладных главах. Следует обратить внимание именно на методическую часть изложения, потому что здесь за реконструкцией подходов ситуационистов, за психогеографией и ритманализмом мы находим не учебные рекомендации, а своего рода подвижную схему той реальности, которой эти методы соответствуют. То, что город, его среда выступают не пассивным объектом изучения, но активным носителем, субъектом тех различий, которые и производят

А. Ф. ФИЛИППОВ

нынешний тип маргинальности, находит продолжение в методических приемах, которые едва ли могли сработать где-то еще.

Читатель, таким образом, принужден проделать большой путь. Вероятно, одним из возможных завершений этого интеллектуального путешествия мог бы стать мысленный эксперимент: погружение в гетеротопическую стихию современного большого города тех чужаков и маргиналов, о которых писали классики сто лет назад. Своего рода предвестием такого эксперимента было знаменитое исследование Вальтера Беньямина о фланере. Светлана Баньковская подхватывает это исследование и демонстрирует его смысл для понимания современной маргинальности. Однако тем самым возможности развития темы не исчерпываются, она сулит исследователям еще много неожиданного. Автор, однако, идет другим путем, расставаясь с нами «вдруг», как поэт с любимым героем. Этот открытый финал усиливает книгу. Она предполагает продолжение, она приглашает продолжать эмпирические исследования маргинальности и множить посвященные ей публикации.

*Александр Ф. Филиппов
Москва, октябрь 2022 г.*

Выражение признательности

Эта книга обязана своим появлением не только автору. Без издателя, разумеется, не обходится ни одна книга, но Владимир Михайлович Камнев — не просто издатель этой книги, но ее вдохновитель, на поддержку и заинтересованное внимание которого можно было рассчитывать во все время работы над книгой. Невозможно переоценить терпение и редакторский труд Александра Фридриховича Филиппова, усилиями которого работа над книгой стала своего рода исследованием и творческим приключением. Однако все ее издержки следует отнести, разумеется, на счет автора.

Глава 1 «Другой» как понятие элементарной социальной онтологии

Социальная онтология — это область исследований вопроса о социальном как таковом, его субстрате и способе существования. Поскольку речь идет о статусе социальных объектов как существующих, о месте социального в мире (то есть об отношении общей онтологии и социальной онтологии), об иерархиях или взаимных зависимостях социальных и несоциальных сущностей и т. п., эта дисциплина, интерес к которой заметно растет, имеет преимущественно философский характер.¹ С точки зрения социологии,

¹ Способы построения философского высказывания о социальном не всегда убедительны для социолога. Небольшая иллюстрация поможет нам сразу показать важное различие между философским и социологическим подходами. Вот что пи-

философские трактовки социальной онтологии могут иметь свои достоинства, но часто страдают от особого рода социологической наивности авторов, которую мы не будем отождествлять с простой неосведомленно-

шет Джон Серль, автор одной из влиятельных версий социальной онтологии в философии: «Мы говорим о модусе существования социальных объектов... Мы также говорим о социальных фактах... Мы также говорим о социальных процессах...» (*Searl J. R. Social ontology: Some basic principles // Anthropological Theory. 2006. Vol. 6 (1). P. 12—29*). Пожалуй, это *стартовое* перечисление объектов, фактов и процессов может показаться социологу слишком поспешным. Философ начинает с того, что обладает *несомненным* социальным существованием, о чем можно говорить, апеллируя к социальному опыту читателя и более или менее конвенциональному словарю социальных наук. Однако именно поэтому безусловными *объектами* социальной онтологии он рискует назвать не *первичные*, независимые от наблюдения сущности социального, но артефакты социальной мысли той или иной эпохи. Впрочем, это не единственная слабость данного подхода, хотя и очень характерная. Критический анализ работ Серля см.: *Baker L. R. Just What is Social Ontology? // Journal of Social Ontology. 2019. Vol. 5 (1). P. 1—12*. Обсуждение этой критики, равно как и собственного вклада Линн Бейкер в трактовку социальной онтологии, увело бы нас слишком далеко.

стью. Знание о результатах социологических исследований может сопровождаться непониманием того, как устроена и как работает социологическая теория. Теоретики знают, что ни одно из конвенциональных понятий социологии не тождественно самой реальности. Философское описание не может и не должно обходиться без критического исследования результатов науки в рамках самой науки, а не внешним по отношению к ее истории и проблемам способом. Во всяком случае, для фундаментальной социологии обсуждение социальной онтологии должно начинаться не с вопроса об онтологическом статусе «общества», «института» «социального процесса» или «социального факта», но с вопроса о том, принадлежат ли они — и в какой категориальной системе — к первичному субстрату социальности. Требуется ответ на вопрос, есть ли у социального изначальный, безусловный состав (его могла бы описывать элементарная онтология) и надстраивающиеся над этой первичной основой вторичные (производные или составные) объекты. А это, в свою очередь, должно было бы повлечь за собой — в социологической перспективе — обращение к вопросам, которые социальная наука пытается разрешить независимо от философии, то есть исполь-

зую философские результаты именно как ресурсы для своих построений. Таким образом, возможна и необходима собственно социологическая социальная онтология.

Ее построение требуется для решения основных задач фундаментальной социологии,² но поскольку мы относимся к этой задаче как части научного предприятия, свободного от догматизма и не предполагающего построения вечных, совершенных и завершенных систем, мы можем на каждом этапе ограничиваться решениями отдельных задач, что предполагает в будущем равным образом и включение фрагментов теории в более обширную концепцию, и, при необходимости, пересмотр или даже отказ от того, что не оправдало себя в ходе теоретической работы.

«Другой» в классических определениях

Вопрос о Другом является одним из ключевых для социальной онтологии, потому

² К ним должно относиться исследование вопроса об онтологическом статусе и элементарном составе социального, социальной природы социального познания, отношения социологии к философии и ряд других тем.

что в нем сходятся как проблемы самой социальной реальности, так и проблемы ее описания. Поставим его сначала в самом общем виде, чтобы затем перейти к инвентаризации теоретических ресурсов, которые имеются в нашем распоряжении.

Представим себе некую область, являющуюся референтом релевантных социологических описаний. Мы можем называть ее общностью, социальной средой, группой или системой, но не торопимся связывать себя готовыми теоретическими решениями. Главное состоит в том, что именно к этой области будет отнесено социологическое высказывание. В таком случае принадлежность объекта высказывания определенному множеству возможных объектов позволяет различить «то самое» и «другое»: данный объект — такой же, как и прочие, но в данном множестве он другой, чем все другие, именно потому, что в этом множестве есть больше одного объекта. Это элементарная логическая операция, которая, однако, в социальной жизни наталкивается на определенные проблемы. Членство в группе, гражданство, принадлежность к роду, роль в игровой ситуации, включенность подсистемы в более обширную социальную систему... Примеры можно продолжить, и все они при

более тщательном исследовании покажут одно и то же: полной и недвусмысленной однородности объектов социологического высказывания не бывает никогда. Грубо говоря, табуретка может принадлежать к множеству табуреток и отличаться от других не только цветом, материалом или количеством ножек, но и тем, что стоит на полметра ближе к лампе, чем другая. Это никак не меняет ее принадлежности к множеству. Между тем гражданин, отличающийся от других не только по родному языку, но и полом, возрастом, ростом, цветом кожи, да хотя бы и местом в очереди за социальной помощью, обладает характеристиками, могущими оказаться не безразличными для его гражданского статуса. Тождественность гражданского статуса не исчерпывается формальной принадлежностью, но является предметом заботы и заинтересованного действия. Там, где поверхностный и часто политически инспирированный интерес может вести к установлению прочного гомогенного состояния некоторой общности или единодушия членов группы на уровне публично высказанных мнений, практика социальной жизни обнаруживает дифференциацию, различие «того самого» и «иного», которое встроено в самые основы социальности и дает о

себе знать уже в терминологии в самых известных теоретических дефинициях.

Слово «другой»⁵ можно встретить в различных контекстах и в основополагающих определениях у самых разных авторов, в том числе и у тех, кто не фокусируется на проблемах социальной онтологии, но так или иначе предполагает ее в своих теоретических решениях. Приведем несколько примеров.

Макс Вебер включает в определения своих основных понятий «другого» и «других» как нечто само собой разумеющееся: «Социологией... будет называться наука, которая намерена, истолковывая, понять социальное действие... „Социальным“ действием будет называться такое, которое по своему смыслу, предполагаемому действующим или действующими, соотносено с поведением *других* и ориентировано на него в своем протекании». „*Другие*“ могут быть данными индивидами, знакомыми, или неопределенными многими, совершенно незнакомыми...»⁴

⁵ Вопрос о том, является оно всякий раз точным термином или используется в некотором более размытом смысле, можно пока опустить.

⁴ Вебер М. Основные социологические понятия // Теоретическая социология. Антология / Под ред. С. Баньковской. Ч. 1. М.: Книжный дом «Универ-

Эмиль Дюркгейм вписывает «другого» в социальную онтологию, определяя моральные факты: «Наш долг — это всегда долг перед какими-то сознаниями; все наши обязанности обращены к духовным субъектам, мыслящим существам. Кто эти сознательные субъекты? Вот в чем проблема. Всякий акт может иметь два рода целей: 1) индивид, которым являюсь я сам; 2) *отличные от меня существа*...»⁵ В мире опыта я знаю лишь один субъект, который обладает моральной реальностью более богатой, более сложной, чем мы, — это коллектив... Поскольку *другой* участвует в жизни группы, поскольку он является членом коллектива, к которому мы привязаны, он приобретает в наших глазах часть достоинства группы, и мы склонны его любить и к нему стремиться. ...Общество

ситет», 2002. С. 72. Курсив здесь и далее, если не указано иное, добавлен мной. — С. Б.

⁵ Это место требует цитирования самого оригинала: «Un acte ne peut avoir que deux sortes de fins: 1° L'individu que je suis; 2° *D'autres êtres* que moi». В уточненном переводе это выглядит так: «У действия может быть лишь два вида целей: 1. Индивид, которым являюсь я сам; 2. *Другие, нежели я, существа*» (*Durkheim É. Détermination du fait moral*. URL: http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Socio_et_philo/ch_2_fait_moral/fait_moral.pdf. P. 5).

можно рассматривать как *особую личность*, качественно отличную от составляющих ее индивидуальных личностей». ⁶

Георг Зиммель ставит основной вопрос социологии, также обращаясь к понятию другого: «Общественное единство реализуется только своими собственными элементами... и оно не нуждается ни в каком наблюдателе... сознание соучастия с *другими* в образовании единства и есть фактически то единство, о котором идет речь. То, что для-себя (-бытие) *Другого* все-таки не препятствует нам делать его своим представлением... — глубочайшая психологическая и теоретико-познавательная схема и проблема обобществления». ⁷ Зиммель глубоко исследовал проблематику Другого; к его аргументам мы еще будем возвращаться неоднократно и рассмотрим ниже более подробно.

Толкотт Парсонс также не обходится в определении системы действия без «другого» (*alter*), хотя у него это, скорее, техниче-

⁶ Дюркгейм Э. Определение моральных фактов / Пер. А. Б. Гофмана // Теоретическая социология. Антология / Под ред. С. Баньковской. Ч. 1. М.: Книжный дом «Университет», 2002. С. 40, 42, 43.

⁷ Зиммель Г. Как возможно общество? // Зиммель Г. Избранное. М.: Юристъ, 1996. Т. 2. С. 510.

ский термин. Это самоочевидность, но не обыденного языка, а языка теории, поскольку она дистанцируется от обыденных описаний: «Система координат [действия] предполагает „ориентацию“ одного или нескольких действующих... на ситуацию, которая включает *других* действующих... Ситуация определяется как состоящая из объектов ориентации... Социальный объект — это действующий, который, в свою очередь, может быть любым *другим* индивидуальным действующим (*alter*), самим действующим, взятым за точку отсчета (*ego*), или коллективом, который рассматривается как единица для целей анализа ориентации». ⁸

Мы видим, что у разных теоретиков «другой» («другие») выступает как необходимое основание социального; нечто «само собой разумеющееся», непосредственно очевидное и поэтому не тематизированное и не определяемое. Можно было бы даже сказать, что «другой» — нечто вроде «естественной установки» в социологическом теоретизировании. Именно поскольку социальное устанавливается во множестве различающихся между собой людей, каждый из которых

⁸ Parsons T. The Social System. Glencoe: The Free Press, 1951. P. 4.

хотя бы в некоторой степени «другой друг для друга», эта инаковость внутри любой однородности проникает внутрь дефиниций. Именно поэтому «другой» является логически неразложимым элементом «социального», иначе говоря, невозможно проникнуть вглубь, на следующий уровень анализа, чтобы установить, так сказать, «из чего» сложен, синтезирован «другой». Это связано с тем, что сам по себе ни один из участников взаимодействия, членов общества или группы и т. п. не является «другим»: он другой лишь по отношению к другому, и он другой в том же смысле, в каком он «свой». Отказаться от этого первичного другого мы можем, лишь выйдя за пределы самого предмета социологии как дисциплины или, во всяком случае, отказываясь от тех ее версий, которые укоренены в классической традиции.

Таким образом, именно поскольку мы принимаем саму постановку вопроса о Другом⁹ для разъяснения онтологических оснований социального, речь пойдет не о том, чтобы аналитически разложить этот элемент

⁹ Далее, поскольку речь у нас идет именно об особой категории, написание унифицировано: Другой с прописной буквы. Написание со строчной сохраняется в прямых или косвенных цитатах.

(если он вообще разложим), но о том, чтобы подвергнуть рефлексии его статус в социологической теории, если и поскольку эта последняя явным или неявным образом предполагает социальную онтологию. В данном случае это значит: посмотреть на онтологию Другого как на основание появления и развития других категорий социальной онтологии, прежде всего — Чужака, а затем и Маргинала. Формальное исследование Другого приведет нас к социологически более содержательному понятию Чужака, и рассмотрение этих категорий в их взаимосвязи позволит нам лучше определить перспективы исследований онтологии социального.

Наблюдение и участие: перспективы и тупики пост-картезианского поворота

Философские основания для постановки вопроса об «инакости» и Другом в его отношении к онтологии социального связаны с пост-картезианским поворотом к «иному»: тематизация «инакости» как проблемы была продиктована потребностью переосмыслить специфику субъект-объектных отношений в исследовательском процессе (рефлексии

субъектом объекта) для социальных наук, где субъект и объект не разделены абсолютной дистанцией и обладают единой (рефлексивной) природой. Сложность, которая здесь сразу же обнаруживается, заключается в том, что познавательное отношение к объекту может быть чисто теоретическим, тогда как единая рефлексивная природа обнаруживается также и в деятельном, практическом взаимоотношении сторон. Мы увидим сейчас, что наблюдение (созерцание) и соучастие (взаимодействие) перестают быть принципиально различными, и это, разумеется, ставит перед социологией новые проблемы и новые задачи.

Исходное, преодолеваемое положение дел описал Толкотт Парсонс, создатель все еще сохраняющего влияние классического канона социологической теории, в статье о социальном взаимодействии (интеракции) для «Международной энциклопедии социальных наук». Знаменитая *ясность*, которая отличает «Рассуждения о методе» Декарта, писал Парсонс, обернулась серьезными ограничениями, в двух отношениях весьма важными для социальных наук. «Первое состояло в трактовке значимого „внешнего мира“ как мира физического. ...Вследствие этого Декарт не рассматривал объект познания как „познающий“

или „действующий“ (потому что физические объекты не действуют)». А это делало невозможным рассмотрение того, что происходит между сущностями, которые являются одновременно и субъектом, и объектом. Вторым ограничением «была трактовка проблемы исключительно как проблемы познания».¹⁰ Отход от картезианской позиции и ее ограничений позволяет переформулировать обе ключевых предпосылки: «Две точки отсчета являются критически важными для анализа интеракции: (1) что каждый актер является и действующим агентом, и объектом ориентации и для себя самого, и для других; и (2) что, как действующий агент, он ориентируется и на самого себя, и на других и, как объект, имеет смысл для себя самого и для других во всех первичных модусах или аспектах. Актер является и знающим, и объектом познания, пользователем инструментальных средств и сам — средством, [он является] эмоционально привязанным к другим и объектом привязанности, оценивающим и объектом оценки, интерпретатором символов и сам — символом».¹¹ Этот парадигматический

¹⁰ Parsons T. Social Interaction // International Encyclopedia of the Social Sciences / Ed. by Sills David L. Vol. 6. New York: Macmillan, 1968. P. 430.

¹¹ Ibid. P. 436.

сдвиг означает, что исследователь социального с неизбежностью является его *внутренним наблюдателем*, независимо от масштабов того, в чем он *участвует*. Будь то общество в целом, социальный институт, группа или диадическое взаимодействие, как внутренний наблюдатель он находится *вместе с другими*, даже если все остальные, будучи, как и он, наблюдателями, не являются исследователями.¹² Внутренний наблюдатель уже не может быть субъектом наблюдения, а общество или акт взаимодействия — его объектом. Субъект-объектная схема процесса познания / исследования (где субъект и объект обладают различной природой, и рефлексия субъекта направлена на не-рефлексивный объект) не оставляет места для онтологического основания социального — интерсубъективности

¹² Из работ Зиммеля и Шюца мы знаем, что в более широком смысле любой участник социального взаимодействия или тот, кого мы могли бы назвать членом общества, всегда является его внутренним наблюдателем, однако не каждый отдает себе отчет в этом. Мы также помним, что для Парсонса и тем более для Лумана «быть внутри» не означает «быть внутри системы в качестве человека». Люди не являются элементами системы. Однако любая позиция в системе означает у них (особенно выразительно это подчеркивает Луман) *также и наблюдение*.

(межсубъектности). Именно интерсубъективность предполагает *взаимосвязь* субъекта и субъекта, которая позволяет *одному* субъекту быть наблюдателем, исследователем по отношению к своему визави, то есть *другому субъекту*, а не пассивному объекту. Главное здесь поэтому — необходимость Другого. Из отношений познания, действия, оценки бессубъектного внешнего мира не рождается самое социальное, не возникает онтология социального.

Онтология социального предполагает соприкосновение / столкновение / общение с Другим. А это позволяет нам сразу же определить по крайней мере три функции Другого для социальной онтологии.

Во-первых, Другой предоставляет субъекту способ достижения само-тождественности, содействует «замыканию» субъекта в отдельную целостность, выделенную *из* внешнего мира и выделенную *в* нем. Мир, таким образом, становится «внешним» и «наблюдаемым» для субъекта; его рефлексия, «наталкиваясь» на (и «отталкиваясь» от) Другого, направляется на себя самого. «Я-сам» теперь вижу себя отдельным от Других, получаю возможность «относиться» к Другим, и первым таким отношением является наблюдение Других. Другой, скажем мы, перефрази-

зируя Зиммеля, дает ответ на вопрос, «как возможен наблюдатель общества?».

Во-вторых, это определение места «наблюдателя» внутри объекта наблюдения. Субъект как наблюдатель есть один из множества наблюдателей (Других), различающихся как замкнутые целостности и схожие в том, что они обладают каждый своей перспективой наблюдения внутри единого и общего для них целого. Они разделяют эту общую способность наблюдать и признают ее друг за другом; при этом, поскольку ни одна из перспектив наблюдения «изнутри» не может быть всеохватывающей и «паноптической», ни один из наблюдателей не может претендовать на статус абсолютного, объективного и трансцендентального.

А это предполагает, *в-третьих*, практику обмена перспективами, «взаимобратимость перспектив»,¹⁵ их «взаимопроникновение» и, как следствие, — само существование социальной реальности (равно как и «чувства социальной реальности» для каждого отдель-

¹⁵ Здесь мы используем это понятие в том смысле, который подразумевал Шюц. См.: Schuetz A. Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action // Philosophy and Phenomenological Research. Sep. 1953. Vol. 14, N 1. P. 7, 18, 22, 30.

ного индивида), ее интерактивное воспроизводство в этой практике.

Чтобы двинуться дальше, нам следует ответить на вопрос о происхождении Другого. Сам вопрос может показаться несколько странным после того, что было сказано выше. Однако мы продвинулись еще недостаточно далеко. В принципе, начинать исследование социальных взаимодействий с простейшей схемы «ego / alter»¹⁴ еще не значит в полной мере отдать должное Другому. Несмотря на то, что эта схема обладает интуитивной достоверностью, принять ее за основу с какими бы то ни было терминологическими модификациями — значит отказаться от исследования, удовлетвориться аналитическими описаниями. «Другой» в таких описаниях — еще не *другой* в точном смысле, но словно бы то же самое «Я», только находящееся на другом месте. При этом отношение Я к себе, с точки зрения Другого, рискует оказаться именно отношением субъекта к объекту, которые просто поменялись местами, о чем и пишет, как мы видели, Парсонс, не замечаящий, кажется, что решение одной проблемы влечет за собой появление новых.

¹⁴ Многие исследователи предпочитают именно латинскую терминологию.

У Дж. Г. Мида, влияние которого мы легко опознаем в цитированных выше рассуждениях Парсонса, «принятие на себя роли другого» является в высшей степени важным теоретическим решением, которое может казаться продуктивным, но в некоторых отношениях скорее блокирует теоретическое продвижение, чем способствует ему.

Рассматривая индивида как живое существо с его опытом перцепции, Мид доказывает, что восприятие другого предшествует опознанию себя самого, причем и в сугубо телесном, и в социальном аспектах. Тело, так сказать, натывается на реакции внешних тел, другие люди своими реакциями пробуждают самосознание того, кто только начинает действовать, еще не зная, что действует *он сам* и что это именно *его* действия. «Для маленького ребенка насупленные брови и улыбки окружающих, установка тела, протянутые к нему руки являются сначала просто стимуляциями, которые вызывают в нем инстинктивные реакции, соответствующие этим жестам. Он плачет или смеется, движется к своей матери, вытягивает руки. Когда эти жесты в других возвращают ему образы собственных реакций и их результатов, ребенок получает материал, из которого он строит социальные объекты, обра-

зующие самую важную часть его среды».¹⁵ Индивид, таким образом, опознает смысл своих действий по реакциям других людей, то есть он узнает, что он самость (self), или Я,¹⁶ видя себя со стороны, а другая сторона — это именно сторона Другого.

Именно так надо понимать «принятие на себя роли Другого». Мид писал, что это излюбленное им выражение несколько неудачное, потому что наводит на мысль об актере, который разыгрывает разные роли. На самом деле речь идет о более простом изначальном процессе: «Индивид сам себе дает стимул к реакции, вызываемой им у другого лица, и затем действует, реагируя до некоторой степени на эту ситуацию. В игре ребенок несомненным образом действует сообразно той роли, которую он сам у себя возбудил. Именно это создает, как я сказал, определенное содержание в индивиде, которое отвечает на стимул, побуждающий индивида так же, как этот стимул побуждает кого-либо еще. Содержание другого, которое входит в одну

¹⁵ Мид Дж. Г. Избранное: Сб. переводов / Сост. и переводчик В. Г. Николаев. М.: ИНИОН РАН, 2009. С. 33.

¹⁶ Передача термина зависит здесь от решений переводчика.

личность, есть реакция в индивиде, которую его жест вызывает в другой личности».¹⁷

Мы видим, что у Мида все события происходят, так сказать, в мире вещей, часть которых — человеческие индивиды. Из того, что Я в его целостности не может выступить как объект, не следует, что Другой становится менее вещным. Напротив, знаменитый концепт «обобщенного другого»¹⁸ предполагает анонимизацию участников группы, способных к сыгранности и сотрудничеству именно потому, что их спонтанность (то, что Мид называл «I») находится изнутри под внешним контролем деперсонифицированного коллектива. Философские, психологические и социологические аспекты концепции Мида здесь соединяются. «Как может индивид выйти за пределы себя (в опыте) таким образом, чтобы стать объектом для самого себя? ...Аппарат рассудка не был бы полным, если бы не вовлекал самого себя в свой анализ поля опыта, то есть если

¹⁷ Mead G. H. *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1934. P. 162.

¹⁸ «Организованное сообщество или социальная группа, которая сообщает индивиду его единство Я, может быть названа „обобщенным другим“. Установка обобщенного другого есть установка всего сообщества» (Ibid. P. 154).

бы индивид не включался в то же поле опыта, в которое включены другие индивидуальные Я, во взаимосвязи с которыми он действует в любой данной социальной ситуации. Рассудок не может стать безличным, пока не примет объективную, неаффективную установку по отношению к себе; в противном случае мы имеем только сознание, но не самосознание. Для рационального поведения требуется, чтобы индивид принял объективную, безличную установку по отношению к себе, стал объектом для себя».¹⁹ Человек должен посмотреть на себя со стороны, чтобы вести себя как объект среди объектов. Это означает, что он предстает в теории более сложно устроенной вещью, чем неживые предметы, и даже более сложной, чем животное, но Мид понимает, что все, что объективно постигаемо, может быть мысленно отделено от Я в его целостности, которое как таковое никогда не может стать предметом созерцания. Помимо теоретико-познавательных выводов, это рассуждение имеет и социальный аспект.

Само введение Я как «I», не объективируемого спонтанного начала,²⁰ в социальную те-

¹⁹ Мид Дж. Г. Избранное. С. 148—149.

²⁰ Напомним, что I появляется в паре «I / me», причем «me» тоже означает «я», на которое можно посмотреть как бы со стороны его яв-

орию было для Мида не просто чисто философским решением, а способом сохранить индивидуальную свободу, не дать индивиду сделаться — в теории — марионеткой общественного принуждения. Мид, как и Зиммель, хорошо понимал, что решение проблемы «как возможно общество?» имеет две стороны. *С одной стороны*, общество, как и любое взаимодействие, возможно — мы писали об этом выше — лишь при известной гомогенизации разнородного. Объекты одной и той же природы взаимно координируются, возникают более или менее надежные каузальные цепочки. Вот только материальные и социальные объекты — это далеко не одно и то же. Футболист на поле движется не так, как падает камень, но и не по собственному произволу, а в рамках правил игры и соотносясь с другими игроками. *С другой стороны*, слишком успешное прилаживание действий

ленности в социальной жизни. Передача на русский «I», «me» и «self» — известная проблема для всех переводчиков Мида, конвенционального решения которой пока не найдено (хотя есть остроумные находки, вроде «Аз и Я» в переводе А. Гараджи. См.: Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В. И. Добренькова. М.: Изд. Международного ун-та Бизнеса и Управления, 1996. С. 225—234).

индивидов друг к другу может привести к непоправимым последствиям для уникальности каждого участника. Продолжая сравнение, скажем, что вместо спортивной команды на поле тогда появится марширующая колонна солдат. Это — социальное образование, но это не общество. Слишком большой успех социализации, обобществления индивидуального и принятия на себя роли обобщенного другого (то есть готовности выполнить любые требования коллектива) будет означать не триумф, а крах социальности. Ни Зиммель, ни Мид не смогли предложить удовлетворительного решения, хотя и видели нарастающую угрозу: один — европейскому, ренессансному типу личности; другой — либеральным принципам американской жизни. В особенности это важно понимать в случае Мида с его вводящей в заблуждение основной терминологией.

Вернемся к нашему изложению. Пока речь шла о простом наблюдении, вопрос о Другом или Других мог быть поставлен в лучшем случае в духе описания *фактического положения дел*, которое не рассматривалось как межсубъектное, а *участники* социальной жизни не считались при этом ее наблюдателями. Речь, как мы только что видели, могла идти только о том, что в жизни каждого челове-

ка есть «другие люди», которые представляют проблему для *созерцания* и *действия*. Это две стороны одной медали. В социальной жизни нам требуется понять других людей (это проблема созерцания), поскольку это необходимо для коммуникации, нам требуется принять в расчет их — более или менее понятные, разумные и ожидаемые — мотивы и действия. Другие люди ставят под угрозу наши расчеты (такова знаменитая «проблема Гоббса»). Но это еще не Другие в полном смысле слова; несколько утрируя, можно было бы сказать, что такую же проблему в области фактического могут представлять для нас природные явления, животные, механизмы: мы стремимся понять, что ими движет, чтобы эффективно действовать и избегать угроз. Но если другие — это именно «Другие Я», и если именно они суть предпосылки социальной реальности, самой возможности того отношения «между», которое мы легко опознаем в «межсубъектности», тогда простое признание их фактического существования ничего не дает, «Другие Я» добавляют нечто очень существенное к проблематической фактичности. К этому мы сейчас и переходим.

Здесь важно пошагово проследить сам процесс появления Другого в поле зрения субъекта (Я). Возможно ли разложить этот

процесс на феноменальные составляющие? Михаэль Тейниссен в своей социальной онтологии «инакости» предложил различать (или даже противопоставлять) два подхода: трансцендентализм Э. Гуссерля и диалогизм М. Бубера.²¹ Ниже мы дадим краткую характеристику обоим подходам, а также замыслу самого Тейниссена.

У Гуссерля Другой конституируется как «другое Я», *alter ego*. Эгологизм утверждает опосредованный характер Другого и его зависимость от *ego*. В «Картезианских размышлениях» переход от *ego* к *alter ego* распределяется на пять шагов:²²

1. Восприятие Другого («вообще» (обобщенного Другого) как живого физического тела, по аналогии со своим телом, таким же физическим и живым.

²¹ См.: *Theunissen M. Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart.* Berlin: Walter de Gruyter, 1965. Мы опираемся на американский перевод, сделанный со второго немецкого издания 1977 г. См.: *Theunissen M. The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber.* Cambridge, MA; London: The MIT Press, 1984.

²² См.: *Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д. Складнева.* 2-е изд. СПб: Наука, 2006.

2. Психологический перенос — переживание психологического состояния Другого — эмпатия — чистый *alter ego*.

3. Конструирование объективного мира путем идентификации примордиальных (первопорядковых) миров — моего мира и мира Другого.

4. Другой — самодостаточный, целостный объект в пространстве и времени. Это уже не просто Другой вообще, но другой человек, такой же, как Я.

5. Перенос, трансформация объективного образования «человек» с переносом на себя самого посредством представления себе, через эмпатию, того, как Другой воспринимает меня. Я такой же, как Другой. Другой способен переживать мои состояния, как я могу переживать его состояния.

Тем не менее Другой никогда не присутствует в моем сознании как примордиальный (первого порядка) субъект, объектом которого являюсь я. Он — лишь один из многих «других», с которым я разделяю общие черты (в том числе, эмпатию), он не уникален, не интимен. Хотя я и допускаю его представление о его собственной первопорядковости, для меня ее нет. В этом состоит *трансцендентальный солипсизм* гус-

серлевской эгологии. Каждое я само для себя — начало всех начал, однако это узнаётся лишь по мере избавления от эмпирических определений Я.²⁵ Как трансценден-

²⁵ Это известная проблема эгологизма Гуссерля: почему ego остается именно Я после редукции всех эмпирических определений? Сам Гуссерль отдавал себе отчет в этой трудности, но считал, что решил проблему: «В принципе я также не понимаю еще, — и соглашаюсь с этим лишь против своей воли, — что я сам, *заклучая в скобки* себя как человека и как человеческую личность, все же должен после этого сохранить себя в качестве *ego*. Таким образом, я еще ничего не могу знать о какой-либо трансцендентальной интерсубъективности; я вынужден рассматривать себя, *ego*, в качестве *solus ipse*, а все конститутивные составляющие (уже после того, как я достиг первоначального понимания конститутивной работы) — все еще в качестве лишь собственных содержаний этого единственного *ego*. Поэтому потребовались более подробные истолкования, сделанные в этой главе. Благодаря им для нас впервые становится понятен полный и собственный смысл феноменологически-трансцендентального *идеализма*. Видимость солипсизма рассеивается, хотя сохраняет свою фундаментальную значимость положение, гласящее, что все, что есть для меня, может почерпнуть свой бытийный смысл исключительно из меня самого, из сферы моего сознания» (Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 281—282).

тальный наблюдатель я утрачиваю не только уверенность в равной изначальности Другого, но в известной мере и в изначальности самого себя. Связь Я (ego) и Другого осуществляется через мир, а не непосредственно. Тем самым intersubjectивность выстраивается как внутреннее отрицание Я, а значит — и Другого.

Иначе генезис Другого представлен в диалогизме М. Бубера.²⁴ Здесь Я (ego) выводится из *столкновения* с Ты, подчеркивается одновременность их возникновения. В противоположность трансцендентализму диалогизм — это «онтология промежуточности». Весь его пафос направлен против абстрактно-общего сознания, против конститутивной функции субъективности. Диалогическая точка зрения требует различать: 1) когнитивные субъект-объектные отношения, где Я (ego) противостоит Оно (которым может быть и другое Я), и 2) истинно intersubjectивные отношения, где Я и Ты встречаются в промежуточной сфере, свободные от эгологических интенций. Это столкновение не зависит от их субъек-

ективных проектов, представляет собой событие для обоих сталкивающихся, когда соблюдается полная взаимность и равная примордиальность.

Что это за сфера промежуточного, где происходит столкновение? Прежде всего, это — язык, разговор. Феноменально такое событие, как встреча, столкновение, может быть представлено, прежде всего, в диалоге; это столкновение спонтанно, уникально, непроизвольно, контингентно. Можно зафиксировать основные характеристики диалога как встречи Я и Ты: 1) одновременность их существования (более точно — это сосуществование в едином времени и пространстве); 2) ты не принадлежит к интенциональным объектам. Это означает, что Ты не имеет временной и пространственной фиксированности, оно «исключительно», не сравнимо ни с кем.

В диалоге как встрече отношение Я и Ты теряет качество интенционально направленных актов, оно оказывается за пределами различения «активного» и «пассивного». При встрече «моя» активность становится самой собой, когда перестает быть намеренной, но требует экспромта и импровизации, словом — креативности. Она становится моим действием, которое одновременно —

²⁴ Бубер М. Я и Ты / Пер. В. В. Рынкевича // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 15—92.

и не мое действие, поскольку содеяно и Другим.

Дальнейшие шаги в этом направлении предполагают известные сложности. «Философия диалога, — замечает Тейниссен, — не есть сама истина, но в ней имеется определенный компонент истины. Она занимается подлинным феноменом, причем именно таким, который невозможно тематизировать подходящим образом в рамках трансцендентальной философии, даже феноменологии».²⁵ Впрочем, позиция самого Тейниссена, видевшего не только противоположность трансцендентальной феноменологии и философии диалога, но и глубокие связи между ними, заключалась в том, чтобы найти некий средний путь. Его основной тезис состоял в следующем: «Событие встречи [Я и Ты] — более раннее, чем те [Я и Ты], которые встречаются друг друга».²⁶ Это перекликается с тем пониманием первичности «между» для социальной онтологии, которое является одной из центральных идей нашей статьи. Несмотря на то, что заявка Тейниссена на большой проект социальной онтологии не

²⁵ *Theunissen M.* The Other. P. 362.

²⁶ *Ibid.* P. 365.

была реализована в виде детализированной и широко признанной философами и социологами концепции, ее, безусловно, следует иметь в виду при работе над новыми подходами. Именно промежуточное, а не его полюса должны представлять для нас наибольший интерес. Именно в промежуточном, а не в корреляции с Я находится Другой как Чужой. Тейниссен близко подходит к важным для нас темам, демонстрируя глубокие связи и переклички между философией Бубера и социологией Георга Зиммеля,²⁷ значение которой нам предстоит сейчас оценить.

Другой и Чужой: от абстракции к неопределенности

Мы видели, что тематизация Другого не имеет удовлетворительного решения ни в перспективе солипсизма, ни тем более в си-

²⁷ Особенно отметим его рассуждение о «Социологии» Зиммеля, как о предвестнике диалогической логики. Но Тейниссен, кажется, недооценивает связь между концепцией Чужака, исследованием вопроса «как возможно общество?» и философией истории Зиммеля. Мы вернемся к этому ниже.

стеме координат прагматически толкуемых аналитических описаний объективных взаимодействий. В философии диалога Я — двойственно, и двойственность эта располагается у Бубера между двумя основными парами отношений (Haltungen): «Я—Ты» и «Я—Оно». «Оно» можно трактовать как природу, как мир вещей в их пространственно-временной определенности. «Я—Оно» — это установка, отношение, которое Бубер называет «основным словом». Другое «основное слово» — «Я—Ты». «Если я предстою человеку как своему Ты и говорю ему основное слово Я—Ты, он не вещь среди вещей и не состоит из вещей. Этот человек не Он или Она. Он не ограничен другими Он и Она: он не есть некая точка в пространственно-временной сети мира; он не есть нечто наличное, познаваемое на опыте и поддающееся описанию, слабо связанный пучок поименованных свойств. Но он есть Ты, не имеющий соседства и связующих звеньев, и он заполняет все поднебесное пространство. Это не означает, что, кроме него, ничего другого не существует: во все остальное живет в его свете».²⁸ Но если Я — двойственно и двойственность эта располагается между двумя основными пара-

²⁸ Бубер М. Я и Ты. С. 19.

ми отношений (у Бубера) — Я—Ты и Я—Оно, — то что может служить в качестве перехода от Оно / Он / Она к Ты?

Преодоление этой двойственности, во всяком случае, в социальной онтологии невозможно, и Тейнниссен не случайно попытался сделать отсюда шаг назад, отдавая дань феноменологическому солипсизму. Однако он, повторим, не в полной мере оценил те ресурсы, которые уже были в наличии ко времени создания философии диалога, но по ряду причин не были поняты и приняты современниками. К ним относится, в частности, большой комплекс философских и социологических сочинений Георга Зиммеля.

Подробная реконструкция взглядов Зиммеля не входит в наши задачи. Мы постараемся лишь показать взаимосвязь его концепции Чужака, часто понимаемой слишком узко-социологически, с его же концепцией понимания и замыслом общей социологии, ставящей вопросы вполне философские.

Напомним прежде всего, что отнесение тех или иных рассуждений Зиммеля к философии, социологии или даже психологии часто затруднено: границы между дисциплинами не были в его время еще такими жесткими, как сейчас, сам Зиммель экспериментировал с отнесением своих иссле-

дований к тому или иному жанру. Он не всю жизнь занимался социологией, и, хотя формальная социология — это одно из самых известных его достижений, далеко не вся социология Зиммеля была формальной. Тем не менее будем помнить, что «Чужак», о котором ниже пойдет речь, — это так называемая «форма обобществления», социологическая категория, тогда как «Другой» появляется в текстах, носящих более философский характер и посвященных проблеме понимания. Рассуждения о Другом не связаны у Зиммеля с рассуждениями о Чужаке напрямую. Однако дополнительное конструирование, домысливание связи между ними не является в нашем случае произволом интерпретатора и отвечает самому духу внешне фрагментированной, но внутренне очень последовательной концепции Зиммеля.

Проблема и необходимость Другого для социальной онтологии у Зиммеля связана с *пониманием* как методом социологии. Но основания применимости этого метода — не чисто социологические. Можно проследить несколько «ипостасей» Другого у Зиммеля, которые при исследовании форм обобществления подводят к его пониманию Чужака. Для этого необходимо вспомнить, что социальная жизнь представлялась ему как

множество непрерывно протекающих взаимодействий, обретавших более или менее устойчивые формы. Эти *обобществления* Зиммель считал возможным изучать со стороны собственно социально-исторического содержания, чем и занимались науки, возникшие и развившиеся до социологии. Но он также видел шансы социологии изучать именно *формы*, причем исследование могло быть иллюстрировано историческими примерами, но не сводилось к трактовке конкретных феноменов. Форма как таковая могла быть исследована также и в отрыве от материи, как то, что происходит с людьми вообще.

Другой вообще выводится в социологическом смысле из того, что на языке более поздней, феноменологической социологии можно назвать «самоочевидными типизациями». Это значит, что человек может быть Другим не в полноте своей конкретности, но именно как типичный другой, типичный представитель своей профессии, возраста, чего угодно, это может быть, наконец, «типичный человек». Наиболее точно и полно об этом писал, конечно, Шюц, речь о котором еще впереди. Но предварительная и в некоторых отношениях более важная работа была сделана именно Зиммелем. Самая общая типизация — это образ человека как

человека вообще, принадлежащего к тому же роду, что и Я. «Типичный человек» вообще опознается, поскольку, как считает Зиммель, нам свойственна трансценденция — выход за пределы собственного знания, превосхождение себя самого. Для жизни существенно выход за свои пределы. «Простейшей и основополагающей формой, в которой это фактически происходит, является самосознание, которое одновременно является прафеноменом духа как человеческого, [так] и живого вообще. Поскольку Я не только противостоит себе самому, делает себя, как знающее Я, предметом собственного знания, но и судит о себе как о Третьем, уважает и презирает себя, оно также ставит себя над самим собой, постоянно перешагивает через себя, и все же пребывает в себе самом, постольку его субъект и объект здесь тождественны; эту тождественность, поскольку она не является жестко субстанциалистской, оно разнимает, не разрывая ее, и делает духовным жизненным процессом знания-себя-самим-собой».²⁹ Человек имеет некоторую определенность в самом себе

²⁹ *Simmel G. Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. 2. Auflage. München: Verlag von Duncker & Humblot, 1922. S. 13—14.*

и поэтому, как бы отталкиваясь от нее, преодолевает себя, но сама его определенность оказывается таковой, лишь поскольку он уже вышел за ее пределы и увидел извне свой предел. Прафеномен, подчеркивает Зиммель,³⁰ свободен от исторической конкретности и случайности. И мы видим, что прафеноменом духа является самосознание — знание себя как *другого*.³¹ Именно с таким устройством самосознания связана и возможность понимания.

Другой как социальный тип (**обобщенный другой**)³² — это шаг к конкретизации актуального Другого, с которым происходит мое общение. Это воссоздание Другого, типизированного в конкретных социальных обстоятельствах с их конкретным «набором» типов. Зиммель пишет об этом в знамени-

³⁰ Эту категорию он взял у Гёте.

³¹ *Simmel G. Das individuelle Gesetz: Philosophische Exkurse / Hrsg. und eingeleitet von M. Landmann. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1968 (Neuausgabe, 1987). S. 14. Цит. по: Филиппов А. Ф. Обоснование теоретической социологии: Введение в концепцию Георга Зиммеля // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. М.: Юрист, 1996. С. 585.*

³² Здесь нами использован термин Мида, но не его понятие и не его ходы мышления. В данном случае термин является чисто техническим.

том экскурсе «Как возможно общество?». Вопрос, вынесенный в заглавие, напоминает знаменитые вопрошания Канта, в частности, вопрос о том, как возможно чистое математическое естествознание. Поскольку именно оно, по мысли Канта, открывает нам природу наиболее адекватным образом, вопрос о возможности знания природы есть также вопрос о возможности природы как таковой, а не отрывочных впечатлений и представлений. Но этот вопрос у Канта ставится с позиции внешнего наблюдателя, природа не появляется благодаря тем, кто знает о ней, точнее, повторим еще раз, появляется лишь в том смысле, в каком считается коррелятом систематического знания. А вот общество образуется людьми, которые и участвуют во взаимодействии, и познают друг друга и характер своего взаимодействия. Здесь сам объект знания образуется знающими и познающими. Обобществление — это более или менее продолжительная встреча индивидов, которые что-то знают друг о друге. Знание, которое в данном случае предполагает понимание, это априори обобществления. Знать человека можно в большей или меньшей мере, но что значит «знать вполне»? Видимо, это то же самое, что «знать, как самого себя», но такое зна-

ние было бы возможно лишь при полной тождественности обобществляющихся индивидов. Однако в каждом человеке есть то, что не может быть передано другому человеку и не может быть понято им. И все-таки общение происходит. «Из личностного соприкосновения человек извлекает несколько смещенный образ другого, что обусловлено не просто заблуждениями, связанными с неполнотой опыта, недостаточной остротой зрения, предрассудками симпатии и антипатии. Это принципиальные изменения свойств реального объекта. И происходят они в двух измерениях. Мы видим Другого в некотором роде обобщенно. Может быть, потому что нам не дано вполне репрезентировать в себе отличную от нас индивидуальность. <...> Словно есть в каждом человеке такая точка наиглубочайшей индивидуальности, форму которой внутренне воссоздать не сможет тот, у кого эта точка качественно отлична. А что это требование уже логически несовместимо с требованием дистанции и объективной оценки, на котором помимо всего прочего держится представление Другого, доказывает только, что совершенное знание об индивидуальности Другого для нас недоступно, и недостаточность этого знания в разной степени обуславливает все

взаимоотношения людей. Но какова бы ни была причина недостатка знания, следствием его является обобщение образа Другого в душе, расплывчатость очертаний, присовокупляющая к уникальности этого образа отношение к другим». ³³ Итак, мы видим человека не только как человека вообще и не только как индивидуальность, но и как тип, к которому его причисляем. То же самое делает и наш визави. «Мы все суть фрагменты, не только всеобщего человека, но и нас самих. <...> Однако взор Другого восполняет это фрагментарное, делая [нас] тем, чем мы никогда не являемся чисто и полно. <...> Практика жизни заставляет создавать образ человека только из реальных частей, составляющих эмпирическое знание о нем...» ³⁴ Таким образом, человек в себе знает, а в Другом предполагает уникальную индивидуальность, но знает он о Другом, что тот является типичным для данного обобществления, остальное же остается за пределами знания. Другой знает обо мне точно так же, то есть опознавая типичное — актуальный фрагмент целого, — и предполагая, что за ним еще есть индивидуальное и неповторимое.

³³ Зиммель Г. Как возможно общество? С. 514.

³⁴ Там же. С. 515.

Но мало просто предполагать наличие уникальной индивидуальности. Здесь возможен следующий шаг.

Это значит, что Другой может быть типизирован и **как другая индивидуальность**. «Всякое общение людей, — пишет Зиммель в «Проблемах философии истории», — в каждый момент базируется на той предпосылке, что в основе определенных физических движений каждого индивидуума — жестов, мин, звуков — лежат душевные процессы интеллектуального, чувственного и волевого рода». ³⁵ Из «практики жизни», доставляющей нам эти фрагменты уникальных душевных процессов, и сознания того, что подобные процессы свойственны любому *другому вообще*, складывается некое «синтетическое» представление об уникальности другой личности (которая в действительности нам не доступна). Можно было бы предположить, что Зиммель предлагает для понимания индивидуальной уникальности Другого воспользоваться приемом психологического переноса, наподобие того, как это

³⁵ Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie: Eine erkenntnistheoretische Studie. Vierte Auflage. München: Verlag von Duncker & Humblot, 1922. S. 9. Цит. по: Филиппов А. Ф. Обоснование теоретической социологии. С. 580.

было представлено у Дильтея. Однако дело не только в способности людей к эмпатии. Зиммель видит в этом процессе создания обобщенного образа другой индивидуальности действие «априори эмпирической социальной жизни», которое «состоит в том, что жизнь не полностью социальна. Мы формируем наши взаимные отношения, не только негативным образом сохраняя за собой не входящую в них часть своей личности. Эта часть не только воздействует через всеобщие психологические связи как таковые на социальные процессы в душе, напротив, именно формальный факт, что эта часть находится вне этих последних, определяет род такого воздействия».⁵⁶

Таким образом, Зиммель намечает переход от Другого как от логической категории, лежащей в основании определения природы социального — «всеобщего человека» (абстракция логического уровня), к «обобщенному Другому» как к тому или иному социальному типу (абстракция социального уровня), принадлежащему целостности социального, и, далее — к индивидуальности, совмещающей в своей целостности социальное и внесоциальное бытие. «...В пред-

⁵⁶ Зиммель Г. Как возможно общество? С. 518.

ставлении человека человеком, — пишет Зиммель, — сказываются смещения, умаления, дополнения... идущие от всех этих априорно действующих категорий: от типичности человека, от идеи его совершенного завершения, от социальной общности, к которой он принадлежит. А надо всем этим, как эвристический принцип познания парит мысль о его реальной, чисто индивидуальной определенности».⁵⁷ Собственно, Чужак у Зиммеля и выступает тем типом, той социальной формой, в которой проявляются одновременно все три «ипостаси» Другого.

Социология Чужака Г. Зиммеля: пространство

Зиммелю социология Чужака обязана современным статусом «хорошо обоснованной» и «легитимированной» социологической темы.⁵⁸ Зиммелю же она обязана и ярко выраженной функционалистской трактовкой: Чужак интересен как тот, кто исполняет в группе особого рода функции. Это

⁵⁷ Там же. С. 516.

⁵⁸ Levine D. N. Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger // Sociological Focus. 1977. Vol. 10. P. 15—29.

значит, что и рассматривается он преимущественно со стороны группы, и именно группа наделяет его отличительными чертами и функциями.

Основные характеристики Чужака у Зиммеля мы находим, прежде всего, в «Экскурсе о чужаке» (маленьком, но вполне завершённом фрагменте, входящем в главу о социологии пространства в «Социологии»).³⁹ Трактовка и типологизация Чужака у Зиммеля изначально отличается функционализмом, он определяет его как один из тех типов, «социологическая значимость которых... определяется тем, что они... каким-то образом исключены из общества, для которого их существование значимо: так обстоят дела с чужаком, с врагом, с преступником, даже с бедняком».⁴⁰

Ключевым критерием для определения Чужака у Зиммеля служит «единство близости и удаленности» (*die Einheit von Nähe und Entferntheit*)⁴¹ Чужака по отношению

³⁹ Зиммель Г. Экскурсы о Чужаке / Пер. с нем. А. Филиппова // Социологическая теория: история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 7—13.

⁴⁰ Зиммель Г. Как возможно общество? С. 517.

⁴¹ Зиммель Г. Экскурсы о Чужаке. СПб., 2008. С. 9.

к группе. Поначалу этот критерий трактуется как сугубо пространственный, однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что здесь же предполагается и временной критерий. Чужак — это тот, кого не было «вначале» становления группы, он приходит потом, и момент его прихода можно вполне определенно зафиксировать, в отличие от момента начала / становления группы.⁴² Здесь мы имеем дело по крайней мере с двумя вопросами, которые актуализируются появлением Чужака в группе и которые можно отнести к временному измерению в его определении. Во-первых, это хорошо известный, благодаря дискуссиям радикальных историцистов, паскальянский вопрос о начале (и «естественности») происхождения, который здесь ставится в отношении группы,⁴³ и, во-вторых, вопрос о рутиниза-

⁴² В «Экскурсе о Чужаке» Зиммель пишет: «...позиция [Чужака] [внутри некоторого пространственного круга] существенным образом определяется тем... что он принадлежит к нему не с самого начала, что он привносит в него качества, происхождение которых не связано и не может быть связано с этим кругом» (Зиммель Г. Экскурсы о Чужаке. СПб., 2008. С. 9).

⁴³ Паскаль рассуждает о «естественном» происхождении власти закона и находит у его ис-

ции пребывания Чужака в группе (его аккомодации и ассимиляции).

Единство близости и удаленности может обозначать дистанцию, границу, мобильность, фиксированность. Эти понятия помогают определить специфику взаимодействия Чужака с группой. Существо этой специфики составляет «свобода» Чужака,

токов лишь «обычай» (привычку) и произвол: «Обычай — вот и вся справедливость, по той единственной причине, что он в нас укоренился. Тут мистическое основание его власти. Кто станет докапываться до истоков его власти, его уничтожит... Искусство фрондировать и сотрясать государство состоит в умении подрывать установившиеся обычаи, доискиваясь до их истоков... Нужно представлять ее [власть] подлинной и вечной и скрывать ее происхождение, если не хочешь, чтобы ей в скорости пришел конец» (*Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 93—94*). Если рассматривать Чужака как того, кто самим фактом своего появления в группе и возникающей необходимостью определить его существенное отличие от «своего» члена группы актуализирует вопрос о «начале» (происхождении) группы, то его место и функции в группе становятся очевидными — он, прежде всего, угрожает представлениям о «само-собой-разумеющихся», «естественных» устоях группы.

последствия которой для группы и для самого Чужака, главным образом, и занимают Зиммеля. Чтобы прояснить смысл этой свободы, необходимо понять, что такое упомянутая «удаленность», дистанция, имеющая вполне определенную точку отсчета — группу, но не определенная ни по конечному пункту, ни по протяженности. Для группы эти последние параметры не существенны в характеристике Чужака; важно лишь то, что он отдаляется от группы и отдаляется именно от этой, конкретной группы; его присутствие в ней значимо лишь потому, что позволяет зафиксировать этот процесс отдаления или возвращения в данную группу. Группа не наблюдает за Чужаком и не контролирует Чужака на всем протяжении дистанции, поэтому его отчуждение является не депривацией или схизмой, но, скорее, позицией наблюдателя, когда есть объект этого наблюдения — группа — и когда наблюдение составляет существо взаимоотношения Чужака с группой, лейтмотив, напряженность и динамику этого отношения.

В графическом изображении это, пожалуй, похоже на вектор, исходной точкой которого является группа, а направление его имеет неопределенный характер. Су-

щественно то, что он фиксирует сам процесс удаления; Чужак — это любая точка, расположенная и на векторе, в том числе и в его начале (в группе); отношения Чужака с группой можно считать векторной величиной. Эта неопределенность позиции Чужака как наблюдателя (направление удаления неопределенно) во многом обуславливает и характер его свободы, отмеченной объективностью, абстрактностью, безличностью.

Объективность Чужака основывается на том, что он не связан определенно ни с одной группой, противостоит им всем; это отношение — не просто неучастие, но определенная структура соотношения отдаленности и близости, безразличия и вовлеченности; это своего рода разновидность участия — «со своим уставом в чужой монастырь». Объективность и свобода Чужака определяют и специфический характер близости с ним: отношения с чужаком абстрактны, с ним можно разделять лишь самые общие черты, те, которые объединяют любого человека с любым. «...К Чужаку, с которым нет ни общих качеств, ни общих интересов, человек относится объективно; в его отношении к Чужаку нет ничего личного, а потому и отдельные различия между

ними не так-то легко захватывают человека целиком».⁴⁴

Процесс отдаления, «очуждения», превращения в Чужака показан Зиммелем как процесс универсализации. Общность черт между людьми, по мере ее распространения на все большую совокупность, отдаляет их друг от друга. Чем уникальнее то, что их связывает, тем теснее связь. Чем более это общее распространяется за пределы их отношений, тем менее тесны эти отношения. Такого рода общность универсальна и может связывать с кем угодно: основой таких отношений могут служить, например, «общечеловеческие ценности» и, пожалуй, самая «общечеловеческая» из них — деньги.

Универсальность общности усиливает в ней элемент случайности, связующие силы утрачивают специфический, центростремительный характер. Случайность как необязательность связи с данным конкретным Чужаком (взаимозаменяемость Чужаков) предполагает не только его свободу, но и его функциональность в отношении группы. В основе же этой функциональности лежит простран-

⁴⁴ *Simmel G. Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig: Duncker & Humblot, 1908. S. 273.*

ство как критерий в определении Чужака и его функций. Еще раньше Зиммель отмечает и психологические основания функционального отношения к чужаку: «Здесь возникает психологическая антиномия, бесконечно важная для всего социологического замысла: нас привлекает и то, что совпадает с нами, и то, что нам противоположно. И „свой“ и „чужак“ психологически могут вызывать у нас как симпатию, так и антипатию (Attraktion wie Repulsion)».⁴⁵ Более того: «привычка жить вместе гасит воображение и желания, которые стимулируются только далеким и новым. По этой психологической причине это не члены собственной семьи, а всегда Чужаки».⁴⁶ Но только ли пространство и психология могут быть основаниями определения Чужака? Для того, чтобы представлять собой определенную целостность, группа должна быть не только размещена в пространстве, но и обладать устойчивостью / длительностью во времени. Определенность группы задана ее границами как в пространстве, так и во времени. И Чужак поэтому может быть функционален и в пространственном, и в темпоральном измерении.

⁴⁵ См.: *Simmel G. Soziologie. S. 167.*

⁴⁶ *Ibid. S. 664.*

Темпоральная феноменология Чужака у А. Шюца

Иного рода функциональность Чужака проявляется с применением к его определению сугубо темпорального критерия.⁴⁷ Примером такого определения может служить Чужак (и конкретный его социальный тип — «Вернувшийся домой») А. Шюца.⁴⁸ Шюц представляет Чужака в контексте своей общей теории интерпретации «культурного образца социальной группы», с которой сближается Чужак. В определении Чужака Шюц акцентирует, прежде всего, время как базовую для этого определения категорию: Чужак — это «*взрослый современник, принадлежащий к нашей [в наше время существующей] цивилизации, который стремится быть постоянно принятым в*

⁴⁷ Подробнее мы разворачиваем положения этого параграфа ниже. См.: Темпоральная феноменология инакости у Альфреда Шюца, или Рождение феноменологического социологизма, с. 113—154 наст. изд.

⁴⁸ *Schuetz A. The Stranger. An Essay in Social Psychology // American Journal of Sociology. 1944. Vol. 49, N 6. P. 499—507; Schuetz A. The Home-comer // American Journal of Sociology. 1945. Vol. 50, N 5. P. 369—376.*

группе»;⁴⁹ он отличается от кратковременного визитера или гостя, от ребенка, прожившего мало времени и недостаточно социализированного, от дикаря из прошлой или от представителя иной цивилизации. Сама ситуация приближения Чужака к группе рассматривается через понятие «культурного образца групповой жизни». Действующий индивид, по Шюцу, ощущает и испытывает социальный мир вокруг себя прежде всего как область своих непосредственных и возможных действий; с ними он соотносит и, ориентируясь на них, оценивает окружающие его внешние предметы и ситуации; сам действующий при этом для себя всегда в центре ситуации. Все, что ему надо, — лишь умеренное знание о релевантных его действию элементах окружающего мира.⁵⁰ Такое знание неоднородно: его части не согласованы, как не согласованы цели и желания самого действующего, которые во многом спонтанны и меняются от ситуации к ситуации; оно не вполне ясно, ибо действующему достаточно эффективности его использования,

⁴⁹ Schuetz A. The Stranger. An Essay in Social Psychology // American Journal of Sociology. 1944. Vol. 49, N 6. P. 499.

⁵⁰ Ibid. P. 500.

он не исследует это знание вглубь; оно не лишено противоречий. В сущности, такое знание — это стандартная схема «культурного образца», которую действующий получает от предков, учителей, властей держащих как несомненное руководство к действию, оно принимается как само собой разумеющееся за отсутствием противоположного опыта. Это знание «рецептов» действия, составляющими которых является уверенность в том, что социальная жизнь с ее проблемами в сущности не меняется, что мы можем полагаться на прошлый опыт для решения настоящих и будущих проблем, что для успешного решения проблем достаточно и обобщенного знания о типах событий и, наконец, что и другие члены группы пользуются в своих действиях этими «рецептами».⁵¹ Члены своей группы — Свои — это те, кто разделяет и использует эти образцы интерпретации ситуаций, тогда как Чужак ставит под вопрос практически все эти условия, для него культурный образец группы не является вполне достаточным и надежным основанием для действия. Почему?

⁵¹ Ibid. P. 501—502, 505—506.

Образец формируется в ходе его использования, апробирования членами группы на протяжении всей истории группы. Но Чужак не разделяет с группой этой истории, он может разделять с ней настоящее и будущее, но не прошлое. Традиция, культурная история группы не является частью его собственной биографии. Для членов группы Чужак — человек, исключенный из «нашего» прошлого, человек без истории. Или, как писал об этом Зиммель, «позиция его в этом кругу существенным образом определяется тем... что он принадлежит к нему не с самого начала». ⁵² Где же он был тогда, где его начало? Его начало в другом культурном образце, который для него уже относительно «естественен». Для Чужака есть «старый» и «новый» культурный образец, между ними временной интервал. Как этот интервал преодолевается, как происходит актуализация другого — «нового» — образца?

На первом этапе Чужак преобразуется из незаинтересованного наблюдателя в партнера, действующего участника, использующего в своем действии «новый» культурный образец. Этот образец теперь — не

⁵² Зиммель Г. Экскурс о чужаке. С. 9.

просто предмет его размышлений, находящийся в центре его когнитивного внимания, но сегмент социального мира, который он стремится освоить в действии — актуализировать для себя. Затем — благодаря практике использования, этот образец становится «ближе», заполняется живым (индивидуальным, уникальным) опытом, он конкретизируется в связи с определенными социальными ситуациями. Наконец, освоенный культурный образец отличается от представления об этом культурном образце в прошлом тем, что является уже интерпретацией для взаимодействия, а не умозрительным знанием об образце — интерпретацией ради интерпретации. Условием применения освоенного образца выступают реакции / ожидания со стороны членов группы, культурным образцом которой он является; практиковать освоенный образец возможно только в группе, вместе с членами группы, рассчитывая на их ожидания и ориентируясь на их реакции.

Первым результатом освоения Чужаком «нового» образца является сомнение в своем собственном — «старом», «родном» — образце, в своем «само собой разумеющемся» знании. Прежняя «схема ориентации» оказывается непригодной в условиях новой группы.

Чужак не может «перевести»⁵³ координаты и ориентиры своего прежнего культурного образца в координаты нового. Почему? Во-первых, потому, что его положение в «прежней» группе отличается от положения в «новой»: в первой он находился в центре окружающего его мира, то есть обладал своей определенностью в отношении культурного образца, был включен в него, занимая в нем «свое» место. Во второй — он «чужой», в том смысле, что не обладает определенностью, определенным статусом в группе, он представляет для группы «неопределенность». Во-вторых, сам «новый» культурный образец не обладает для Чужака целостностью, Чужак «переводит» для себя лишь те фрагменты нового образца, которые «переводимы» с точки зрения его «старого» образца, находят соответствия в старом образце и позволяют ориентироваться в конкретных ситуациях новой группы. Однако это не все содержание нового образца. За рамками возможного перевода содержания правил, норм, требований и проч. нового образца остается ситуативный контекст их приме-

⁵³ Schuetz A. The Stranger. An Essay in Social Psychology // American Journal of Sociology. 1944. Vol. 49, N 6. P. 504.

нения, накопленный конкретный опыт его использования — история культурного образца. Благодаря контекстуальному использованию «своего» культурного образца члены группы могут применять его «рецепты» действия как типизированные, анонимные, автоматическое следование которым обеспечивает эффективность взаимодействия: нет нужды проверять образец на соответствие уникальным особенностям ситуации, проще принять его на веру.

Иначе обращается с этим образцом Чужак. Прежде чем действовать, он должен достичь уверенности в том, что предлагаемое новой схемой решение будет способствовать достижению искомого результата, учитывая его положение аутсайдера, который не владеет культурным образцом в целом и вполне, который видит в нем также непоследовательности и неясности. У Чужака знание о «рецептах» иное, нежели у членов группы, использующих эти рецепты в своей жизни как «само-собой-разумеющееся» знание: он должен знать не только «как» действовать, но и «почему именно так, а не иначе». Поэтому и партнеры по ситуации для него — не «типичные», легко категоризируемые и узнаваемые, но особые и уникальные индивиды, при этом эти особые

черты и уникальность Чужак склонен приписывать всей группе. В результате он выстраивает в ходе освоения «нового» образца мир «псевдо-анонимности», «псевдо-типичности» и «псевдо-интимности». Неуверенность и чувство опасности сопровождают его поведение в таком мире. Культурный образец новой группы для Чужака — это не «защитный кокон»,⁵⁴ но область приключений и исследований, не инструмент разрешения проблемных ситуаций, но сама проблема.

Как и Зиммель, Шюц выделяет в качестве основного качества Чужака по отношению к группе его «объективность». Это не просто критическое отношение Чужака к группе с точки зрения его собственного прежнего образца, но объективность, продиктованная необходимостью полноты знания о новом образце, его деталей, зачастую не заметных и не рефлекслируемых членами группы. Причина такой объективности — неспособность Чужака вполне «вписаться» в ру-

⁵⁴ «Protective cocoon» — термин Э. Гидденса, обозначающий защиту индивида от всего, что может нанести вред его безопасности и существованию. См.: *Giddens A. Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press, 1991. P. 35—69.

тинное, размеренное практикование культурного образца группы, а причина такой неспособности кроется в его собственном «негативном опыте» неадекватности «само собой разумеющегося» знания, заложенного в его прежнем культурном образце, актуальной реальности и ее культурном образце. Следствием такой «объективности» выступает и «сомнительная приверженность» Чужака к новой группе: он уже не может воспринимать как «естественный» и «наилучший» ни новый образец группы, с которой он сближается, ни свой прежний образец.

Для Шюца основным параметром отношений Чужака с группой выступает, с одной стороны (со стороны группы), его рутинизация в группе: группа «осваивает» (делает «своим») Чужака, а с другой стороны (со стороны Чужака), идет процесс непрерывного исследования и испытания культурного образца группы. Этот параметр можно было бы назвать, поэтому, функционально-темпоральным.

Еще более явственно и парадоксально ту роль, которую играют время и временные разрывы в формировании «инакости», Шюц прослеживает на примере социального типа, названного им *Homecomer* (Вернувшийся домой, или «к себе»). Это может

быть ветеран, вернувшийся с войны, путешественник, эмигрант, «блудный сын», словом, — тот, кто вернулся к себе домой навсегда. Он отличается от Чужака, для которого эта группа — не «своя», но область неопределенного, неизвестного и лишь в перспективе, возможно, освоенного. Вернувшийся домой — это «свой», вписанный в рутину воспроизводства культурного образа группы, имеющий в группе членство, место и свой статус. Он находится в непосредственном «мы-отношении» с группой, предполагающем как общность пространства-времени, так и интимность этого отношения, которая в той или иной степени свойственна соприсутствию и обеспечивает «повторяемость», «непрерывность», «возобновляемость» прерванного «мы-отношения». Вернувшийся испытывает двойной шок, двоякое несоответствие: своего *прежнего* представления о группе и ее культурном образце *нынешнему*, с одной стороны, и неадекватность стереотипных представлений группы применительно к своему опыту, пережитому вне группы, — с другой. И хотя, как пишет Шюц, эмоционально этот шок может и не доминировать в отношениях Вернувшегося домой с группой, но абсолютно точное возвращение к прежним отноше-

ниям недостижимо в силу «необратимости внутреннего времени». Вернувшийся домой становится «Остраненным своим», или «Очужденным своим» (Estranged Native),⁵⁵ тем, кто стал чужим и странным для своих, да и для себя самого: он вынужден сравнивать себя прежнего с собой нынешним, себя в стереотипизированном представлении других и себя — обладателя непереводаемого в культурный образец своей группы опыта.

**Пространственно-временная
неопределенность Чужака
как следствие континуальности
социального**

Итак, если основной функцией зиммелевского Чужака была, в первую очередь, актуализация пространственных границ группы и лишь в связи с ней, во вторую очередь, —

⁵⁵ Этот тип более подробно обсуждается в работах: *Tiryakian E. A. Sociological perspectives on the stranger // Soundings: An Interdisciplinary Journal. Spring 1973. Vol. 56, N 1. P. 45—58; Skinner E. P. "Theoretical perspectives on the stranger". Paper presented to Conference on Strangers in Africa, Smithsonian Conference Center, Belmont, 1974.*

сопутствующее путешествиям временное измерение чуждости, то шюцевский Чужак / Вернувшийся домой, который выявляет даже самые малозаметные изменения в жизни группы, обозначает ее жизненный ритм, постоянно сравнивая «теперь» и «прежде».

Соединение пространственного и темпорального измерений в анализе инакости предполагает выстраивание своего рода континуума, на котором прослеживаются движение и флуктуации Другого между различными его социальными разновидностями.

Представим себе такое устройство социальности, в котором пересечение границ группы не означает, что покидающий ее сразу оказывается в другом, но тоже социальном мире (как, например, происходит в наши дни с туристом, да хотя бы даже со студентом, уезжающим учиться в другой город и возвращающимся домой). На протяжении веков и тысячелетий за городскими стенами (а тем более за морями) мог располагаться мир совершенной чуждости (с точки зрения тех, кто оставался внутри огороженного пространства). И Зиммель, и Шюц хорошо понимают, что означает это движение как бы в никуда или ниоткуда. Перспектива группы — это, строго говоря,

перспектива социальности как таковой, обращенной во внешний, несоциальный мир, откуда прибывают чужаки и возвращаются домой свои. И во временном плане возникновение группы тоже таково: до того, как она появилась, есть лишь несоциальное — божественное, природное или индивидуальное. Не будь этого иного, не социального, Чужаку неоткуда было бы приходиться. Если же принять перспективу самого Чужака, не имеющего определенного места ни в одной группе, одновременно пребывающего в разных местах и соединяющего в своей идентичности различные культурные образцы, то его само-тождественность опирается всецело на ту самую «не-обобществляемую», не-социальную, «наиглубоайшую индивидуальность» в основании «априори социальной жизни», о которой и говорил Зиммель. Значит, от несоциального к социальному возможен переход, здесь нет пропасти или разрыва ни в пространстве, ни во времени.

Заметим, что представление о континуальности как о непрерывности развития от до-социального к социальному, позволяющее описать процесс становления социального и обосновать необходимость Другого как онтологического условия социального порядка, появилось еще в прагматистской

версии феноменологии — в «фанероскопии» Ч. С. Пирса, в особенности в той ее части, где дается описание перехода от «первичности» к «вторичности» и говорится о валентности взаимосвязей как о внешней структуре объекта.⁵⁶ Вторичность, которая и предполагает отношение (с Другим), проявляется с необходимостью в борьбе, в непосредственном взаимодействии двух сторон. Стороны (обладающие «в равной степени бесспорными признаками») можно назвать полярно противоположными, если для них нет равной им третьей стороны.⁵⁷ Пирс отмечает, что таких архетипических полярностей во внешнем мире крайне мало и приводит их примеры из физического мира и из психологии. Но если мы обратимся к «социальному», то обнаружим (благодаря, прежде всего, Карлу Шмитту), что здесь такой архетипической формой отношения с Другим является полярность «друг / враг» (на-

подобие форм обобществления у Зиммеля), она исчерпывает собой все логически возможные модусы «бытия-с-другим», формирует континуум социального; это две модальности Другого, который конструируется как субъект, «вроде меня самого», принимается в мой мир и становится релевантным, занимая в нем определенное место. В терминах Пирса эту дихотомию можно назвать «неразложимым элементом» социального. Он в своей логике фанерона⁵⁸ подразделяет его «неразложимые элементы» на три категории — «те, что являются просто положительными целостностями, те, что включают в себя некоторую зависимость, но не комбинацию, и те, что включают в себя комбинацию».⁵⁹ Следуя этой логике, можно сказать, что и «социальное» как феномен обнаруживает *a priori* три категории неразложимых элементов, а именно — «Я»; «Я —

⁵⁶ *Peirce Ch. S. The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, the InteLex electronic edition.* URL: www.nlx.com/collections/95. Based on: Vol. 1—6 / Ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931—1935; Vol. 7—8 / Ed. Arthur W. Burks (same publisher). 1958. Book III. Phenomenology. P. 284—354.

⁵⁷ *Ibid.* P. 330.

⁵⁸ Фанерон Пирс определяет как «совокупную целостность всего того, что тем или иным способом или в том или ином смысле представлено сознанию, совершенно независимо от того, соответствует ли она какой-либо реальной вещи или нет». См.: *Пирс Ч. С. Феноменология // Пирс Ч. С. Избранные произведения.* М.: Логос, 2000. С. 116—161.

⁵⁹ Там же. С. 123.

Другой»; «Я — Другой, который есть Друг или Враг».

Однако конкретные, живые, социальные формы располагаются на континууме между этими полюсами и не сводятся всецело к ним. Другой как логически неразложимый элемент социального отношения «Друг / Враг» при непосредственном (конкретном, ситуативном) рассмотрении (как феномен) имеет свою внешнюю структуру, или «валентность» (как называет ее Пирс), то есть способность к соединению с другими элементами с различной степенью «враждебности» и «дружественности» и к ситуативной комбинации этих степеней. Но Чужак как понятие, логически вытекающее из этой бинарной оппозиции, ставит под сомнение саму возможность такого различения: он не друг, не враг, но может быть одновременно и тем, и другим.⁶⁰

⁶⁰ Отмечая эту особенность Чужака, З. Бауман, например (вслед за Деррида), причислял его к семейству *undecidables* — принципиально не включаемых в бинарные оппозиции, но и не представляющих собой нечто определенное третье, разрешающее спор и снимающее оппозицию. См.: *Bauman Z. Modernity and Ambivalence*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

Чужак не имеет определенного места (точки) в социальном континууме, он перемещается / осциллирует между его полюсами, он не вписывается в оппозицию, но тем самым и не отрицает ее с определенностью, но лишь ставит под сомнение. Его сомнение в четкости, определенности и правомочности разграничивающих оппозиций — это, по сути, сомнение в способе упорядочивания социального мира: Чужак, таким образом, ставит проблему социального порядка. Непрерывный процесс упорядочивания отношений с Другими воплощает в себе модус существования социального; в упорядоченном виде (как социальный порядок) социальное приобретает онтологический статус и становится областью исследования. В самом абстрактном виде этот процесс упорядочивания отношений с Другими можно подразделить на максимально отдаленные, враждебные отношения с Они или же на максимально близкие, дружественные отношения с Мы. Чужак, однако, не может быть просто сведен к Другому — к тому, что еще может быть определено, понято, классифицировано, если будет найден другой критерий классификации, другая оппозиция, другой порядок. Мир Другого имеет свою разгадку, это просто другой порядок. Но Чу-

жак отвергает сам принцип оппозиции, не предполагая при этом даже «беспорядка» как оппозиции порядку.

Возможно ли зафиксировать эту онтологическую неопределенность Чужака, обусловленную континуальностью социального / не-социального, в каких-либо параметрах, ее поддерживающих? Отвечая на этот вопрос, мы видим, что Чужак, во-первых, находится в особом отношении к пространственным разграничениям: он является ко мне сам, по собственной воле, делая меня своим объектом (как враг), но он не враг, он не по ту сторону «моей» группы, он внутри группы и претендует на «дружбу». Тем самым он нарушает соответствие между физической и духовной дистанцией (он оказывается физически близким, будучи духовно далеким от меня).

Во-вторых, появление Чужака в отношениях со мной и с «моей» группой — это не «естественное» событие, но историческое, Мы можем зафиксировать начало его пребывания в группе и, следовательно, предположить возможность завершения — он свободен уйти в любой момент. Временное прибежище становится для него «домом», и «дом» может оказаться не единственным; от-

сюда — временность его приверженности и участия в жизни группы.

Здесь и проясняется смысл чуждости: Чужак — сама противоположность фиксированности социального порядка, возможного как упорядочивание отношений с Другими. Чужак с его неопределенностью актуализирует категорию Другого в социальной реальности, наполняя ее содержанием «отношения» и спецификой «внешней его структуры». Чужак — это социально неопределенный и не определяемый Другой, он динамическая (мобильная) модификация Другого, позволяющая представить отношения с Другим как непрерывность (континуальность).

Основания «формального» подхода к определению Другого

И пространственно-функционалистская, и темпорально-функционалистская традиции в определении Чужака рассматривают его, главным образом, как испытывающего недостаток участия (в разного рода социальных институтах, в материальном производстве, в процессе принятия политических решений, в распределении символических

ресурсов и так далее), как исключенного из социальных структур, вытесненного за их границы, трактуя этот социальный феномен как депривацию или эксклюзию. Такое определение Чужака можно назвать негативным. Но если можно предположить «недостаток участия», который при этом имеет пространственную коннотацию — нахождение за границами, за пределами оформленных (существующих) социальных институтов и образований, — то логично предположить и наличие своего рода нормы участия, которая пространственно может быть выражена как фиксированность в границах определенного места, принадлежность к определенным, оформленным структурам, а темпорально — как продолжительность, устойчивость этой принадлежности. А если возможно отступление от предполагаемой нормы в сторону недостатка участия, то правомерно было бы допустить и отклонение в сторону избыточности участия. Пространственно такое допущение помещает Чужака между различного рода социальными границами, оформляющими социальные отношения и скрепляющими социальный порядок, а темпорально — обуславливает периодичность (чередование) его участия в различных группах или даже одновремен-

ность участия. В этой положительной части определения Чужак находится меж двух (или нескольких) миров, культур, социальных порядков, не отождествляя себя полностью ни с одним из них;⁶¹ именно не-отождествление и удерживает различные социальные формы в режиме противостояния, конфликта, постоянного сопоставления и, одновременно, сосуществования в социальном / культурном поле Чужака. «Функциональное» и «формальное» определения «чуждости» / маргинальности можно считать взаимодополняющими в социологической теории.⁶²

Функциональное значение определения Чужаков следует из наличия у них универсальной социальной дистанции (в пространственном измерении) или «сомнительной приверженности» культурному образцу (в

⁶¹ Именно это и предположил Р. Парк, исследуя мигрантов в американском городе. См.: *Park R. Human migration and the marginal man // American Journal of Sociology. 1928. Vol. 33. P. 881—893.*

⁶² Оба эти социологических определения следует отличать от психологического анализа маргинальности как особого душевного состояния с его конфликтами и диссонансами, а также от философского рассмотрения «инакости» (Otherness).

темпоральном), а, следовательно — возможности самого наблюдения и критерия наблюдения, в качестве которого могут выступать нормы социального порядка, находящиеся «по другую сторону границы». Таким образом, маргинализация участвует в процессе социальной рефлексии, самоидентификации группы, общества (или сообщества), предоставляя возможность указать на то, чем оно не является, и провести его границу, или чем оно стало по сравнению с прежним его состоянием. Причем граница эта пролегает не между «мы» и «они», но между «мы» и «все другие» («не такие, как мы») или между «мы сейчас» и «все прежние наши состояния» («не такие, как сейчас»).

Очевидно, что функциональное определение Чужака по сути своей — лишь дополнение к идентификации (самоидентификации) группы; Чужак здесь — средство «взглянуть на себя со стороны» или даже «взглянуть на себя изнутри».

Но каким еще образом можно подойти к определению Чужака, если не ориентироваться на группу, в отношении которой он дистанцирован (пространственно или темпорально)? Иными словами, возможно ли формальное определение Другого / Чужака в терминах «пространства», «времени», «дви-

жения», не зависящее всецело от специфики группы или института и от характера отношений Чужака к отдельно взятой группе и группы к Чужаку? Возможно ли функционалистское использование группы для социальной идентификации Чужака? Какова «оборотная сторона» Чужака, которая группе не видна?

Функционалистская трактовка Чужака у Зиммеля, описывающая его как форму обобществления и в терминах его функций в группе, не дает достаточно полного представления об идентичности современного Чужака. Об этом упоминает и сам Зиммель, когда пишет, что сегодня Чужак в его изначальном смысле, в условиях унифицированной торговли и законов, не существует.⁶³

В каком тогда смысле мы можем говорить о Чужаке, оставляя в силе пространственное измерение и убирая функционалистские обертоны?

Более синоптический характер (выходящий за границы одной группы) Чужак приобретает в модификации Маргинала (Marginal

⁶³ *Simmel G. Philosophie des Geldes // Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 6 / Hrsg. v. D. P. Frisby u. K. Ch. Köhnke. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1995. S. 290.*

Man) у Роберта Парка,⁶⁴ который, основываясь на зиммелевском понятии Чужака, добавляет к его трактовке нюансы, позволяющие представить Маргинала более объемно: у него Маргинал находится не просто за пределами группы, но между мирами, культурами и социальными порядками. Он (в отличие от позднейших трактовок Шюца) не идентифицирует себя целиком и полностью ни с одним культурным контекстом и отдает себе отчет в своем маргинальном положении. Маргинал у Парка олицетворяет собой *конфликт* различных культур, совмещенных в его идентичности; не принимая ни одну из сторон этого конфликта, он обречен на психологический дискомфорт, беспокойство и неприкаянность. Но вместе с тем Маргинал представляется Парку существом всегда более свободным, готовым к переменам, более мобильным, космополитичным и цивилизованным.

* * *

Таким образом, в работах «классиков», рассматривавших Чужака и его разновидности,

⁶⁴ Park R. Human migration and the marginal man // American Journal of Sociology. 1928. Vol. 33. P. 884—893.

пространственная компонента в определении Чужака представляется наиболее разработанной (по наличию теоретических ресурсов), и в особенности — такие ее понятия, как «среда» и «граница». Чужак с точки зрения группы — часть ее среды, воспринимаемой функционально (это все, что находится «по ту сторону» границы и с чем приходится взаимодействовать — обороняться, сотрудничать, использовать в качестве ресурса и так далее). «Среда», окружение, в отличие от определенной (противостоящей) группы — это нечто бесформенное, унифицированное, в целом абстрактное. Но с точки зрения самоопределения Чужака / Маргинала любая группа — часть его среды. Множество определенных, отчетливо оформленных сообществ, множество их границ и вообще множество различного рода оппозиций составляет универсальную «среду» для Чужака / Маргинала.⁶⁵ Для его идентичности

⁶⁵ Можно сравнить в этом смысле роль Маргинала в группе с ролью денег в транзакциях: деньги — чистое выражение формы современного экономического обмена, требующее абстрагироваться от индивидуальности и конкретной ситуации; Маргинал — форма идентичности, требующая абстрагироваться от всего множества конкретных характеристик сообществ,

особое значение имеют универсальные характеристики группы, то, что делает сообщества более обезличенными и «воображаемыми», равновозможными в констелляции, в пересечении границ.

То, что индивид оказывается в «скрещении социальных кругов»⁶⁶ (или между границ), или даже в точках столкновения противоречивых интересов, не всегда является результатом его собственных усилий, даже не всегда поначалу осознается им. Идентичность современного Чужака, его «гибридность», в которой соприкасаются границы разных групп, отличается от идентичности любого современного человека, также основывающейся на скрещении и наложении очертаний различных социальных кругов. Различие заключается, прежде всего, в том, что Чужак, во-первых, сам активно использует ресурсы «среды» для самоидентификации, инициируя эту констелляцию или, во всяком случае, осознавая ее роль в собственной идентичности, а во-вторых, он полностью не отождест-

участвующих в констелляции идентичности Маргинала.

⁶⁶ Зиммель Г. Социальная дифференциация. Гл. V. О скрещении социальных кругов // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. С. 410—429.

вляет себя с этой констелляцией, всегда имея в виду возможность ее изменения. Таким образом, «классический» пространственный функционализм дополняется и усиливается в современной (изменчивой, мобильной, текучей) среде обостренной и даже вынужденной (само) рефлексией Чужака.

Такого рода рефлексивность в отношении собственной идентичности означает большую свободу выбора среди равновозможных альтернатив и увеличение разнообразия стилей жизни. Основное противоречие современной культуры в отношении Чужака / Маргинала можно выразить как противоречие между возрастающей абстрактностью коллективностей и возможностью индивида использовать это разнообразие констелляций и пересечений для собственной идентификации: выбор слишком велик — критерии выбора слишком абстрактны. Обратная сторона свободы Маргинала и весь драматизм его ситуации проявляется в том, что Гидденс называет экзистенциальной изоляцией (*existential isolation*):⁶⁷ это не столько изоляция или отчуждение индивидов друг от друга, сколько

⁶⁷ Giddens A. *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press, 1991. P. 9.

изоляция индивидов от «моральных ресурсов», предоставляемых конкретной группой и являющихся критериями выбора. В случае рефлексирующего Чужака (излюбленный в литературе тип «изгнанника») — это, скорее, самоизоляция, нежелание приспособиться и ассимилироваться, стремление «оставаться вне уютного мира, населенного «своими». Как пишет Э. Саид, «интеллектуал-изгнанник испытывает удовлетворение от своего несчастного положения».⁶⁸

Основной вопрос относительно свободы Чужака в современной культурной среде можно сформулировать и так: означает ли свобода Чужака от групповых норм высвобождение морали от локалистских, специфических форм и осуществление универсальных человеческих ценностей или же это — «экзистенциальная изоляция», ведущая к потере смысла самой идентичности?

Соединение границ различных коллективностей в идентичности Чужака составляет его индивидуальность и уникальность. Это подразумевает не только его предрасположенность к «стиранию границ», их реляти-

визации, но и к своеобразному консерватизму в их отношении. Всегда ли Чужака можно считать человеком более свободным от гнета традиций и предрассудков, более мобильным и более предрасположенным к изменениям? Двойственность и неопределенность Чужака заключается в том, что он, освобождаясь от привязанности к составляющим его идентичность коллективностям, остается зависимым от их определенности, от четкости оппозиций: если будет утрачена форма и конкретность этих коллективностей, то утратит смысл определение идентичности Маргинала через констелляцию их форм, уникальное и в этом неопределенное сочетание этих оппозиций окажется нивелированным. Чужаки, утратив всякие опознавательные знаки в виде границ, между которыми они себя помещают, превращаются просто в толпу, в «массы». Осознание Чужаком того факта, что уникальность его идентичности зависит от сочетания определенных форм (и это конкретное сочетание отличает его от другого Чужака с другим сочетанием и сближает с тем, кто сочетает какие-либо элементы из того же набора), способствует их сохранению и культивированию в той мере, в какой Чужак стремится к сохранению и культивированию своей индивидуальности. Опре-

⁶⁸ *Said E. Intellectual Exile: Expatriates and Marginals // The Edward Said Reader / Ed. by M. Bayoumi and A. Rubin. London: Granta Books, 2001. P. 373.*

деленные формы и оппозиции в процессе маргинализации не унифицируются и не уничтожаются, но умножаются возможности их взаимных сочетаний, умножаются, соответственно, и типы Чужаков / Маргиналов.

Как же Чужаки / Маргиналы оказываются «между границ», что делает возможным такое «промежуточное» существование в пересечении форм и констелляции разных границ? Когда промежуточное пространство, где помещаются Чужаки, становится определенным, наблюдаемым и тематизируемым? Это происходит, когда границы приходят в движение, когда они становятся мобильными в определенных социальных обстоятельствах. Статическая неопределенность положения Чужаков — между границ — приобретает динамику в процессе социального изменения. Граница в движении становится «фронтиром», а Чужаки выступают основными агентами фронта. «Границы современных государств, — считает Э. Гидденс, — все больше становятся фронтами, благодаря связям с другими регионами и вовлеченности в различного рода транснациональные группировки».⁶⁹

⁶⁹ *Giddens A. The Third Way. The Renewal of Social Democracy. Cambridge: Polity Press, 1988. P. 13.*

Прототипом такого образования с «мягкими» границами можно считать сегодня Европейский союз, однако это будущее ожидает и другие регионы.

При этом Чужак может быть и основным движителем фронта, «человеком перемен» и толерантным космополитом (в случае продвижения фронта «вперед»), а может и столкнуться с дилеммой (в случае его отступления «назад», «имплозии» границ), которая заключается в следующем: принять новую форму и новое расположение границ, признать новые оппозиции, словом — принять ее в качестве своего идентификатора, — или же не принимать новых разделений и оставаться вне новых границ, между ними, на линии фронта, где новообразующиеся группы все еще конфликтуют, делят между собой пространственные ресурсы, «поля» и т. п. В этой ситуации Чужак стремится, скорее, избежать контакта с четкими границами, нежели сочетать или стирать их. Этот тип Чужака отнюдь не кажется более свободным от гнета традиций и порядков, он в большей мере сталкивается с необходимостью противостоять возрастающим по численности формам контроля вокруг него, он задавлен необходимостью защищать свою идентичность от попыток «внести ясность»

в его независимую неопределенность и двусмысленность, поглотить ее в рамках новой определившейся формы. Это состояние маргинальности может иметь следствием и «замыкание» («уход», изоляцию), и агрессивные требования политкорректности и следования «политике различий», стремление противопоставить культурному плюрализму мультикультурализм.⁷⁰

Если зиммелевский Чужак соединял в себе две противоположности — одновременно и свободу от данной точки в пространстве, и фиксированность в ней, — то в случае с Чужаком на линии фронта можно говорить и о том, что определенное пространство само освобождается от него или, наоборот, — фиксирует его в своих границах.

⁷⁰ В отношении американского общества это противопоставление откомментировал Ричард Рорти — решительный защитник американской национальной идентичности и солидарности: «Плюрализм — это стремление сделать Америку тем, что философ Джон Ролз называл „социальным союзом социальных союзов“, сообществом сообществ, нацией, вмещающей в себя великое множество различий. Мультикультурализм превращается в стремление постоянно противопоставлять эти сообщества друг другу» (*Rorty R. Philosophy and Social Hope. London: Penguin Books, 1999. P. 252*).

Заключение

Таким образом, теоретическая логика актуализации Другого в качестве онтологического, то есть базового элемента социального, располагается в системе координат, где на одной оси расположены «природные» категории пространства, времени и движения, а на другой оси — Другой, Чужак, Маргинал.

Коротко этот вывод можно резюмировать в следующих итерациях:

1. Само-тождественное Я отличает себя от Другого, происходит разделение с Другим(и) и, тем самым, — замыкание Я в целостность.

2. Обобщение Другого, сходство Других между собой в том, что они отличны от меня, Другие — среда в отношении Я.

3. Отождествление Я с Другим (проекция Я на Другого), возможность эмпатии и представление Другого как «другого Я», возможность отношения с Другим.

4. В результате практики отношения и производства «негативного опыта» (интроекция Другого) содержание отношения с Другим определяется как дихотомия «друг / враг», как дифференциация Других — Другие в «мы-группе» и Другие в «они-группе». Именно дифференциация / спецификация / различение нюансов в наблюдении и

определении Других позволяет сформировать для Я представление о социальном порядке.

5. Представление упорядочивающей оппозиции (любой — «мы / они», «друг / враг», «свой / чужой» и т. п.) как непрерывности (континуума) и расположение отношений и взаимодействий с Другим на этом континууме (как в пространственном, так и в темпоральном измерении) привносит в отношение элемент неопределенности и превращает Другого в Чужака с его подвижностью на этом континууме, что, в свою очередь, требует постоянного переопределения «социального порядка» и подтверждения его «реальности».

Социальное оказывается в трехмерном аналитическом пространстве, каждое измерение которого выходит за пределы социального: абстракции Другого, неопределенности Чужака и уникальности Маргинала.

Глава 2

Темпоральная феноменология инакости у Альфреда Шюца, или Рождение феноменологического социологизма

Теоретическое представление социальной жизни нуждается в понятии Другого.¹ С точки зрения фундаментальной социологии любое множество, будь то группа, общность, система и т. п., не только состоит из однородных элементов, но также содержит в себе *иное*, некоторого Другого, который принципиально отличается именно от тех, к кому принадлежит. Понимание этого парадокса важно для науки ничуть не менее, чем успе-

¹ См.: «Другой» как понятие элементарной социальной онтологии, с. 28—112 наст. изд.

хи в классификации и категоризации социальных феноменов.²

Проблема Другого и, как мы будем чаще говорить в этой статье, *инакости*,³ того специфического и неотменяемого отличия, которое и делает Другого социально иным, получила теоретическое оформление в понятии Чужака. Его разрабатывали главным образом немецкие и американские социологи; во французской и британской социологических школах «Чужак» не стал специальным предметом изучения, и с историко-социологической точки зрения это весьма примечательное обстоятельство, в котором надо было бы разбираться отдельно. В Европе немецкое понятие чужака — *der Fremde* — мы находим в социоло-

² См. об этом: Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Пер. А. Ф. Филиппова // Социо-Логос. Вып. 1. Общество и сферы смысла. М.: Прогресс, 1994. С. 194—215.

³ Не очень привычный термин «инакость», конечно, лучше соответствовал бы «Иному», однако «Другой» уже прочно утвердился у нас как понятие. К сожалению, та переключка, которая сразу обнаруживается, например, в английском — «other» / «otherness» — не поддается точной передаче на русский язык.

гии Георга Зиммеля,⁴ а в США это, прежде всего, *маргинал*, *Marginal Man*, которого мы встречаем в теоретических исследованиях города, прессы, расовых отношений, миграции Роберта Парка⁵ и его последователей. Особого рода «гибрид» европейско-американского Чужака — *Stranger, Homecomer, Estranged Native* — представлен (что и не удивительно) европейским «чужаком» в Америке, австро-американским философом-феноменологом и социологом Альфредом Шюцем.⁶ Немецкая и американская

⁴ Зиммель Г. Экскурсы о Чужаке. СПб., 2008. С. 7—13.

⁵ Park R. E. Human Migration and the Marginal Man // AJS. 1928; Park R. E. Personality and cultural conflict. Publications of the American Sociological Society. 1931; Park R. E. Introduction // Stonequist E. V. The Marginal Man: A Study in Personality and Culture Conflict. New York; Chicago: C. Scribner's Sons, 1937. В русском переводе см. работы Парка «Человеческая миграция и маргинальный человек» и «Культурный конфликт и маргинальный человек» в кн.: Парк Р. Э. Избранные очерки / Сост. и пер. В. Г. Николаева. М.: ИНИОН РАН, 2011. С. 223—240.

⁶ Schütz A. The Stranger // Collected Papers II: Studies in Social Theory / Ed. by A. Brodersen. Hague, 1962; Schütz A. The Homecomer // Collected Papers II: Studies in Social Theory / Ed. by A. Brodersen. Hague, 1962; Schütz A. Collected Papers I: The Problem of Social Reality. Hague, 1962;

социологии Чужака не только различаются в когнитивной перспективе его анализа и соотношения с реалиями социальной жизни, но и обнаруживают тесную взаимосвязь и преемственность. Как раз преемственность и теоретическая эволюция этого понятия в разных научных средах представляет наибольший интерес для исследователей Чужака.

***Рождение нового Чужака у Шюца:
от эгологизма к интерсубъективности***

В зиммелевской социологии понятие Чужака как социального типа выстраивается в социологии пространства и получает обоснование в терминах функций, исполняемых им в «принимающей» группе. В феноменологическом анализе Чужака (*Stranger*) у А. Шюца мы обнаруживаем своеобразный возврат к зиммелевскому пространственному функционализму с его «группоцентрической» перспективой. Чужак соединяет в

Schutz A. Reflections on the Problem of Relevance. New Haven; London: Yale University Press, 1970;
Schütz A. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls: Alfred Schütz Werkausgabe Bd. III. 1. Konstanz: UVK, 2009.

себе близость к группе и удаленность от нее. Зиммель акцентирует в определении социального своеобразия Чужака именно пространственный аспект близости и удаленности. Группа, в которой появляется Чужак, размещена в пространстве, имеет свою территорию. Чужак приходит извне, он остается в группе, но именно как тот, кто прежде был не здесь, не был своим в смысле территориальной принадлежности. Впоследствии Парк, давая функциональное определение социальному типу «маргинал», также отвел ведущую роль территориальной категории границы. Социальные границы могут быть разного рода, но в данном случае подчеркивалась именно то, что проведены они в пространстве. В отличие от Зиммеля и Парка, Шюц, сохраняя функциональный подход к определению типов Чужака, а также Вернувшегося (*Homecomer*) и даже Очужденного (*Estranged*), переносит акцент с пространства на время.

Это во многом обусловлено тем, каким образом Шюц осваивал и, решая исследовательские задачи, перерабатывал трансцендентальную феноменологию. Начиная с самых ранних откликов на публикации Гуссерля и до конца жизни Шюц особое внимание уделял проблемам интерсубъек-

тивности. Если строить науку на прочном основании и если этим прочным основанием считать очищенное от случайностей и наслоений индивидуальное интуитивное усмотрение, то вопрос о другом или других, о взаимодействии и взаимопонимании с ними оказывается одним из важнейших, если не самым важным. Другие люди, чья душевная жизнь, с одной стороны, столь же несомненным образом, как и моя для меня, и при соответствующих процедурах является для каждого источником интуитивных усмотрений, а с другой стороны, не может быть раскрыта с той же достоверностью, с какой раскрывается мне содержание моих усмотрений, участвуют вместе со мной в познании и действиях. Начиная с одного субъекта, мы должны разобраться в том, что происходит между многими субъектами, то есть — в *интерсубъективном*. Отдельные аспекты этой проблемы мы сейчас и рассмотрим, проходя аргументы Гуссерля и Шюца как бы по кругу, но со все большим углублением в существо вопроса.

Реконструируя аргументы Гуссерля, Шюц называл это *мучительной* проблемой: как может чужое психофизическое Я конституироваться в Эго? Раз постижение чужих душевных содержаний в их изначальной

подлинности невозможно, значит, и конституироваться Другой может лишь иначе, не так, как это происходит с моим психофизическим Я. Как и все в мире, Другой имеет смысл для меня как трансцендентального единства, весь мир есть коррелят моего трансцендентального Эго. Однако в мире Другой есть именно другой, чем я-в-мире; «Другой явственным образом конституирован со смыслом, который отсылает ко мне самому, но не ко мне как трансцендентальному, а ко мне как человеческому Я (Menschen-Ich), причем его живое тело (Leib) — к моему, как „чужое тело“, а его душевная жизнь к моей, как „чужая душевная жизнь“. Сюда еще добавляется, что чужая душа отсылает к чужому трансцендентальному Эго, которое Другой должен сам постигать, исходя из предданного ему в его опыте мира и задавая вопрос [о его конституировании]». ⁷ Что это значит? Речь идет о *конституировании смысла*. Другой не порождается, не возникает в реальности как результат деятельности Я. Но что значит, что это — Другой? Другой по отношению к чему или кому? Это другой человек, другой, чем я, именно как человек, а не Транс-

⁷ Schütz A. Gesammelte Aufsätze III. S. 89.

цендентальное Эго. Но тогда этот другой человек — не просто еще одно живое тело в моем опыте, но и душевная жизнь, другая, чем моя. Он тоже ставит вопрос о смысле мира, он тоже приходит к своему трансцендентальному Эго. Но ведь обо всем этом я говорю со своей, индивидуальной точки зрения. Поэтому надо объяснить: каким образом мое трансцендентальное Эго может конституировать не просто другое Я, но другое трансцендентальное Эго, точнее, их множество, чтобы они были для меня сущими и познаваемыми как таковые. Для этого надо сделать несколько шагов назад.

В эгологической гуссерлианской трактовке «Другой» сначала элиминируется, чтобы затем снова появиться в ином качестве, так сказать, более несомненным по смыслу. Его появление подготовлено двумя редукциями (*epoché*). Чтобы определить то, «что-есть-собственно-мое как не-чужое», Гуссерль⁸ осуществляет «примордиальную редукцию» внутри уже трансцендентально редуцированной эгологической сферы. В результате первой редукции — первой *epoché* — устра-

⁸ Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д. В. Скляднева. СПб.: Наука, 2006. С. 95, 97.

няется «естественная установка» на объективность внешнего мира, независимого от когнитивной и интерпретативной деятельности сознания. Вторая — тематическое *epoché*, или «редукция к моей особой трансцендентальной сфере», устраняет фрагмент естественной установки, обыденное представление об объективном существовании других субъектов — таких же, как и я, наделенных сознанием и способностью интенционального конституирования мира.⁹

Шюц детально исследует этот вопрос, обращаясь к анализу «Картезианских размышлений», и при этом замечает, что цель его состоит не просто в интерпретации Гуссерля, но и в демонстрации его неудачи, поскольку трансцендентальная теория вчувствования, опытного постижения Другого как фундамент трансцендентальной теории объективного мира в принципе невозможна. Это, подчеркивает Шюц, имеет большое значение для социальных наук.¹⁰ В «Картезианских размышлениях» Гуссерль стремится, как мы видели, в самом сознании Эго отделить его собственную сферу от всего остального и через второе *epoché* редуцировать, то

⁹ См.: Там же. С. 95, 100.

¹⁰ См.: Schütz A. Gesammelte Aufsätze III. S. 89—90.

есть скрыть (*ausblenden*) чужое. Это вызывает у Шюца большое сомнение. «Особая сложность, как мне кажется, состоит однако же именно в различении нашего сознания *Чужого* [курсив — С. Б.] и нашего сознания определяющей или соопределяющей смысл *чужой субъективности* [курсив — С. Б.], причем, ввиду совершения второго *epoché*, возможные и действительные переживания Чужого приписываются собственной сфере [Я] (*Eigenheitssphäre*), а результаты действий (*Leistungen*) определяющей смысл, чужой субъективности — сфере Чужого. Но разве не основаны многие, а может быть, и все наши переживания Чужого в естественном мире, который сохраняется в эгологической сфере как интенциональный коррелят, результатами действий чужой субъективности (или, по меньшей мере, мы интерпретируем их таким образом) и не определяются ли они благодаря этому по смыслу как „переживания чужого?“⁴¹

О чем здесь идет речь? О тех изъянах, которые Шюц усматривает в аргументах Гуссерля еще до трактовок интерсубъективности, уже на этапе перехода к трансцендентальному. Смысл критики Шюцем

Гуссерля примерно таков. Допустим, что мы разделили сферу подлинного своего и того, что переживается как чужое. Чужой субъективности для нас пока нет, точнее, она есть среди «всего чужого». Но некое чужое, то, что мы с полной достоверностью опознаем в своем переживании как не свое, не мною учрежденное, у нас остается. Откуда же берется у меня то, что я знаю как чужое? Гуссерль, как мы сейчас увидим, связывает это именно с работой трансцендентального Эго, но Шюц сразу говорит: нет, это чужое есть смысл, основанный, конституированный другими субъектами. Это противоречие между Гуссерлем и Шюцем имеет, таким образом, изначальный и непримиримый характер. Подробности и тонкости имеют здесь, конечно, свою ценность.

Описывая упомянутое выше особое тематическое *epoché*, благодаря которому происходит редукция к собственной сфере трансцендентального Я, Гуссерль пишет, что «мы отстраняемся от всех конститутивных результатов действий интенциональности, непосредственно или опосредствованно соотносенной с чужой субъективностью, и выделяем прежде всего совокупность связей той интенциональности, актуальной и потенциальной, в которой Его конституи-

⁴¹ См: *Schütz A. Gesammelte Aufsätze III. S. 94.*

рует себя в своем своеобразии и в которой оно конституирует неотделимые от него, то есть принадлежащие самой его специфически собственной сфере синтетические единства».¹² Иначе говоря, на этом этапе мы, по Гуссерлю, отказываемся принимать во внимание именно то, что перед этим было очевидно: что в мире есть другие люди, что они обладают субъективностью, что как субъекты они конституируют смысл мира и что мы имеем дело с результатами этой конституирующей смысл интенциональной деятельности. «В естественной, мирской установке я нахожу различными и противостоящими себя и Других. Если я абстрагируюсь от Других в обычном смысле слова, то я остаюсь один. Но такая абстракция не радикальна, такое одиночество (*Allein-sein*) еще никак не меняет естественного смысла мира, который каждому может быть дан в

¹² Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2010. С. 121. Обращаем внимание на то, что мы привлекаем оба русских перевода «*Cartesianische Meditationen*» Гуссерля, обладающие большими достоинствами. На каждый из них можно положиться в целом, и лишь при цитировании мы отдаем предпочтение одному из них.

опыте, который распространяется и на естественно понимаемое Я и который не был бы утрачен, даже если бы всеобщая эпидемия чумы оставила в живых только меня одного. Но в трансцендентальной установке и одновременно в обрисованной только что конститутивной абстракции мое Ego, Ego медитирующего, в своем трансцендентальном своеобразии — это не редуцированное до простого коррелятивного феномена обычное человеческое Я внутри совокупного феномена мира. Напротив, речь идет о сущностной структуре универсального конституирования, в котором проживает свою жизнь трансцендентальное Ego как Ego, конституирующее объективный мир».¹⁵ Чтобы выйти за отчетливо проступающие здесь конуры солипсизма, Гуссерль предлагает следующий ход: «В этой особой интенциональности конституируется новый смысл бытия, который выходит за пределы исключительно собственной сферы (*Selbsteigenheit*) моего монадического Ego, конституируется некое Ego не как Я-сам, но как такое, которое отражается в моем собственном Я, в моей монаде. Однако это второе Ego не просто присутствует здесь и само не дано непосред-

¹⁵ Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 121.

ственно, но оно конституируется как alter ego; причем Его, выделяемое в этом выражении alter ego как момент, — это Я-сам в своей специфической сфере. Другой, согласно смыслу своего конституирования, отсылает ко мне самому, другой есть отражение меня самого; и все же не отражение в собственном смысле; он — аналог меня самого, и опять же не аналог в обычном смысле». ¹⁴ Я и Другой присутствуют в этой концепции на фундаментальном уровне — но «не в обычном смысле». Такова же и интерсубъективность, обосновываемая как философская возможность, но не феномен социального мира.

Именно против этого и возражает Шюц. Он утверждает, что *чужое*, которое Эго, уже очистившееся от других как интенциональных субъектов, опознает именно как чужое, не попадающее в его собственную сферу, может быть по смыслу конституировано, основано только результатами действий чужой субъективности. Чужое в мире, если оно не принадлежит к моей собственной сфере, это не просто «неизвестно откуда» взявшееся чужое, оно коррелирует с чужой интенциональностью. Так происходит несколь-

¹⁴ Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 122.

ко раз: и при совершении второго *epoché*, и в умножении Эго,¹⁵ и при опознании собственной телесности, конституированной в едином потоке переживаний, по аналогии с которой, как мы сейчас увидим, опознаются затем живые тела других. Что бы ни планировал Гуссерль, отмыслить множество людей от переживаемого мною мира невозможно. Множество людей, связанных между собой, может быть названо социальностью, социальным миром, а переход от трансцендентальной феноменологии к социальной онтологии происходит у Шюца благодаря принятию социального мира как само-собой-разумеющегося в естественной установке. Догматизм естественной установки предполагает не только пред-данность окру-

¹⁵ Мы видели, как происходит раздвоение Эго, когда смысл бытия выходит за пределы монады, а Шюц готов также согласиться с О. Финком, который добавляет сюда третье Я, наблюдателя, совершающего *epoché*. Другое дело, что это еще менее убеждает Шюца в удаче всего проекта. Ведь исключаемый, редуцируемый чужой, конституированный трансцендентальным Эго, — это «пойманный миром Другой, другое Я с его жизнью в мире», правда, в модификации «Чужое Я как значимое для меня» (*Schütz A. Gesammelte Aufsätze III. S. 95*).

жающего мира (*Umwelt*), но и пред-данность Другого в этом мире.

Различие двух подходов будет хорошо видно, если еще немного проследовать за Гуссерлем в его анализе перехода к интерсубъективности в «Картезианских размышлениях». Другой не обладает конкретностью и уникальностью примордиального субъекта, это, говоря социологически, «типизированный Другой», он может обладать лишь равной мне примордиальностью в отношении своей интенциональности, по аналогии с моим живым телом, которое выступает для меня первичной, очевидной и непререкаемой данностью. У Гуссерля Другой сначала — тело в моем поле зрения, физическое тело в пространстве, которое становится «телом Другого»: этот шаг предполагает переход от «тела» к «чужому живому телу». Такого рода интерпретация достигается путем аппрезентации — это пассивное (нерефлексивное) достраивание фрагмента до целого, недоступного непосредственному восприятию, на основании сходства со-присутствующих элементов, свойство жизни переносится с моего живого тела на чужое тело по аналогии. Сразу возникает вопрос: как устанавливается это сходство в уже дважды редуцированном примордиаль-

ном мире трансцендентального Еgo? Шюц, одновременно возражая Гуссерлю и оставаясь в гуссерлианской (редукционистской) логике поиска «последних» оснований социального, доводит эту редукцию до радикального вида. Ведь само установление аналогии предполагает наличие типизированного опыта, который и должен быть редуцирован в результате второй *epoché*. Опыт, который всегда присутствует у меня, это опыт моего живого (действующего) тела. Но опыт моего тела, живой плоти, не просто изначален для меня, он уникален!

Возражая Гуссерлю, Шюц подчеркивает несоответствия между способом данности мне моего тела (как живого) и способом данности мне тела Другого (как объекта, тела в пространстве): аналогия оказывается невозможной, поскольку я не могу одновременно чувствовать жизнь своего тела и жизнь тела Другого, то есть *одновременно* проживать две жизни — свою и Другого. «Именно сходство появляющегося тела с моим телом-плотью делает возможным перенос апперцепции с одного на другое. Однако насколько дано нам такое сходство? Другое тело — визуально воспринимаемое, в то время как мое воспринимается визуально лишь в виде исключения и частично. Как орган изначаль-

но основывающий, оно всегда в наличии и всегда дано, но в наличии оно лишь как внутреннее восприятие своих границ и посредством переживания кинестезии своих функций, то есть именно таким образом, что это настолько непохоже на внешнее восприятие чужого тела-плоти, насколько возможно, а потому никогда не может привести к аналогизирующему постижению». ¹⁶ Тело Другого я воспринимаю скорее в «перспективе третьего лица»: я более объективен как наблюдатель Другого и вижу его в более целостной перспективе, чем самого себя.

Иными словами, чтобы я мог интерпретировать входящее в мой примордиальный мир тело как «тело Другого», мне не нужно извлекать из моего запаса знаний хранящиеся там типизации, более того, я моментально «схватываю» его в целом, благодаря его сходству с моим «всегда живым и наличным» телом путем апрезентации. Но если в «моем» примордиальном мире не остается эмпирического типа, позволяющего непосредственно «схватывать» появляющееся в поле моего восприятия тело Другого как

¹⁶ Schütz A. *Gesammelte Aufsätze* III. S. 97—98.
Шюц далее солидаризуется в этой критике Гуссерля с Шелером и Мерло-Понти.

«живого Другого», то на чем основывается мое восприятие его как «живого Другого»?

И здесь Шюц вводит ту самую категорию, которую можно считать началом феноменологического социологизма, — «социальное а priori». Это «пре-конституированный нижний (базовый) уровень Чужака», неуничтожимый и неустранимый слой социальности и Инакости, который всегда-уже присутствует в индивидуальной субъективности, даже если фактическое alter ego отсутствует. По Шюцу, этот слой не может быть стерт никакой редуцирующей процедурой без следа инакости во мне самом. Именно социальное а priori выступает основанием интерсубъективности. Более того, переживание Другого возможно после возвышения над конкретикой тела (вегетативным уровнем Ego), редукция тела до социального а priori и есть начало феноменологического социологизма: «...Единственной категорией переживаний другого, которая не может быть схвачена в непосредственном восприятии, является переживание другим своего тела, его органов, а также чувственных ощущений, им присущих; а именно эти телесные ощущения конституируют отдельность одного человека от другого. И наоборот, поскольку человек живет только в своих телесных ощущениях, постольку он не нахо-

дит доступа к жизни alter ego. Лишь возвышаясь в качестве личности над своей чисто вегетативной жизнью, он обретает переживание другого... Если мы на самом деле спросим, что есть объект нашего восприятия другого, то вынуждены будем ответить, что мы воспринимаем не тело другого и не его душу, Я или Эго, а тотальность, не разделенную на объекты внешних и внутренних переживаний. Феномены, берущие начало из этого единства, психофизически не различимы.¹⁷ Предполагаемый гуссерлианской ложной эмпатией эмпирический тип «alter ego», или «Другой», — искусственная абстракция, выводимая из конкретных, социокультурных типизаций, которые фактически задействованы в эмпирическом жизненном мире интерсубъективности («мужчина», «женщина», «ребенок», «подросток», «иностранец», «старик», «здоровый», «больной» и т. п.), и все это в разного рода вариациях зависит от культуры, к которой Другой и Я принадлежим.¹⁸

¹⁷ Шюц А. Теория интерсубъективности Шелера и всеобщий тезис альтер эго // Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 214. В написание терминов внесены небольшие исправления.

¹⁸ См.: Schutz A. Collected Papers I: The Problem of Social Reality. The Hague: Martinus Nijhoff,

Выполняя задачу преодоления естественной установки в социальной онтологии и преодолевая (или продлевая) таким образом Гуссерля, Шюц переносит фокус с индивидуального мышления на мышление совместно-с-другими, заостряет внимание на различии окружающего мира (*Umwelt*) и совместного мира (*Mitwelt*). Интерсубъективность, по Шюцу, выстраивается не из индивидуального Эго, но из социального a priori, которое не только составляет внешний фон взаимодействия, но является условием формирования / появления Я.

Шюц писал А. Гурвичу: «Нет никакого трансцендентального эго, но есть лишь тематическое поле, которое не является эгологическим».¹⁹ Путь к новой социальной онтологии пролегает не «от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму» и интерсубъективности с Другим (как у Гуссерля), но к интерпретации совместного мира с его alter ego как с анонимным неиндивидуальным типом. Так у Шюца вырисовывается тип Чужака (и производные

1962. P. 66; Schutz A. Reflections on the Problem of Relevance. P. 240.

¹⁹ Grathoff R. Philosophers in Exile: The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939—1959. Bloomington, 1989. P. 263.

от него типы Возвращающегося и Очужденного), который выполняет особую функцию в социальной онтологии: в столкновении с ним «культурный образец группы» проявляется как естественная установка, создаваемая членами группы в их совместном мире (Mitwelt). Эта «естественная объективность» культурного образца жизни группы и есть социальное а priori, которое претерпевает радикальную (шюцевскую) редукцию, — она становится возможной в столкновении этого образца с Чужаком. «Человек отвечает за содеянное; но, с другой стороны, он отвечает перед кем-то — перед человеком, группой или инстанцией, которая заставляет его отвечать».²⁰

Чужак против «культурного образца группы» — функционалистский итог

Чужак — это социологизированная ипостась Другого: (почти) все, что говорит Шюц об отношении Я к Другому, о возникновении интерсубъективности на основании этого диадического отношения, находит соответствие на групповом уровне — в отно-

²⁰ Schutz A. The Stranger. P. 274.

шении группы к Чужаку (и Чужака к группе). Определение Чужака у Шюца соединяет оба критерия — темпоральность и функциональность.²¹ Эта комбинация осуществляется в контексте шюцевской концепции «культурного образца жизни группы»,²² в которой пребывает Чужак. Очевидно, что темпоральный критерий реализован в этом определении в полной мере (временной параметр неустраним и в пространственно-функциональной версии Зиммеля, когда он определяет Чужака как того, «кого не было изначально в группе», но исходный момент формирования группы не рассматривает).²³ Чужак — это «взрослый современник (*Nebenmensch*), принадлежащий к нашей цивилизации, который стремится быть посто-

²¹ Schutz A. The Stranger; Schütz A. The Homecomer.

²² Schutz A. The Stranger. P. 92.

²³ О Чужаке у Зиммеля см.: «Другой» как понятие элементарной социальной онтологии, с. 28—112 наст. изд. Напомним, что Чужак у Зиммеля — тот, кто приходит сегодня, чтобы остаться завтра. С одной стороны, здесь явственно говорится о пространстве, он приходит из мест, где не размещаются члены группы. С другой стороны, здесь присутствует момент времени: пока он не пришел, чужака не было, группа сформировалась в своих границах без него.

янно принятым в группе»;²⁴ он отличается от приходящего визитера или гостя, от ребенка или дикаря, от представителя иной цивилизации, и это отличие делает его подобным членам «своей» группы.

Менее очевидна функционалистская составляющая этого определения и дальнейшей его интерпретации. Как происходит сближение Чужака с группой? Каким образом специфические свойства Чужака проявляются во взаимодействии с культурным образцом группы и оказываются функциональными в процессе его воспроизводства? Свой мир, окружающий мир (*Umwelt*) предстает индивиду, то есть, говоря более точным социологическим языком, *действующему*, прежде всего как область его непосредственных и потенциальных действий. Оставаясь в центре ситуации, действующий соотносит и оценивает все окружающие предметы (включая других действующих индивидов), ориентируясь на то, что ему требуется для действия здесь и сейчас. Его знание об элементах окружающего мира ограничено их релевантностью для действия.²⁵ Такое

²⁴ Schutz A. The Stranger. P. 91.

²⁵ Это понимание перекликается с трактовками окружающего мира в философской антропологии М. Шелера и А. Гелена.

знание не составляет целостную и понятную картину, оно неоднородно и не отличается последовательностью и согласованностью (как не согласованы цели и желания действующего, они во многом эмерджентны и меняются по ситуации).²⁶

Главное качество такого рода знания — его практическая пригодность для конкретной проблемной ситуации; действующему не требуется исследовать это знание или как-то его верифицировать. По сути, оно представляет собой идеальный тип «культурного образца», полученного от предков, учителей, начальников и из прочих авторитетных источников как руководство к действию, не нуждающееся в проверке и не подлежащее сомнению; оно принимается как само собой разумеющееся (если только действующий не испытал противоречащий «образцу» опыт). Этот образец Шюц называет знанием «рецептов» действия, основная функция которых — сохранять веру в фундаментальную неизменность повседневности с ее проблемными ситуациями: несмотря на всю уникальность каждой проблемы, «рецепт» обеспечивает ее решение прошлым опытом, типизированным знанием о

²⁶ Schutz A. The Stranger. P. 92—93.

подобного рода проблемах, опытом использования этих «рецептов» другими членами группы. Такой рецепт «работает», как пишет Шюц, в обоих направлениях: «с одной стороны, — как предписание для действий и, таким образом, служит схемой выражения: тот, кто хочет получить определенный результат, должен действовать так, как указано в рецепте для этой цели. С другой стороны, рецепт служит схемой интерпретации: тот, кто действует по определенному рецепту, должно быть, намеревается получить соответствующий результат».²⁷ Время останавливается в этой неизменности образца, в его надежной повторяемости и воспроизводимости (функциональности). Для Чужака же культурный образец группы с его «рецептами» не дает достаточно надежной системы координат, чтобы действовать тем или иным образом в конкретной ситуации, действие по чужому образцу сопряжено с риском.

«Культурный образец жизни группы» не является для членов группы предметом научения, он может быть сформирован лишь на практике, в процессе его применения в конкретных ситуациях на протяжении всей истории группы. Но Чужак не принад-

²⁷ Schutz A. The Stranger. P. 95.

лежит этой истории, он может разделять с группой ее настоящее и будущее, но не прошлое. Биография Чужака не пересекается с историей формирования культурного образца и традицией его коллективного использования. Ходом событий или активностью группы Чужак исключается из общего, разделяемого «своими», прошлого, он для группы — человек без истории. Когда-то Чужак был в другой («своей») группе, возможно, даже при ее начале; так или иначе, с членами той группы у него было общее прошлое. Он практиковал другой культурный образец. В новой группе этой общности нет, хотя постепенно, по мере пребывания в группе, происходит его усвоение и присвоение. Таким образом, у Чужака есть два культурных образца — «старый» и «новый», каждый из которых для него релятивизирован, не обладает свойством «естественности». Между этими образцами пролегает временной интервал, в течение которого происходит «очуждение» старого образца и актуализация нового. Как Чужак преодолевает его?

Преодоление Шюц подразделяет на несколько этапов: сначала Чужак превращается из постороннего наблюдателя в партнера, заинтересованного участника,

который осваивает и использует «новый» образец. На этом этапе культурный образец принимающей группы перестает быть умозрительным предметом в фокусе его когнитивного внимания, а становится частью окружающего социального мира, которую он осваивает в действии, делает актуальной для себя. На следующем этапе, по мере применения нового образца, он входит в жизнь Чужака, заполняется его собственным опытом, приобретает биографическую историю, конкретизируется в уникальных ситуациях. Наконец, «интимизированный» и освоенный Чужаком (пусть не в совершенстве) культурный образец не совпадает с изначальным представлением об этом образце в прошлом, в начале знакомства. Суть этого различия состоит в том, что культурный образец обрел инструментальное качество — он стал служить практической, не умозрительной, интерпретацией действий и взаимодействий. Теперь он предполагает (как условие применения) интерактивную составляющую — ожидания и реакции членов группы, культурным образцом которой он является, в отношении действий Чужака.²⁸

²⁸ См.: Schutz A. *The Stranger*. P. 98.

Из этого следует парадоксальный вывод: освоение Чужаком «нового» образца становится негативным опытом в отношении «старого», который утрачивает качество само собой разумеющегося знания. Для Чужака его прежняя «схема ориентации» не пригодна в условиях новой группы, поскольку система координат одного культурного образца «не переводится» в ориентиры и координаты другого. Причина непереводимости кроется прежде всего в различии положения Чужака в прежней и новой группах. Если в своей изначальной группе Чужак (тогда еще свой для своих) имеет определенное место в ее социальной структуре и, находясь в центре своего окружающего мира, практически распоряжается культурным образцом, то в новой группе он не обладает определенностью (статусом) и поначалу не знаком с ее культурным образцом ни теоретически, ни практически.²⁹ Для освоения «нового» куль-

²⁹ Разумеется, это рассуждение выглядит абстрактным и упрощенным, поскольку в нем предполагается гомогенность и взаимная непереводимость резко различающихся культурных образцов, полное несходство их применения в разных группах и т. п. Это, конечно, возможно, но как крайний случай, в действительности есть много смешанных и переходных форм. Но

турного образца Чужаку нужно время, образец не дается ему в целостном виде, он может «перевести» для себя лишь те фрагменты нового образца, которые доступны его пониманию с точки зрения «старого» образца. Выбор этих фрагментов продиктован инструментальностью — необходимостью для ориентации в конкретных ситуациях новой группы — и поиском соответствий в прежнем образце. При этом за пределами «перевода» остается *ситуативный контекст применения* содержащихся в образце правил, норм, интерпретаций, то есть накопленный за всю историю группы опыт использования образца. Этот опыт закреплен временем и потому может служить гарантией контекстуального (не рефлексивного) использования образца как «рецептов» в той или иной ситуации. Контекстуальное использование своего культурного образца позволяет членам группы применять его «рецепты» как типизированные и анонимные, не проверяя образец каждый раз на соответствие специфическим особенностям ситуации — он принимается на веру, и эта вера разделяется членами «своей» группы. Так формирует-

такие упрощения неизбежны в теоретическом рассуждении.

ся общая «естественная установка» — существующая у «своих», для «своих» и созданная совместно «своими».

Иначе обстоит дело с «рецептами» для Чужака. Для него самый главный «ингредиент» — доверие — не работает: прежде всего, он должен заменить / компенсировать его отсутствие усилием по достижению уверенности в том, что предлагаемое в «рецепте» действие будет эффективным для обретения искомого результата. Дистанция по отношению к новому культурному образцу оборачивается дистанцированием по отношению к «своему», старому образцу уже на стадии внедрения в новую группу (наиболее явно это проявляется в случае с «вернувшимся домой»). Но на стадии освоения нового культурного образца Чужак вынужден видеть в нем непоследовательности и неясности, а овладение образцом не означает, что Чужак становится его «субстратом». Знание Чужаком «рецептов» культурного образца иное — он должен знать не только *как* действовать, но и *почему* именно так, а не иначе. Исходя из этого, и партнеры Чужака по ситуации не являются для него «типичными», «обобщенными друзьями», как это происходит в привычной среде повседневных взаимодействий, а каждый

раз выступают как особые и уникальные индивиды, причем характерные черты *одного* Чужака может быть склонен приписывать *всей* группе.³⁰ Таким образом, освоенный новый культурный образец очерчивает для Чужака и новый «псевдо-свой» мир — мир «псевдо-анонимности», «псевдо-типичности» и «псевдо-интимности». Неопределенность, чувство неуверенности и опасности сопровождают Чужака в таком мире: освоив культурный образец новой группы, он не приобретает (еще один) «защитный кокон», но вторгается в область приключений и исследований, а получая (еще один) инструмент для разрешения проблемных ситуаций, получает и еще одну проблему.

Шюц (подобно Зиммелю) считает «объективность» Чужака в группе одним из его особенных свойств.³¹ Эту объективность нельзя отождествлять с незаинтересованностью или тотальной критической установкой, основанной на постоянном сравнении новой группы со своей прежней («родной») и ее культурными нормами. Это скорее объективность исследователя, который испы-

³⁰ Примеров этого множество — от «Персидских писем» Монтескье до современных туристических заметок.

³¹ Schutz A. The Stranger. P. 104.

тывает интерес к вещам, не вызывающим такового у других членов группы; это не просто способность, но необходимость проблематизировать то, что для других остается «само собой разумеющимся» и «очевидным» (механизм естественной установки). Необходимость проблематизировать продиктована потребностью в полном, детализированном и, главное, сподручном знании о новом культурном образце (хотя пределы «полноты» Чужаку не известны, а для «своих» не проблематичны и не рефлексиремы). Неспособность Чужака полностью вписаться в рутину, в отлаженное и размеренное практикование культурного образца чужой группы, неспособность полностью отождествить себя с этим образцом и есть основание его объективности. Эта неспособность обретает необратимый характер — став однажды Чужаком, индивид уже не может отождествить себя с культурным образцом никакой группы, включая свою. У Шюца Чужак не может занимать объективную позицию по отношению к чужой группе, не становясь в это же время объективным наблюдателем и своей «родной» группы, он объективен вдвойне: «...более глубокая причина его объективности кроется в его собственном горьком опыте ограниченности „привычного мышления“,

научившем его тому, что человек может и потерять свой статус, свои правила поведения и даже свою историю, и что нормальный образ жизни гораздо менее гарантирован, чем кажется». ³²

Испытав однажды «негативный опыт» неадекватности «само-собой-разумеющегося» знания, заложенного в его прежнем культурном образце, и непригодности когда-то не вызывавших сомнения «рецептов», Чужак уже не способен воспринять какой бы то ни было образец безоговорочно и всецело, а всегда сохраняет дистанцию. Обладая такого рода «объективностью», Чужак может проявлять лишь сомнительную, условную приверженность новой группе: для него не может быть «естественным» или «самым лучшим» ни новый образец группы, в которой он пребывает, ни свой прежний образец. Его самоидентификация (и даже самоощущение, психология, поведение и пр.) оказывается не полностью «зажатой», а «мечущейся» меж двух (и более) культурных образцов. Темпоральный социологизм Шюца помещает любое проявление социального не просто в интерсубъективное пространство, но в континуум изменений этого пространства.

³² Schutz A. The Stranger. P. 104.

Рутинизация становится для Шюца главным результатом пребывания (длительного сосуществования) Чужака в этом континууме: группа «осваивает» его (делает «своим»), а он не перестает исследовать и испытывать ее культурный образец — этот процесс становится для него привычным, рутинным. С обеих сторон (и Чужака, и группы) процесс рутинизации имеет темпорально-функциональный характер. Время (в данном случае длительность и непрерывность освоения культурного образца), которое выступает основным фактором различения «своего» и «чужака», выявляет (делает явственным) социальное качество группы, то большее, что превосходит простую сумму индивидов³³ и в присутствии «чужака» перестает быть само собой разумеющимся.

**«Вернувшийся домой» как «свой чужак»
и как «сам себе чужак»**

Еще более парадоксально проявляются изменения темпорального континуума, ког-

³³ См. подробнее об этом: с. 280—298 наст. изд.; Bankovskaya S. Living in-between: The uses of marginality in sociological theory // Russian Sociological Review. 2014. Vol. 13, N 4.

да время оказывается повернуто вспять или когда в нем обозначаются разрывы: Шюц прослеживает этот феномен на примере социального типа *Homcomer* (вернувшийся домой или «к себе»).³⁴ Здесь темпоральный социологизм еще больше «уплотняется», устраняется пространство между Я (Чужаком) и группой (новым культурным образцом), и остается лишь замкнутый «примордиальный мир» самого Я. *Homcomer* — это ветеран, вернувшийся с войны, путешественник, эмигрант, «блудный сын», то есть тот, кто вернулся к себе, домой и навсегда. Вписанный в рутину культурного образца своей группы *Homcomer* (назовем его Странником), в отличие от Чужака, имеет в ней членство и статус, он «свой», а потому находится в непосредственном «мы-отношении» с группой. Такое отношение предполагает как «близость» (физическое соприкосновение, общность пространства-времени), так и «интимность» (сродство на ментальном, эмоциональном и когнитивном уровнях), которая в той или иной степени свойственна соприкосновению. Близость и интимность обеспечивают отношениям «своих» повторяемость, непрерывность, возобновляемость в случае их пре-

³⁴ Schutz A. The Homecomer. P. 106—119.

рывания (такого рода отношения характерны для первичной группы, основные признаки которой были обозначены Ч. Х. Кули и сводились к определению близости по двум параметрам — физическая близость, пространственно-временное соприкосновение, и ментальная, духовная интимность).³⁵

Странник возвращается домой. «Дом» в широком понимании обеспечивает, во-первых, общность пространства-времени для членов группы и рутинизацию ее культурного образца; во-вторых, интимное восприятие членами группы друг друга — как уникальной констелляции в живом настоящем, как части своей жизни; в-третьих, каждый член группы рассчитывает (не безосновательно) на шанс возобновления прерванных непосредственных отношений в будущем (не важно, сколь отдаленном) как «само собой разумеющийся». «Будучи рождены в социокультурном мире, мы находим в нем свои привязанности и должны примириться с ним. Этот мир нам пред-дан, и мы принимаем его безоговорочно, как само собой разумеющийся». ³⁶

³⁵ Cooley C. H. Social Organization. A Study of the Larger Mind. New York, 1910. P. 23—31.

³⁶ Schutz A. The Homecomer. P. 145.

Эти свойства «дома» изменяются для того, кто его покинул, вышел за пределы рутины культурного образца. Наибольшие изменения претерпевает третья характеристика «дома» — у Странника она не срабатывает, его шанс возобновить отношения с группой так, как будто они не прерывались, становится проблематичным, потому что между культурными образцами групп нет зазоров и пустот, и за пределами своей группы Странник неизбежно оказывается в другой системе координат. Будучи вынужден осваивать (как Чужак) другой культурный образец, он не может переживать «мы-отношение», вернувшись в «свою» группу, как уникальное и единственно возможное. По возвращении непосредственное, само-собой-разумеющееся со-переживание (если бы осуществлялся шанс на его рутинное возобновление) замещается у Странника воспоминаниями, которые по смыслу фиксируют состояние «мы-отношения» на тот момент, когда он покинул «дом», хотя здесь и не обходится без преломления образов индивидуальной памяти через линзы памяти коллективной. «Свой» культурный образец, соотнесенный со «своей группой» и «мы-отношением» в ней, вытесняется в прошлое, становится типизированным.

Что мешает возобновлению непосредственного отношения так, будто разлуки и не было? Теперь между Странником и членами группы появляется не бывшая совместной, не пережитая в непосредственном «мы-отношении» часть групповой жизни, пришедшаяся на то время, которое Странник провел с «чужими» (поэтому он уже «не такой, как все мы», а они для него — «не такие, как я»). Следствием является изменение степени интимности отношений между Странником и членами его группы, то есть достоверность и надежность их знаний друг о друге подвергаются сомнению, образуется область абстрактности, неопределенности. Дело не только в переменах, постигших Странника, соприкоснувшегося с культурным образцом другой группы, но и в изменениях «своей» для него группы, «дома». С течением времени (в том числе времени отсутствия Странника) группа непрерывно адаптируется к происходящим событиям в окружении и внутри нее самой, изменяясь, но оставаясь единым целым. Для вернувшегося домой Странника эти изменения выпадают из рутины, группа выступает в дискретных состояниях / ситуациях «теперь» и «прежде» — как две разных группы. Кроме всего прочего,

в культурный образец группы могут быть включены устойчивые представления (стереотипы), относящиеся к тем местам, группам и ситуациям, в которых тот побывал. Группа также соотносит Странника со стереотипом, не фокусируясь на уникальности деталей и переживаний. Он свой, но при этом «типичный ветеран», «типичный турист, вернувшийся из...» и т. п. В свою очередь, представления Вернувшегося о том, что характерно для оставшихся дома и что могло произойти с ними за время его отсутствия, тоже относятся к категории стереотипного («типичные домоседы с узким кругозором» или «типичное поведение тех, кто столкнулся с трудностями»).

Таким образом, возвращаясь домой, Странник обнаруживает несоответствие своего прежнего представления (или памяти о прежнем представлении) о группе и ее культурном образце нынешнему состоянию и неадекватность (стереотипизированность) представлений группы о своем опыте, пережитом за пределами «дома». Хотя, как пишет Шюц, эмоционально этот шок может и не доминировать в отношениях Странника с группой, но абсолютно точное возвращение к прежним отношениям недостижимо в силу «необратимости внутреннего времени».

Вернувшийся домой странник — почти то же самое, что «очужденный свой» (*Estranged Native*), но имеет существенное отличие от него. «Очужденный свой» — тот, кто стал чужим и странным для своих и для себя самого, никуда не отдаляясь ни в пространстве, ни во времени: оставаясь в пределах групповой рутины с ее изменениями, он воплощает в себе эти изменения в образце самоидентификации группы, которая более не рассматривает его как «своего». «Очужденный», он вынужден сравнивать себя прежнего с собой нынешним, себя в стереотипизированном представлении других и себя как обладателя непереводаемого более в культурный образец своей группы опыта.

Чужак и сопутствующие типы несут в теоретических построениях Шюца, помимо онтологической, методологическую нагрузку — служат инструментом анализа (главным образом темпорального) и преодоления естественной установки. Социологизм Шюца (в отличие от социологизма Дюркгейма) примечателен тем, что совмещает индивидуалистическую, идущую от Макса Вебера методологию и онтологию интерсубъективности в толковании социального. Мы видели, что Шюц отказывается от трансцендентальной феноменологии. Но

в его версии феноменологии естественная установка — это социальное априори, культурный образец группы. Шюц показывает, что редукция естественной установки имеет не философско-методический, но практически-социальный характер. В этой связи чаще всего вспоминают о множественности реальностей и конечных областях смысла.³⁷ Однако мы видим, что на более глубоком уровне это движение для Шюца невозможно без столкновения с Чужаком, выявляющим границы образца. Радикальная редукция / релятивизация «своего» в себе самом, достигаемая в опыте Странника в силу временного прекращения его участия в рутинной жизни группы, превращает человека в Чужака не только для группы, но и для себя самого. Лишаясь социальной почвы, он обретает зыбкое социальное основание в себе самом.

³⁷ См.: Шюц А. О множественности реальностей / Пер. А. М. Корбуа // Социологическое обозрение. 2003. № 2. С. 3, 4, 13, 19, 34.

Глава 3 «Между»: вводимые замечания к социологии маргинальности

В социологии есть понятия, которые когда-то были предложены как рабочие инструменты для анализа социальных явлений в конкретных обстоятельствах, а затем, с изменением общественных условий, стали менее актуальными и для прикладного анализа, и для теоретического дискурса. Однако они могут снова стать пригодными для анализа ситуации, когда в социальной жизни произойдут изменения, понимание которых потребует адекватной теории и ориентированных на теорию эмпирических исследований. При этом роль таких понятий, что выясняется лишь по прошествии времени, не ограничивается временной, ситуативной пригодностью. Они оказываются, быть мо-

жет, и не центральными, но в буквальном смысле слова ключевыми, открывающими доступ к основной проблематике социологии. Одним из таких понятий является «Чужак», о котором мы уже говорили в предыдущих главах. Другое, родственное ему, но не совпадающее с ним и во многих отношениях более важное — понятие маргинала.

Мы предполагаем, что «маргинал» является универсальным социальным типом. Это высказывание относится к области социальной онтологии. А в методологическом плане «маргинальность» — *новый идеальный тип* для анализа социальной реальности. Подчеркнем специально, что задача состоит именно в анализе, а не в классификации «чужаков» и «маргиналов», разновидностей которых в современном мире можно найти великое множество. Несмотря на важность таких описаний, без которых иногда просто невозможно обойтись, первостепенное значение имеет выявление тех социальных процессов, которые ответственны за «маргинализацию», «очуждение» и лиминальные позиции. Именно анализ процессов, порождающих маргинальный тип и формирующих качество «маргинальности», дает возможность найти социологическое, а не психологическое объяснение маргинального состояния отдельных

людей и групп. Таким образом в фокусе нашего исследования оказывается триединство понятий: «маргинальность» как *признак / качество* (индивида, группы, института), *процесс* «маргинализации» и «маргинал» как *социальный (идеальный) тип*.

Различие между психологической и социологической трактовками маргинальности не стоит абсолютизировать: это и не плодотворно, и вряд ли возможно. Скорее, здесь следует искать оптимальные точки соприкосновения, ориентируясь не на конкретику ситуативного представления / описания маргинала, а на перспективы идеально-типического конструирования. Демонстрация принципиальных различий между социологическим и психологическим подходами является одним из существенных моментов исследования маргинальности. Главное различие между ними заключается в следующем: психологический подход, представленный в многочисленных работах о бродягах, изгнанниках, паломниках и т. п., фокусируется на их чувствах, настроениях, самосознании, воспоминаниях и восприятиях, тогда как социологический подход традиционным образом предполагает интерес к *функциям* маргинала по отношению к группе или его специфическим практикам, выработанным

в период нахождения *между* социальными группами, институтами и культурами, а равно и к тем формам деятельности маргинала, которые, со своей стороны, порождают процессы институциональной маргинализации.

Ниже мы дадим общую характеристику функционального социологического подхода к исследованию маргинала, а затем сопоставим социологический и психологический подходы. В завершение этой главы будет предложен новый подход к исследованию маргинальности.

**«Маргинальный человек»:
к истории понятия**

Обращаясь к истокам социологического теоретизирования на тему маргинальности, мы считаем необходимым начинать не с классических исследований Р. Э. Парка, а с предшественника парковского «маргинального человека» — «Чужака» Георга Зиммеля.

Зиммелевский Чужак, как мы показали в другом месте,¹ находится в очень спе-

¹ См.: «Другой» как понятие элементарной социальной онтологии, с. 28—112 наст. изд.

цифическом отношении к группе именно благодаря перемещениям в пространстве. Он *приходит, остается, готов покинуть* место временного пристанища. Он, находясь словно бы вблизи членов группы, по смыслу своего статуса удален от них. Но и сам этот статус совсем не однозначен. Согласно Дональду Левину, насчитавшему несколько различных типов Чужака у Зиммеля, Чужак — это «гость», «постоялец», «завоеватель», «новичок», «внутренний враг» и, наконец, «маргинал».² Этот результат получен не только благодаря тонкой интерпретации текстов классика, но и благодаря усилиям самого Левина сделать концепцию работающей, продуктивной в современную ему эпоху. Однако вопросы, вытекающие из любой, даже самой удачной классификации, должны касаться не только «характерных свойств каждого из этих типов отношений чужака»³ или факторов, определяющих вхождение человека в отношения того или иного из этих типов, или переход от отношений одного типа к другому; наш главный интерес

² См.: *Levine D. N. Simmel at a distance: on the history and systematics of the sociology of the stranger // Sociological Focus. 1977. Vol. 10, N 1. P. 15—29.*

³ *Ibid.* P. 23.

заключается в исследовании самого процесса, в результате которого люди обнаруживают, что являются чужими в группе, а также то, почему этот процесс маргинализации независим от воли человека войти в группу, остаться в ней или покинуть ее.

Чтобы сделать дальнейшие рассуждения более продуктивными, кратко сопоставим подходы Зиммеля, Парка и, к сожалению, мало известного в наши дни, но очень глубокого и самобытного социолога Эрнста Грюнфельда.⁴

Выше мы показали, что чисто пространственный, как может сначала показаться, феномен Чужого у Зиммеля, получает социальные и эмоциональные характеристики, которые не могут быть сведены к простому изменению положения тела в пространстве. Но, конечно, баланс пространственного и социального здесь весьма неустойчивый: «Граница — это не пространственный факт с социологическим действием (*Wirkungen*), но социологический факт, который принимает пространственную форму. <...> Хотя эта линия всего лишь обозначает различие отно-

шения между элементами одной сферы между собой и элементами этой сферы и другой, она тем не менее становится живой энергией, которая смыкает [элементы каждой из сфер] и, подобно физической силе, которая излучает отталкивания в обе стороны, втискивается между обеими [сферами]».⁵ Граница здесь, как видим, разделяет и области пространства, и социальные образования. Но Зиммель, настаивая на том, что социальное (которое он здесь называет социологическим), так сказать, имеет приоритет, совершает некую подмену, которая имеет большое влияние на ход его рассуждений. Мы будем называть эту подмену когнитивистской. Это значит, что на феномены социального мира переносятся способы рассуждения, выработанные для наук о природе, причем их пригодность для анализа душевной жизни, а также социальных явлений, далеко не очевидна. Поэтому Зиммель то и дело сбивается на то, чтобы придавать пространству и перемещениям в пространстве слишком большое зна-

⁴ Эрнст Грюнфельд (1883—1938) был вынужден из-за своего еврейского происхождения эмигрировать и покончил с собой в Голландии.

⁵ *Simmel G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung // Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992. S. 697—698. Цит. по: Филиппов А. Ф. Социология пространства. СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 107.*

чение именно в тех случаях, когда он, как ему представляется, ухватил социологическую специфику феномена. Поэтому так важна для него объективация отношения человека к «куску пространства», придающая смысл групповой идентификации. Описание Чужака и его отношения к границе группы по существу является функциональным — Чужак, намеренно пересекая границы группы, своим явлением заставляет группу осознать, на что она не похожа, он является чистой функцией процесса групповой идентификации, служит группе «зеркалом», но при этом группа не может не мыслиться как пространственное образование. Что делать, если такой однозначной связи с пространством нет, Зиммель не говорит. Все его примеры слишком архаичны, слишком привязаны к прошлому, когда такая связь группы и территории была очевидной. Но открытый им феномен универсален, и трактовка его нуждается в переосмыслении.

Эрнст Грюнфельд, продолживший за Зиммелем пространственно-функциональную линию в немецкой социологии чужака,⁶ пред-

ложил свою, более дифференцированную, классификацию «типов и характеров» чужака, еще больше подчеркивая пространственное основание в общем определении, но «размывая» при этом значение четкой границы — он называл чужаков «периферийными» (die Peripheren). Более того, Грюнфельд интересуется сам процесс образования чужаков, разнообразие градаций чуждости, которые, однако, можно наблюдать в пространстве и описывать их отношение к группе (социальной структуре) в пространственных категориях. Он предложил, таким образом, различать «чужаков» и «очужденных» — буквально — «обособленных» (die Ausgesonderten). Различие между этими двумя типами заключено в происхождении чуждости: «чужак» — это тот, кто пришел извне и остался, он инородный член группы, «очужденный» же — это свой, выпавший из плотной структуры связей в группе, выброшенный из центра коммуникаций в группу на периферию. Чужак заметен сразу — признаки его чуждости явно наблюдаемы (внешность, «странности» поведения, язык, акцент и т. п.); в этом случае, как говорит Грюнфельд, количество пространства, которое он преодолел, придя в группу, переходит в его социальное качество, чужак к тому же не индивидуален, он абстрактен (как

⁶ *Grünfeld E.* Die Peripheren. Ein Kapitel Soziologie. Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Mij., 1939.

это показал и Зиммель) и представляет вообще всех, «не таких, как мы». «Очужденный», в свою очередь, «не может быть легко идентифицирован как таковой, поскольку он не узнаваем по внешним признакам и появляется индивидуально. Во многих случаях очуждение заключается только в разрыве индивидуальных связей психологического характера и может касаться самого малого круга, например, семьи или небольшой ассоциации», — пишет Грюнфельд.⁷ Иллюстрируя это различие, он приводит, пусть и не полную, классификацию типов «чужаков» и «очужденных»: к «чужакам» относятся любые иностранцы (иностранцы рабочие, специалисты, эксперты, студенты, супруги августейших особ, учителя иностранных языков, военные советники, торговцы, дипломаты, туристы, путешествующие профессиональные преступники, миссионеры, бродяги, беженцы, наемники, военнопленные и т. п.); к «очужденным» он относит, помимо предателей, отступников и врагов народа, еще и гениев, пророков в своем отечестве, харизматических лидеров, революционеров, вождей, изобретателей, первооткрывателей, представителей новых профессий, глав госу-

⁷ *Grünfeld E.* Die Peripheren. Ein Kapitel Soziologie. S. 3.

дарств, высших сановников, а также преступников, умственно отсталых, калек, моральных уродов, людей как самых богатых, так и самых бедных, богему, парвеню, отшельников, пространственно изолированных, словом — всех тех членов общества, кто выброшен или вырвался из общей массы, из большинства, недотянул до общей модальности или преодолел ее.⁸ Решающим моментом в определении периферийности выступает дистанция, вернее — «процесс дистанцирования и увеличения рыхлости того образования, по отношению к которому обретается новая дистанция».⁹ Но и размер дистанции имеет значение: если разорваны лишь одна или немногие связи, можно говорить о маргиналах (*Randseiter*), а если разорвано множество связей, это аутсайдеры. «Дистанцирование, изоляция и превращение в чужака всегда ведет и к внутренней трансформации в периферийное состояние», — пишет Грюнфельд.¹⁰ В любом случае речь идет о дистанцировании от

⁸ Заметим эту особенность в определении «очужденного» как отклонение от «нормы» участия в социальном институте или от нормы обладания социальными атрибутами идентичности для дальнейшего анализа маргинальности.

⁹ *Grünfeld E.* Die Peripheren. S. 3.

¹⁰ *Ibid.* S. 27.

центра, о центробежном движении к периферии, то есть к границе группы, о выходе в пограничное положение.

Что произойдет, если продолжить это движение? Пересечение границы. Пересекающий границу группы оказывается в другой группе, вернее — на периферии другой группы, он становится «периферийным» вдвойне. Однако такой взгляд на «чужака» предполагает функционализм уже иного рода (хотя по-прежнему пространственный); теперь фокус смещается с функций, которые выполняет «чужак» в группе и для группы, на функции группы (или множества групп) для «чужака», в первую очередь, для его идентичности. Именно такого рода пространственный функционализм отличает теоретизирование Р. Парка о «маргинальном человеке» («Marginal Man», дальше мы будем называть его также просто «маргиналом»).

Концепция Р. Э. Парка была в ряде отношений обязана своим возникновением социологии пространства Зиммеля. Парк рассуждал о маргинальном человеке, отталкиваясь от проблем миграции и трудностей интеграции мигрантов в новых для них социальных условиях. Говоря о последствиях «европейской экспансии последних четырех столетий», Парк писал: «Перемещения

и миграции, сопутствовавшие этой экспансии, всюду вызывали взаимопроникновение народов и смешение культур. Помимо прочего, в определенное время и в определенных условиях сложился особый личностный тип, если и не совсем новый, то во всяком случае специфически характерный для современного мира. Это тот тип, который некоторые из нас, включая автора этой книги, назвали «маргинальным человеком».

Маргинальный человек, как он здесь понимается, — это «человек, которого судьба обрекла жить в двух обществах и в двух не просто разных, а антагонистических культурах».¹¹ Уточняя свою трактовку, Парк продолжал: «Маргинальный человек — это личностный тип, возникающий там и тогда, где и когда из конфликта рас и культур рождаются новые общества, народы и культуры. Та же судьба, которая обрекла его жить одновременно в двух мирах, принуждает

¹¹ Парк Р. Э. Культурный конфликт и маргинальный человек // Парк Р. Э. Избранные очерки / Сост. и перевод В. Г. Николаева. М.: ИНИОН РАН, 2011. С. 236. Парк упоминает о книге, предисловием к которой является его статья. Это «Маргинальный человек» Э. В. Стоунквиста. См.: Stonequist E. V. The marginal man. New York: Scribner's sons, 1937.

его принять в отношении миров, в которых он живет, роль космополита и чужака. На фоне своей культурной среды он неизбежно становится индивидом с более широким кругозором, более острым интеллектом, более отстраненной и рациональной точкой зрения». ¹² Еще одно важное замечание Парка заслуживает упоминания. Маргинал, по его словам, — это «побочный продукт» ¹³ процесса аккультурации, неизбежно возникающий, когда народы разных культур и разных рас сходятся, чтобы вести общую жизнь». ¹⁴

Такое понимание маргинала, с одной стороны, все еще сильно привязано к тем обстоятельствам, в которых жили и работали Парк и его коллеги. Дело заключалось не столько в интересе к «четырехсотлетнему процессу» как таковому, сколько в том, что после Первой мировой войны миграция по всему миру (и иммиграция в Соединенные Штаты) приобрели особую остроту. Однако, с другой стороны, Парк, хорошо знакомый

¹² Парк Р. Э. Культурный конфликт и маргинальный человек. С. 240.

¹³ В цитируемом переводе он ошибочно назван «случайным» (incidental). Неизбежно возникающий результат не может быть случайным.

¹⁴ Парк Р. Э. Культурный конфликт и маргинальный человек. С. 240.

с философией своего времени и с работами основоположников социологии, сумел увидеть в этом «побочном продукте» явление куда более важное и универсальное, чем могло показаться на первый взгляд. Именно поэтому его работы встроились в большую исследовательскую традицию, а новая актуальность понятия и проблемы маргинальности в наши дни хотя и связана со значительными пространственными перемещениями людей по всему миру, с пересечением существующих границ и с подвижностью самих этих границ, ¹⁵ далеко не сводится только к этому.

Парк приходит к своему представлению о «маргинальном человеке» не только через размышления об идеальном типе чужака и социально-функциональном значении границы, но прежде всего, как мы видели, в результате теоретического осмысления эмпирических исследований миграционных процессов в Америке. Миграция, конечно, означает пространственное перемещение. Но в той теоретической схеме, которую предлагает Парк, акценты сильно смещают-

¹⁵ См. об этом подробнее в следующей главе «Миграция, свобода и гражданство: парадоксы маргинальности», с. 200—231 наст. изд.

ся, по сравнению с Зиммелем. У Парка группа и маргинал меняются функциями: множественные групповые границы становятся источником идентичности маргинала, они воплощаются в личности маргинала, пересечение границы означает не просто сближение или отдаление от группы, а *преодоление*, прежде всего, физического пространства. Пространство для Парка — это не просто вместительное социальное, позволяющее реализовать способность человека к дифференциации и осмысленному упорядочению, но примордиальное состояние социального, исходный пункт его движения. Иначе говоря, у Парка характеристики физического пространства в куда меньшей мере определяют специфику пространства социального, обладающего своей природой и своей логикой. Специфическое отличие физического пространства от социального составляет, можно сказать, основу теоретической социологии Парка, оно вписано в его представление о социальной эволюции как о движении от биотического уровня к культурному.¹⁶ На прото-социальном уровне общество — «глу-

¹⁶ См.: Парк Р. Э. Экология человека. Конкуренция. Конфликт. Аккомодация. Ассимиляция // Теоретическая социология. Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., нем., фр., ит.; сост. и общ. ред. С. П. Бань-

боко биологический феномен»: «проявления живого, изменяющегося, но устойчивого порядка среди конкурирующих организмов — организмов, воплощающих в себе „конфликтующие, но взаимосвязанные интересы“ — являются... основой для понятия социального порядка, относящегося к отдельным видам и к обществу, покоящемуся скорее на биотическом, нежели культурном основании».¹⁷ Парк называет этот этап развития «биотическим», а не «биологическим», поскольку речь идет не об эволюции «человеческой природы» или «человека» как организма, но о поступательном развитии коммуникации (составляющей сущность социального), и развитие это начинается с самой элементарной формы коммуникации — с конкуренции в физическом пространстве и за него. Именно здесь и зарождается упорядочивающий характер социальности, и складывается первейшая форма социального порядка — пространственная, или «экологический» порядок. Но по мере этого продвижения «от биотического к культурному» (или, в позднейшей терминологии Парка,

ковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 1. С. 374—421.

¹⁷ Там же. С. 376.

от «симбиоза» к цивилизации)¹⁸ конкуренция — движущая сила этого процесса — принимает различные формы и достигает на культурном уровне оптимума — «соревновательной кооперации». Именно конкуренция, неустранимая, но лишь «сублимированная», принимающая под воздействием возрастающего контроля различные формы, сохраняет хтонические, «органические» силы сообщества, формируя его структуру и регулируя последовательность нарушения и восстановления равновесия в развитии социального организма. Процесс социального изменения оказывается разделенным на ряд последовательных фаз, каждая из которых — результат предшествующих и воплощение определенной формы конкуренции и вместе с тем определенной формы социации, скрепленной социальным контролем (обычай, традиции, верования, мораль и так далее). Каждая из последующих форм содержит в себе («в снятом виде») предшествующую и обладает поэтому «естественной истори-

¹⁸ Это базовое различие Парк и его чикагские коллеги дополняют и другими, связанными с базовым или даже тождественными ему, параметрами: первичные / вторичные институты, священное / светское, консенсус / симбиоз, городское / сельское.

ей». «Естественная история», указывая на до-социальные условия происхождения общества, представляет его как цикл развития от элементарного упорядочивания пространства, в котором и совершается коллективное действие (коммуникация, она же конкуренция), до организации контроля и самоконтроля на культурном уровне, где достигается оптимальное равновесие, а затем наступает новый дисбаланс, запускающий цикл заново. Различие принципов социальной организации (порядков), форм контроля и степеней свободы действия на разных уровнях — от конкуренции, конфликта, аккомодации, до ассимиляции — предполагает и различные модусы взаимодействия с пространством. На уровне пространственной конкуренции, перемещения, миграции, в экологическом порядке свобода ограничена другими лишь как телами в пространстве. Наименее свободен человек на уровне культурного порядка с его нормами морального самоконтроля. Не только культурный контакт, но и культурный конфликт формируют тип личности маргинала, он — носитель конфликта культур, который представлен как процесс, начинающийся с перемещения в пространстве и проходящий стадии экономической конкуренции, политического конфликта, со-

единяющихся в конфликте культур, носителем которого и выступает тип маргинала. И избавиться от этого конфликта маргинал не властен.

Маргинала Парк определяет как «культурный гибрид», как «человека, живущего и заинтересованно участвующего в культурной жизни и традициях двух разных народов»; он никогда не готов «полностью порвать, даже если бы у него была возможность, со своим прошлым и своими традициями и не вполне принимаемый из-за расовых предрассудков в то новое общество, в котором он теперь стремится найти место. Он — человек на границе двух культур и двух обществ, которые никогда не взаимопроникают и не смешиваются полностью».¹⁹

Таким образом, согласно Парку, с перемещения в пространстве (*миграции*) несхожих физических тел начинается формирование маргинала. Цикл содержит следующие стадии: миграция приводит к *контакту* и *столкновению* разных народов и культур, этот культурный конфликт закрепляется (*аккомодирует*) в идентичности

¹⁹ Парк Р. Э. Человеческая миграция и маргинальный человек // Парк Р. Э. Избранные очерки. С. 233—234.

маргинала, а *ассимиляция* означала бы его «смерть», но полная ассимиляция в современном, подвижном, обществе недостижима. Но «главным препятствием на пути к культурной ассимиляции рас являются не их разные ментальные склады, а несходство их физических черт»,²⁰ что и возвращает нас к новому началу цикла, к новому экологическому порядку.

Если у Зиммеля Чужак «фиксирован внутри некоторого круга — пространственного или такого, который определенностью своих границ аналогичен пространственному»,²¹ то для Парка важно проследить «естественную историю» чужака / маргинала от «экологического порядка» до культурного и показать, *как* сталкиваются различные культуры в идентичности маргинала, каким образом он становится носителем культурного конфликта и изменения. Маргинал находится не просто на границе, но между границ, между мирами, культурами и социальными порядками, не принадлежа всецело ни одному из них. Границы разных групп и культур составляют неповторимую констелляцию

²⁰ Там же. С. 232.

²¹ Зиммель Г. Эссе о Чужаке // Зиммель Г. Избранное. Проблемы социологии. М.: Университетская книга. С. 228.

его идентичности, и в этом заключается *их* функциональность *для* маргинала.

Маргинал в психологическом и социологическом измерениях

Необходимость различения социологического и психологического подходов к рассмотрению маргиналов и маргинальности обнаружилась почти сразу же вслед за публикацией работ Парка и Стоунквиста. Критический разбор «маргинального человека» осуществлялся на конкретных примерах, которые должны были показать, кого «на самом деле» можно считать маргиналом, а кого — нет.²² Лейтмотивом критики уже

²² См.: *Goldberg M.* A Qualification of the Marginal Man Theory // *American Sociological Review*. 1941. Vol. 6. P. 52—58; *Wirth L., Goldhamer H.* The hybrid and the problem of miscegenation // *Characteristics of the American Negro* / Ed. by O. Klineberg. New York; London: Harper & Bros., 1944; *Myrdal G.* An American dilemma: The Negro problem in modern democracy. New York; London: Harper & Bros., 1944; *Green A.* A Re-examination of the Marginal Man concept // *Social Forces*. 1947. Vol. 26. P. 167—171; *Hughes E.* Social Change and status protest: an essay on Marginal Man // *Phylon*. 1941. Vol. 10. P. 58—64; *Slotkin J.* Status of the Marginal Man //

в 40-х—начале 50-х годов стали обвинения социологов в психологизме, заложенном якобы в основание этого понятия. Основания для таких обвинений легко можно найти в формулировках Стоунквиста, акцентировавшего «раздвоенность личности» как результат «дуализма культур», конфликтующих в сознании маргинала, как его «двойную приверженность» разным культурным группам, которая вызывает внутреннее напряжение, психические расстройства, ведущие, в свою очередь, к социальным патологиям, отклонениям и дезорганизации.²³ Его определение маргинала дает начало трактовке маргинала как прежде всего психологического типа: маргинал — это тот, кто «оказался в положении психологической неопределенности между двумя (или более) социальными мирами, отражая в своей душе разлад и гармонию, отвратительность

Sociology and Social Research. 1943. Vol. 28. P. 47—54; *Hughes E.* Dilemmas and contradictions of status // *American Journal of Sociology*. 1945. Vol. 50. P. 353—359; *Lewin K.* Resolving Social Conflicts. New York: Harper & Bros., 1948; *Golovensky D.* The Marginal Man concept: an analysis and critique // *Social Forces*. 1951. Vol. 30. P. 333—339.

²³ *Stonequist E.* The Marginal Man. New York: Charles Scribner's Sons, 1937. P. 201—205, 148.

и привлекательность этих миров, один из которых зачастую „доминирует“ над другим; принадлежность к [доминирующему миру] основана по умолчанию на факте рождения или наследования (по признаку расы или национальности), в этом мире эксклюзия выводит индивида из системы групповых отношений». ²⁴

Неудовлетворенность психологизированными трактовками социального положения тех, кого Парк и Стоунквист причисляли к маргиналам, заставила некоторых критиков прийти к радикальным выводам относительно самого этого понятия: «Понятие маргинала в самом широком смысле — это социологическая фикция, основанная на стереотипе, который, как и все стереотипы, есть карикатура на истину, или преувеличенное искажение факта». ²⁵ И хотя критикам психологизаторских трактовок маргинала и самим не вполне удастся от них избавиться, ²⁶ дальнейшее совершен-

²⁴ Stonequist E. The Marginal Man. P. 8.

²⁵ Golovensky D. The Marginal Man concept... P. 335.

²⁶ Тот же Головенский, противопоставляя «конфликту культур» в сознании маргинала способность к «гармоничному синтезу противоположностей», на следующей же странице говорит о «совершенно невозможном предположении...

ствование этого понятия виделось в русле освобождения исходного его варианта от психологических «вкраплений». Как итог этих усилий появился целый ряд эмпирических исследований, где психологические и социологические элементы в трактовке маргинала рассматриваются уже раздельно. ²⁷ Собственно социологический поворот направлен в сторону «маргинальной ситуации / положения» (в отличие от психологических «качеств маргинальной личности») в иерархизированной структуре; ²⁸ такая си-

о слиянии двух независимых и... взаимно антагонистических философиях жизни [христианстве и иудаизме]». Ibid. P. 338.

²⁷ Психологические аспекты маргинальной личности представлены, в частности, в исследованиях: Kerchoff A., McCormick T. Marginal status and marginal personality // Social Forces. 1955. Vol. 34. P. 48—55; Antonovsky A. Towards a refinement of the Marginal Man concept // Social Forces. 1956. Vol. 35. P. 57—62; Mann J. Group relations and the marginal personality // Human Relations. 1948. Vol. 11. P. 77—92.

²⁸ Adams S. Status congruence as a variable in small group performance // Social Forces. 1953. Vol. 32. P. 16—22; Lenski G. Status-Crystallization: A non-vertical dimension in social status // American sociological Review. 1954. P. 405—413; Hodge R. The status consistency in occupational groups // American sociological Review. 1962. Vol. 27. P. 336—343;

туация определяется в терминах «наблюдаемой непоследовательности рангов в иерархии и противоречивости статусов»,²⁹ которая выстраивается, как правило, между «господствующими» и «подчиненными» в каждой конкретной ситуации.³⁰ Эта «противоречивость рангов» и «проходимые барьеры» между статусами в социальных институтах, рассматриваемых как иерархии, могут быть обнаружены и исследованы только эмпирическим путем в каждом конкретном случае (и, в конечном счете, сводятся к особенностям *участия* маргинала в данном социальном институте и его функциям в нем).

Эмпиризм нового социологического подхода к маргинальности обеспечивает ему дополнительно все тот же функционалистский

Kenkel W. The relationship between status consistency and politico-economic attitudes // *American sociological Review*. 1956. Vol. 21. P. 365—368; *Goffman I.* Status consistency and preference for change in power distribution // *American sociological Review*. 1957. Vol. 22. P. 275—281.

²⁹ *Dickie-Clark H.* The marginal situation: A contribution to marginality theory // *Social Forces*. 1966. Vol. 44. P. 367.

³⁰ Примерами могут служить ситуации подростка в семье, представителя новой профессии, вернувшегося с войны солдата, парвеню и прочие.

характер: в каждом конкретном эмпирическом исследовании, изучающем конкретную маргинальную ситуацию, маргинальность рассматривается как функция конкретных ситуативных факторов, независимая от индивидуальных качеств маргинала и коллизий его сознания. Кроме того, эта ориентация позволяет охватить самый широкий круг маргинальных ситуаций, даже таких, которые не представляют собой культурного конфликта, или же представить любую ситуацию как в сущности маргинальную. В результате накопление огромного множества самых разнообразных эмпирических исследований и функциональных трактовок маргинальности привело к тому, что более или менее согласованное мнение (не говоря уже об определении) относительно понятия маргинальности оказалось недостижимым. Более того, критики этого понятия получили возможность утверждать, что «столь всеохватывающее и всепроникающее понятие теряет право быть осмысленной социологической гипотезой. Оно становится просто фигурой речи».³¹ Действительно, в современной, функционально дифференцированной среде любого социального института

³¹ *Golovensky D.* The Marginal Man concept... P. 338.

(особенно это профилировано в исследованиях городской среды) маргиналы становятся либо невидимыми, либо вездесущими. В такой среде категория маргинала теряет свою функциональность, он перестает быть вполне определенной социальной фигурой, стимулирующей рефлексию.

**К новому социологическому
определению маргинала: очерк
формального подхода**

Если рассматривать «маргинальность» в функционалистском ключе, как операциональное понятие для эмпирического исследования в уникальной ситуации, оно трудно поддается обобщающим формулировкам, будучи ограниченным условиями конкретной ситуации. Но если рассматривать его как идеальный тип, конструируемый в теории и подлежащий операционализации для эмпирического исследования конкретного случая, его «всепроницающий» характер из недостатка превращается в достоинство.³²

³² В такой теоретической ситуации, складывающейся в социологическом изучении маргинальности, намечается следующий переход — от

Однако для идеально-типического представления маргинала необходимо обратиться к теоретическим ресурсам и, прежде всего — к классической трактовке маргинальности, ее месту в социальной онтологии. Для этого следует вернуться к оригинальным идеям Парка и Стоунквиста и попытаться переформулировать «общий подход». Как полагают некоторые исследователи, это должно «обнулить» практически «все [эмпирические] результаты, достигнутые на сегодняшний день».³³ Иначе говоря, речь идет о том, чтобы на передний план снова была выдвинута теоретическая работа. Но можно ли удовлетвориться простым повторением того, что было сделано сто лет назад?

Выше мы показали особенности *функционального подхода*: он фокусируется на *отношении* маргинала к группе, на его *функциях в группе*, и принимает в качестве базовых понятия «идентичность» (отождествление / не-отождествление / степень отождествления индивида с группой)

функционального к формальному ее представлению (о котором речь пойдет ниже).

³³ *Wright R., Wright S. A plea for a further refinement of the Marginal Man theory // Philon. 1960. Vol. 33. P. 365.*

и «участие» (недостаточное участие в институтах группы). Такой подход основан на предположении о наличии некоей «нормы участия», «равновесия структуры», «согласованности статусов в иерархии», отклонение от которой и составляет суть маргинальности. При этом такая акционистская (отвечающая на вопрос «что делает маргинал?») интерпретация определяет маргинальность главным образом как отсутствие (или недостаток) участия в социальных институтах (в экономике, в принятии политических решений, в распределении символических ресурсов и так далее), как разрыв связей и исключение из социальных структур.³⁴ Такая точка зрения обеспечивает *функционально «негативный»* аспект определения маргинальности, суть которого раскрывает

³⁴ См., напр.: *Germani G. Marginality*. New Brunswick: Transaction Books, 1980; *Mancini B. J. No owner of soil: The concept of marginality revisited on its sixtieth birthday // Intern. rev. of mod. sociology*. New Delhi, 1988. Vol. 18, N 2. P. 183—197; *Marginalisierung im Sozialstaat: Beitr. aus Grossbritannien u. der Bundesrep / Autorengruppe: Blahusch F., Gekeler G., Mitchell M. et al. Marburg: Verl. Arbeiterbewegung u. Gesellschaftswiss., 1986; Rethinking Life at the Margins. The Assemblage of Contexts, Subjects and Politics / Ed. By M. Lancione. London: Routledge, 2016; и др.*

ся в исследовании «экслюзии» как одной из функций упорядочивания и оформления социального целого (группы, института, общества в целом).³⁵

Но участие в жизни и социальных институтах *более, чем одной* группы, культуры, общества — это отклонение от «нормы» участия в противоположную крайность — в избыточное участие; такой маргинал оказывается между разного рода культурными границами, совмещение которых в его идентичности и способах поведения и составляют тот «избыток» участия в отношении каждой из совмещаемых культур в отдельности.³⁶ Или иначе: недостаток участия в од-

³⁵ Напомним, что социологический функционализм, хотя и перестал быть социологическим мейнстримом довольно давно, оставил после себя много относительно пригодных различий, среди которых одно из первых мест занимает различение функций и дисфункций. Обнаружение негативного качества какого-либо явления или ненадлежащего исполнения им своей роли в системе тоже входит в набор функционалистских объяснений.

³⁶ Эта идея присутствует у Зиммеля в ранней концепции скрещения социальных кругов. Индивидуальность современного человека определяется тем, что он участвует во множестве кругов, на пересечении которых он находится.

ной группе / институте компенсируется участием (опять же недостаточным) в другой. Это и есть тот положительный аспект определения маргинальности (положение маргинала как промежуточное между мирами, культурами, социальными порядками), который подчеркивал уже Парк. Но и для Парка маргинал оставался прежде всего носителем конфликта культур, то есть тем, кто выполняет определенную функцию для двух или нескольких групп.

Оба аспекта функционального определения маргинальности — позитивный и негативный — подразумевают у маргинала наличие универсальной социальной дистанции, позволяющей ему выступать в роли наблюдателя и дающей ему критерий для наблюдения (таким критерием могут служить известные и привычные ему нормы социальных / культурных / политических порядков «за границей»). Это дает возможность для инструментально-функциональной ин-

В каждом из них индивид ведет себя достаточно стандартным по меркам круга образом, однако комбинация кругов является у каждого уникальной. Однако Зиммель не связывал эту концепцию с понятием Чужака, не обращались к ней, сколько нам известно, и последующие исследователи маргинальности.

терпретации чужака и его роли в современном обществе.³⁷

³⁷ Ричард Рорти, например, вполне откровенно предлагает такую прагматистскую интерпретацию чужака, роль которого в сообществе обусловлена «боязнью ограниченности... горизонтами той группы, в которой пришлось родиться, потребностью увидеть ее глазами чужака» (*Rorty R. Solidarity or objectivity? // Rorty R. Philosophical Papers. Vol. 1. Objectivity, Relativism and Truth. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 21*). Однако чужак должен способствовать солидарности сообщества, поскольку «часть традиции нашего сообщества состоит в том, что чужак, лишенный всякого достоинства, должен быть принят и облечен достоинством вновь» (*Rorty R. Postmodernist bourgeois liberalism // Rorty R. Philosophical Papers. Vol. 1. P. 202*). Рорти провозглашает «неизбежный и не вызывающий возражений этноцентризм» как новую, соединенную с либерализмом идеологию для западной культуры, которая выражена в таком рассуждении: «Мы не можем и не должны даже пытаться выпрыгнуть из нашей западной социал-демократической шкуры, когда сталкиваемся с другой культурой. Все, что мы должны попытаться сделать, это проникнуть внутрь носителей этой культуры на достаточно долгое время, чтобы получить некоторое представление о том, как мы выглядим с их точки зрения, и есть ли у них идеи, которые мы можем позаимствовать. И это все,

Как распределяются «позитивные» и «негативные» функции маргинала в такой его интерпретации? Одна из основных функций маргинала, как было отмечено выше, — способствовать процессу социальной само-refлексии и самоидентификации общества, давая возможность указать ему, на что общество *не* похоже.

«Негативной» функцией маргинала можно считать и тот факт, что, являясь носителем перманентного, неразрешимого конфликта культур, он привносит в группу неопределенность и вместе с тем необходимость постоянно ее преодолевать, предпринимать усилия по «наведению порядка». Маргиналы представляют в группе источник неопределенности, поскольку ставят

что и они могут сделать при встрече с нами. Если представители другой культуры сочтут это ожидание толерантной взаимности провинциально-западным, мы можем только пожалеть плечами и ответить, что мы должны работать с собственным светом, как и они, потому что нет сверхкультурной смотровой площадки... единственная точка соприкосновения, где мы можем объединиться, определяется пересечением общих верований и желаний» (*Rorty R. Cosmopolitanism without emancipation: a response to Lyotard // Rorty R. Philosophical Papers. Vol. 1. P. 212*).

под сомнение саму возможность четких различий «друг / враг», «свой / чужой», «мы / они»: они «не то и не другое», но могут оказаться «и тем, и другим»; когда и при каких условиях это случится, определить невозможно. Но, ставя под сомнение силу бинарных оппозиций, маргинал тем самым позволяет усомниться и в силе тех, кто их устанавливает, поэтому он «опасен» как потенциальный ниспровергатель устоев, как предвестник будущих кризисов и социальной дезорганизации. Как ни странно, но из этого же положения следует и функциональное преимущество маргинальности, которое состоит в том, что она позволяет объяснить социальные изменения не обязательно как результат системного кризиса, войны, революции и т. п., но как постоянное состояние «сложной стратегической ситуации», взаимодействия между разнонаправленными и подвижными социальными отношениями.³⁸ Здесь изменение предполагает не обязательно конфликт, но, скорее, парадокс: разрешение такой ситуации требует и парадоксальной стратегии, парадоксальной в

³⁸ *Barel Y. Marginalité et société // Marges, marginalités et institution / Sous la dir. de S. Knaebel. Paris: Cerf. CERIT, 1987. P. 89—99.*

том смысле, что она позволяет выбрать решение, которое не исключает полностью своих альтернатив, но позволяет их сохранить и воспроизвести. «Отличительной чертой индивидов (или группы), которые владеют такой стратегией, является то, что они одновременно выступают как инструменты и жизни, и смерти определенной социальной системы; носители этого парадокса могут встречаться как в господствующих классах, так и в подчиненных. Историческая роль таких социальных групп заключается в том, чтобы жить в двух или нескольких мирах на протяжении многих поколений, а иногда и столетий, тем самым сохраняя место потенциальному в реальном и, в общем, уничтожая систему, самым надежным гарантом которой они казались».³⁹ Такого рода маргинальность остается «невидимой» для общества, рутинизированной; она реализуется и накапливается в деятельности людей, которые пытаются овладеть чем-то новым, не желая полностью отказаться от старого, это сторонники эволюционного перехода и противники резких перемен.⁴⁰ Но чем

³⁹ *Barel Y. Marginalité et société. P. 96.*

⁴⁰ В роли таких маргиналов могут выступать, например, переобучающиеся специалисты, защитники окружающей среды, осознающие и

радикальнее новизна этого привносимого в общество изменения, тем глубже раскол в положении маргинала, тем заметнее его «странность». Когда такие группы становятся достаточно многочисленными, их маргинальность становится маргинальностью общества в целом: оно испытывает одновременно и необходимость, и невозможность изменения своих устоев.

Когда маргиналы со своими непривычными идеями постоянно находятся «среди нас», они уже одним своим присутствием, исподволь, изменяют нашу социальную среду. Они особым образом участвуют в социальной эволюции. Когда нет видимой, линейной, детерминистской зависимости между каким-либо событием (революция, война и т. п.) и социальной мутацией, изменение проходит ряд стадий (нюансов), трудноуловимых или недоступных непосредственному наблюдению в силу их обыденности.

Маргиналы выступают в качестве того материала, который на культурном и социальном уровне накапливает и передает

всячески подчеркивающие свою «вину» перед природой, фермеры, присматривающиеся к новым технологиям в сельском хозяйстве, но стремящиеся сохранить локальную автономию производства и торговли и тому подобные.

дальше эти нюансы изменений. Результатом такого накопления маргинальных позиций может стать образование целого социального слоя маргиналов (как в случае с «новой беднотой», «продвинутой маргинальностью» (*advanced marginality*) западных пост-фордистских городов,⁴¹ появившейся не вследствие отсталости и неразвитости, но как раз потому, что в наиболее прогрессивных секторах западной экономики и существует возможность «неравномерности развития и неявных мутаций»). Существование такого слоя связано с определенной территорией (районом города), своеобразной субкультурой (или даже несколькими субкультурами), «потенциалом протеста» и так далее.

Количество примеров такого рода может быть умножено. Общим для них является следующее. Маргиналы здесь стоят *перед выбором*: приобщиться к этой новой форме социальной организации, принять новую форму отношений и отождествить себя с ней, словом — войти внутрь ограниченного существа, либо же остаться за новыми границами,

⁴¹ См.: *Bauman Z. Work, Consumerism and the New Poor. New York: Open University Press, 2005; Wacquant L. J. D. The Rise of Advanced Marginality: Notes on its Nature and Implications // Acta Sociologica. 1996. Vol. 39. P. 124—139.*

в прежней диффузной среде. Иногда оставаться *между* означает выживать *на границе*, где две новые сущности все еще взаимодействуют, конфликтуют, делят пространственные ресурсы и все еще формируют границы между собой. Тогда маргинал стремится скорее избежать соприкосновения с границами и четкими линиями, чем совместить или стереть их. Он как бы находится в конфликте с границами и воспринимает их реальность и относительность особенно ясно и остро. Этот тип не кажется более эмансипированным и свободным от контроля обычаев и традиций (как описывал его Парк); он, скорее, сталкивается с необходимостью противостоять растущим и множющимся режимам контроля вокруг себя; маргинал теперь испытывает потребность защититься от попыток поглотить его независимую неопределенность и встроить его в четко и однозначно оформленное сообщество. Если Зиммелевский Чужак предполагал «оторванность от всякой данной точки в пространстве» и «противоположность закреплённости как таковой»,⁴² то в данном случае, скорее, следовало бы говорить об освобождении опре-

⁴² *Зиммель Г. Эссе о Чужаке. М.: Университетская книга. С. 228.*

деленного (ограниченного) пространства от чужака и, наоборот — о закреплении или удержании его в этом пространстве.

Состояние маргинальности (и наличие маргиналов), таким образом, не только порождает двусмысленность / неопределенность / противоречивость социальных позиций (что делает проблему социального контроля особенно острой), но и предоставляет набор альтернатив для разрешения сложной ситуации. Маргиналы и чужаки представляют собой материал, аккумулирующий и передающий незаметные обычному («своему») наблюдателю оттенки культурных и социальных изменений. Особенно ярко этот аспект маргинальности, проявляющийся на институциональном уровне, проступает во время системных кризисов, когда маргиналы становятся побочным результатом такого кризиса, институционально «избыточным материалом», «издержками» социальных изменений. Они актуализируют необходимость социального контроля и ставят проблему создания новых институциональных позиций для институционально амбивалентных и уязвимых групп.⁴⁵

⁴⁵ См.: *Mizruchi E. H. Regulating Society: Marginality and Social Control in Historical Perspective. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.*

Функции маргинала в группе могут иметь и временное измерение. Они раскрываются через темпоральную интерпретацию понятия «чужака» и «вернувшегося домой» (Nomad, как мы это видели у Шюца), через «диалектику присутствия / отсутствия» в маргинальной позиции, «рутинизацию маргинала», регулярность и длительность участия в социальных институтах, непрерывность и одновременность в производстве и воспроизводстве «культурного образца» группы. Особое внимание здесь уделялось «началу» группы, поскольку пересмотр и переписывание истории, или биографии группы, является наиболее эффективным средством маргинализации. В этом случае маргиналы изображаются как «опоздавшие», как те, «кого не было здесь в самом начале».

В отличие от функционального, можно наметить другой, формально-теоретический, подход к анализу маргинальности. Функциональный подход, как мы видели, хотя и не сводится к работе с эмпирическими данными, часто побуждает исследователей уделять слишком большое внимание анализу отдельных кейсов. Формальный подход не должен игнорировать эти эмпирические достижения, однако лишь он позволит в полной мере сосредоточиться на теоретиче-

ской составляющей. Возможность или даже необходимость формального подхода обусловлена самим изменившимся характером маргинальности (процесса маргинализации и типа маргинала) в современном, мобильном и подвергшемся глобализации обществе. Пространственное «уплотнение» социальной среды, ее дифференциация оказываются рассогласованными с плотностью социальных связей: культурно, духовно, по социальному статусу далекие друг другу люди регулярно оказываются «стиснутыми» на ограниченном пространстве. Универсализация, глобализация и демократизация мобильности сдвинули с мест и привели в соприкосновение огромное множество носителей различных культур и стилей жизни, что способствовало, с одной стороны, релятивизации культурных и прочих границ, а с другой — более частым и повсеместным конфликтам, заканчивающимся требованием «уважать различия». Униформизация больших пространств и ускоряющаяся мобильность, «текучесть» современного общества делают, в свою очередь, невозможной полную ассимиляцию маргиналов. Маргинализация становится такой же характерной чертой глобального пост-модерного общества, как урбанизация, секуляризация,

информатизация. Если раньше, в обществе модерна, современный Зиммель или Парку «чужак» или «маргинал» — это четко (функционально) различимая социальная категория по критерию полноты участия в группе, принадлежности к ее культурному образцу, то сегодня, в пост-модерне, опыт чужака / маргинала становится универсальным, в нем соединяются так называемый «внутренний чужак» (переживающий психологически и экзистенциально свою чуждость) и «внешний чужак» (исключенный из полноценного участия в социальной группе). Преодоление чуждости, ассимиляция маргинала, больше не является стратегической проблемой современного общества; маргинал в современном обществе перестал быть заметным, интересным или опасным, поскольку каждый член этого общества в определенной мере стал маргиналом.

Это описание не является еще одним эмпирическим кейсом или чем-то вроде особого случая миграций, о которых речь шла при характеристике функционального подхода. Скорее, мы можем говорить о некоторых общих чертах социальной жизни, как они могут быть схвачены в самом общем, формальном описании. Исследование маргинальности в таком обществе уже не мо-

жет быть сфокусировано исключительно на поиске конкретных и видоизменяющихся функций маргиналов в группах, сообществах и социальных институтах. Проблемой становится само состояние *промежуточности* и культурного конфликта как процесса, протекающего во времени и пространстве и наполненного разнообразными столкновениями. Формальный подход предполагает, с одной стороны, социально-философскую трактовку маргинальности как неотъемлемой характеристики социального вообще, на уровне социальной онтологии. Это именно то, что мы находим у классиков, обращаясь к понятиям «другого» и «чужака». С другой стороны, триединство — состояние маргинальности, процесс маргинализации и тип маргинала — рассматривается социологической теорией в категориях пространства, времени и движения.

Категориальное деление такого рода, разумеется, является условным и чисто аналитическим. Здесь теоретическая определенность появляется за счет интерпретации пространственных понятий «граница», «дистанция», «близость / удаленность» и других; темпоральных понятий «рутинизация», «история группы», «длительность присутствия / отсутствия чужака в группе» и дру-

гих. Статическая неопределенность маргиналов приобретает динамику, когда установленные институциональные границы и четкие размежевания территорий и групп начинают смещаться и трансформироваться под воздействием социальных изменений. Такие подвижные границы называются *фронтирами*, а маргиналы выступают в качестве основных агентов динамизации. Категория движения как часть системы отсчета для формального анализа маргинальности является наименее разработанной частью исследований маргинальности. Здесь интерес представляют конкретные формы мобильности маргиналов (мигрантов, дауншифтеров, экспатов, фланеров и прочих). Логика исследования развивающихся форм маргинальности требует анализа маргинальных единиц, зафиксированных в пространственно-временных измерениях, в перспективе их изменения, то есть в движении.

Глава 4 Миграция, свобода и гражданство: институциональная маргинальность

Миграция и свобода

Свобода начинается со свободы передвижения в пространстве. И это — главное отличие человека от растения, навечно укорененного в земле, и от животного, ограниченного ареалом своего обитания. Разум человека разумного, отличающий его от всего естественного, если верить Джорджу Сантаяне, — это не что иное, как способность определять направление движения в пространстве, это способность мысленно переноситься туда, где нас еще нет, куда мы стремимся.¹ Свободное передвижение в пространстве (и на-

¹ Santayana G. The Philosophy of Travel // Santayana G. The Birth of Reason and other Essays / Ed. by D. Cory. New York; London: Columbia University Press, 1968. P. 5—17.

личие пространства как возможности осуществления свободы) — это, прежде всего, выбор направления движения, а там, где есть выбор, есть шанс осуществления разумного действия. Передвижение в пространстве как разумное, свободное действие неизбежно предполагает ориентацию относительно Другого (хотя бы во избежание столкновения). Именно это свободно ориентированное передвижение в пространстве социологи² рассматривают как изначальную, «естественно-историческую», «до-социальную» предпосылку формирования общества. Взаимно ориентированное расположение в пространстве (во время передвижения) — «экологический порядок» — это естественное основание порядка социального.

Уже классик американской социологии Роберт Парк рассматривал свободу передвижения как изначальную форму личной свободы человека и условие следующих за ней других форм свободы — экономической, политической и духовной. Это по-

² Одной из первых социологических теорий, трактующих пространственную организацию в таком ключе, была «социальная экология» Р. Парка и его последователей из Чикагской школы. См.: Баньковская С. П. Инвайронментальная социология. Рига: Зинатне, 1991.

нимание легло в основу его социальной экологии.³ Общество в целом Парк рассматривал как «естественно-исторический процесс»: циклическое движение от «биотического» уровня к социальному (моральному). В ходе этого движения конкуренция, составляющая его содержание, становится все более контролируемой и оформленной. Цикл состоит из четырех стадий, образующих соответствующие порядки / организацию общества: изначальный порядок — экологический — предполагает пространственную организацию; следующий, выстраивающийся на основе пространственного, — экономический — результат обмена и торговли между «социальными атомами»; политический порядок складывается как осознанная конкуренция и, наконец, моральный порядок характеризуется наиболее тесными и сложными взаимодействиями, «гнетом традиции» и моральных норм. Свобода конкуренции, будучи наиболее полной в пространственном передвижении, все более ограничивается по мере усложнения взаимодействия, «су-

³ У Р. Парка «экология» — это размещение людей и всего рукотворного человеческого мира в пространстве, а также пространственная организация социальных институтов.

блимируется» и полностью контролируется на уровне культуры и морали. «Общество налагает на свободную игру экономических и эгоистических сил ограничения политического и морального порядка», — пишет Парк.⁴ Освобождение от локалистских традиций знаменует приход современного общества, а вместе с ним появляется и самый характерный для него тип свободного человека — это мигрант. «До тех пор, пока человек привязан к земле, — пишет Парк, — пока им владеют ностальгия и обыкновенная тоска по дому, возвращая его к знакомым местам, он никогда полностью не осознает характерного для человека стремления — передвигаться свободно и беспрепятственно по поверхности мирского и жить, подобно чистому духу, в своем сознании и воображении».⁵ Разум — атрибут свободного человека — воспринимается как «процесс, посредством которого определяется направление будущего движе-

⁴ *Park R.* Society: collective behaviour, news and opinion. *Sociology in modern society.* Glencoe (Ill): Free Press, 1955. P. 313.

⁵ *Park R., Burgess R.* Introduction to the Science of Sociology. Chicago: The University of Chicago Press, 1925. P. 156.

ния, локализация в воображении искомой цели».⁶

«Экологический порядок» соединяется с «политическим», когда человек получает возможность осуществить свою свободу выбора собственной локализации в пространстве политических форм — государственных, прежде всего, — когда он фиксирует свое местоположение собственным волеизъявлением. Наиболее явно такое волеизъявление проявляется в момент перемены местоположения — миграции, которая зачастую сопровождается и сменой гражданства.

Миграция — это не просто перемещение, но пересечение границ, мигрант неизбежно становится маргиналом, отличным от тех («своих» или «чужих»), кто границ не пересекает. Но это не просто технический акт пересечения, а формирующее биографию событие — «разрешение противоречий системы в отдельной биографии», по выражению З. Баумана.⁷ В результате этого акта человек приобретает иное качество, иной социальный и культурный статус. Нередко это и унаследуют его потомки, оказавшиеся

⁶ Park R., Burgess R. Introduction to the Science of Sociology. P. 157.

⁷ См.: Bauman Z. Mortality, Immortality and Other Life Strategies. Cambridge: Polity Press, 1992.

мигрантами там, где они родились: они уже переместились не в пространстве, но во времени, и событие перемещения (пересечения границы) стало неотъемлемым атрибутом их идентичности.

Качество «человеческого материала» под названием «мигрант» (или даже «маргинал») неизменно остается притягательной темой для социальных исследований. В социологии существует давняя («классическая») традиция расценивать маргинала как во многом более цивилизованное, свободное и восприимчивое к новому существо, нежели немобильные члены общества. В такой трактовке (у «чикагцев», прежде всего) маргинал / мигрант — это социальный тип, в котором зафиксирован переход от «культуры» (местных ритуалов, народных обычаев, традиций, моральных и иных норм) к «цивилизации» с ее унифицирующей интеграцией посредством торговли и коммерции, специализацией, рационализмом и обесличенностью социальных связей. «Движение и миграция народов, экспансия торговли и коммерции и особенно происходящий в наше время рост городов-метрополисов, этих огромных плавильных котлов рас и культур, ослабили локальные узы, разрушили племенные и народные культуры и за-

менили местные привязанности городской свободой, а сакральный порядок племенного обычая — той рациональной организацией, которую мы называем цивилизацией».⁸

Миграция здесь предстает как одна из форм исторического и социального изменения, которое находит свое самое яркое проявление в изменениях типа личности, в высвобождении индивидуальных сил, в «чрезмерном» проявлении индивидуальности, в нарушении навязанных традицией конвенций и привычного образа мыслей.⁹ Этот «освобожденный» мигрант в условиях нового социального порядка становится космополитом и смотрит на свой прежний (да и новый) мир, дистанцируясь от него, — как чужой. В этих характеристиках чужака улавливается и некая опасность,¹⁰ исходя-

⁸ *Park R.* Human Migration and the Marginal Man // *American Journal of Sociology*. 1928. Vol. 33, N 6. P. 889—890.

⁹ *Парк Р.* Город как социологическая лаборатория // *Социологическое обозрение*. 2002. Т. 2, № 3. С. 12.

¹⁰ Эту характерную черту в отношении к чужакам / маргиналам особо подчеркивает в своих исследованиях М. Дуглас: «Находиться в пограничном состоянии значит соприкасаться с опасностью и приближаться к источнику силы». См.: *Дуглас М.* Чистота и опасность /

щая от вторжения «более цивилизованного и разумного», поскольку изначально, со времен миграций племен и целых народов, миграция — это вторжение, столкновение, нечто сродни войне или революции.

В современных обществах, где миграция стала частным делом, ежедневно повторяющимся, рутинизированным и рациональным процессом смены локализации отдельных индивидов, это примордиальное чувство опасности не только сохраняется, но даже усиливается — по-видимому, благодаря тому, что индивидуализированная миграция вновь приобретает массовый характер. Сегодня, когда перемещаются уже целые массы, нередко организованные по тому или иному признаку (представители диаспоры, возвращающиеся на историческую родину, беженцы из «горячих точек», гастарбайтеры и тому подобные), из глубин «коллективного бессознательного» поднимается «племенное», стадное, чувство. Стремление «закрыть границы» и «жестко регламентировать свободу передвижения» есть проявление борьбы за выживание как неизменного социального инстинкта, укоренив-

Пер. с англ. Р. Громовой, под ред. С. Баньковской. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000. С. 147.

шегося еще в эпоху миграций племен и целых народов, завоеваний и переселений. Все более отчетливо обнаруживается, что физическое выживание, ради которого зачастую и совершается перемещение, — тоже социальный факт.¹¹

¹¹ Зигмунт Бауман, анализируя этот «социальный факт», предполагает, что понятие о смерти дано человеку не через его собственный опыт, он не переживает свою смерть, но сталкивается в своей жизни со смертью Других, получая при этом смысл своего выживания; осознание того, что он-то *все еще* жив, он преуспел в отличие от многих умерших современников. Выживание отдельного индивида не имеет смысла, если не выживают и Другие. Осмысление выживания предполагает разделение «Других» на тех, кто способствует выживанию и тех, кто ему угрожает. Вероятно, это и есть первейшее разделение в обществе — на «внешнее» и «внутреннее», по ту и по эту сторону племенного чувства самосохранения. Этот племенной патриотизм «превращает индивидуальный альтруизм в национальный эгоизм». Проникновение извне, с той стороны границы, само по себе чревато опасностью, речь идет не столько о защите территории (это прерогатива государства), сколько о племенном чувстве и племенных практиках, защищающих культурную рутину. Поэтому главная опасность для внутриплеменной солидарности исходит не извне, с той стороны территориальной границы, но от «внутреннего врага», ко-

«Племенные практики» отрабатываются как раз на мигрантах — тех «более свободных» и мобильных людях, которые, оказавшись *внутри*, вдруг, вопреки своей подвижности, тому главному, что их характеризует, остановились в своем движении и выказывают намерение остаться,¹² нарушая всю систему «онтологической безопасности»,¹³

торый *живет* своей *иной* жизнью внутри этой солидарности, представляя собой «иконический символ ее смерти», утрачивающий своей непостижимостью, одновременно и потусторонностью, и посюсторонностью, ускользающей неопределенностью положения между «иностранным» и «родным». Оказывается, нет ничего неизменного, «бессмертного» в том порядке вещей, который мы считаем надиндивидуальным продолжением человеческой жизни и компенсацией индивидуальной смерти. *Bauman Z. Mortality, Immortality and Other Life Strategies. P. 157—158.*

¹² И превратиться тем самым в классических «Чужаков» Зиммеля.

¹³ Гидденс определяет онтологическую безопасность как чувство, основанное на «автономности человеческой деятельности в рамках предсказуемой рутины социальных действий и взаимодействий» (*Гидденс Э. Устроение общества: очерк теории структурации. 2-е изд. М.: Академический проект, 2005. С. 116*), как доверие к внешнему миру, базирующееся на ин-

покоящуюся на культурной и социальной рутине. Мигрант / маргинал не вписывается в эту систему, не поддается типизациям и классификациям, принятым в данной культуре, и уже одним своим видом он нарушает «безопасную» картину знакомого окружения. Еще Парк отмечал, что «главным препятствием для культурной ассимиляции рас является не различие их менталитета, но скорее их физические различия»,¹⁴ черты их лица. Когда мы говорим: «лицо такой-то национальности», то опознавательным знаком подспудно ощущаемой опасности является отнюдь не «национальность», как бы она ни определялась в разных странах, но именно «лицо». В современном мире, там, где nationality означает не этническое происхождение, а гражданство, национальность можно (попытаться) выбрать, лицо — выдаст и обособит.

Изменившийся (индивидуализировавшийся) характер миграции потребовал новой ее институциональной регламентации и пере-

ституциональном воспроизводстве социальных отношений. См.: Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность // THESIS. 1994. Вып. 5. С. 107—134.

¹⁴ Park R. Migration and the Marginal Man // Park R. E. On Social Control and Collective Behavior / Ed. by Ralph H. Turner. Chicago: Phoenix Books; The University of Chicago Press, 1967. P. 203.

осмысления понятия «свобода передвижения». Новая мобильность — это «демократичная мобильность». Ситуации мобильности усложняются, когда все свободны перемещаться и мигрировать в любом направлении и, что представляется главной особенностью настоящего момента, — все имеют возможность осуществлять эту свободу. В результате миграционные процессы становятся все более непредсказуемыми (если, разумеется, речь не идет о специфических ситуациях, когда массовая миграция — вполне ожидаемое последствие социальных катаклизмов вроде войн, революций, экономических кризисов и тому подобного), движение захватывает самые разные области социального, превращая всех нас в невольников движения. Более того, скорость миграции такова, что мигранты не успевают ассимилироваться в местах прибытия. «Уплотнение» глобализированных связей уже не дает возможности удалиться от границ своего дома настолько, чтобы быть полностью от него оторванным; удаление из его физического пространства, пересечение государственных границ, не гарантирует окончательного его («выпадения из поля зрения»), из пространства информационного, культурного, экономического, политического и так далее. Возникает своего рода

глобалистский парадокс: невозможно окончательно пересечь ни одну границу и оказаться вдали от дома; в тесно взаимосвязанном, взаимодействующем мире все границы оказываются смежными. Асимметрия эмиграции и иммиграции исчезает не только в геополитическом смысле (когда все пространство поделено между политическими образованиями, невозможно эмигрировать из одного государства, одновременно не иммигрируя в другое), но и в культурном: невозможно окончательно и бесповоротно «уйти за горизонт» знакомого обжитого мира, в плотных слоях информации он всегда имеет шанс оказаться в поле зрения. Миграция, всеобщая мобильность освобождают индивида и секуляризуют общество. Но какие боги ниспровергаются в этом процессе секуляризации? Самый современный бог — государство-нация.

Гражданство и мобильность

Центральная проблема гражданства в современном обществе¹⁵ — соотношение меж-

¹⁵ Не имея здесь возможности и намерения подробно рассмотреть современные теоретико-социологические исследования института гражданства, укажем лишь на некоторые из них:

ду национальной культурой, резидентностью и гражданской принадлежностью — все больше разрешается на уровне индивидуального «номада», с точки зрения его права на выбор конкретной комбинации этих компонентов его идентичности (культуры, гражданства, территории). Само по себе по-

Marshall T. H. Class, Citizenship and Social Development. New York, 1964; *Giddens A.* Class Conflict, Class Division and Citizenship Rights // Profiles and Critiques in Social Theory. Berkeley: University of California Press, 1982; *Barbalet J. M.* Citizenship. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988; *Theorizing Citizenship* / Ed. by R. Beiner. Albany: State University of New York Press, 1995; *Citizenship Today* / Ed. by M. Bulmer, A. Rees. London: UCL Press, 1996; *Turner B. S.* Outline of a Theory of Citizenship // Sociology. 1990. Vol. 24, N 2; *Citizenship. Critical concepts* / Ed. by B. S. Turner, P. Hamilton. London; New York: Routledge, 2004; *Engin F. Isin, Bryan S. Turner* Investigating Citizenship: An Agenda for Citizenship Studies // Citizenship Studies. 2007. Vol. 11, N 1. P. 5—17; (En) *gendering the Political: Citizenship from Marginal Spaces* / Ed. by J. B. Turner. London; New York: Routledge, 2017. См. также: *Маршалл Т. Х.* Избранные очерки по социологии / Пер. В. Г. Николаева. М.: ИНИОН РАН, 2006; *Мюрберг И. И. Т. Х.* Маршалл и концептуальная история режимов гражданства // Политико-философский ежегодник. Вып. 3. М.: ИФРАН, 2010. С. 82—95.

нятие гражданства приобретает иной смысл ввиду интенсификации миграционных процессов — речь может идти, как считают социологи-теоретики, о «пост-миграционном термине ввиду того, что гражданство сейчас — не атрибутивная характеристика, которая дается человеку раз и навсегда, а такая характеристика, которая все чаще меняется, интерпретируется и ре-интерпретируется в процессе жизнедеятельности индивида».¹⁶

Коллективистские основания наделяния гражданскими полномочиями (активное участие в экономической, политической жизни общества и в его физическом воспроизводстве, образно — «гражданин-работник», «гражданин-воин» и «гражданка-мать») оказываются существенно подорванными в условиях глобальной мобильности. «Разгерметизированное» национальное государство вынуждено совмещать свои стандарты «прав граждан» с универсальными «правами человека» и не в состоянии эффективно исполнять функцию *исключения*, не имеет более

возможности эффективно ограждать «своих» граждан от посягательств иммигрантов-чужаков на ограниченные ресурсы власти. «Дифференцированное многоуровневое гражданство» (термин Ювэл-Дэвиса),¹⁷ предполагающее различные гражданские статусы с различными правами и обязанностями, становится реальностью многих современных обществ. Гражданство перестает быть одномерным и все больше приближается к образцу «космополитического гражданства» (уже не в кантианском этическом смысле, но в смысле политического института). Этот новый гражданин-космополит характеризуется, наряду с ироничной дистанцированностью от собственной культуры, рефлексивностью, признающей условность любых точек зрения, скептицизмом в отношении «великих идеологий» и расположением к межкультурному диалогу, также и новым номадизмом — нигде и никогда он не чувствует себя дома (или «как дома»).¹⁸ Таким образом, миграция

¹⁶ Терборн Й. Современные тенденции в социологии. Лекция, прочитанная студентам факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета 14 апреля 2008 г. // Философия и социальные науки: научный журнал БГУ. 2008. № 2. С. 4.

¹⁷ Yuval-Davis N. National Spaces and Collective Identities: borders, boundaries, citizenship and gender relations // Inaugural Lecture. University of Greenwich. 1997.

¹⁸ Turner B. S., Rojek C. Society and Culture. Principles of Scarcity and Solidarity. London: Sage, 2004. P. 220—223.

выступает тем основным социальным процессом, который работает не только на индивидуальном уровне, формируя «маргинального человека», но и на уровне социального института, маргинализируя гражданство.

Анализируя возможные ответы на миграционный вызов, некоторые авторы с удовлетворением констатируют, что «правительства современных государств склонны ограничивать критерий резидентности, с тем чтобы облегчить вступление в гражданство».¹⁹ Но зафиксированная в законах и конституциях экстерриториальность гражданства вовсе не обязательно означает соблюдение принципа экстерриториальности ни в практике функционирования данного института, ни в действиях, предписанных гражданину (и негражданину).

Наиболее глубокие расхождения между принципом и практикой возникают в ситуации, когда индивидуализация мобильности усугубляется к тому же и мобильностью границ, все нагляднее превращающихся во фронтиры. Если не передвигаемся мы сами, чтобы стать мигрантами, перемещаются границы, можно оказаться «за границей», не двигаясь при этом с места. Тем самым изме-

¹⁹ Turner B. S., Rojek C. *Society and Culture*. P. 225.

няются локалы,²⁰ нарастает «гетеротопия» и функциональная неопределенность мест. Само понятие «мигрант» теперь уже может быть использовано для обозначения не обязательно человека мобильного, но для стигматизации так называемых «очужденных своих» (*estranged natives*), тех, кого лиша-

²⁰ Локалы — это пространственный контекст действия, состоящий из материальных элементов, но прежде всего наполненный действием и смыслом действия, социальными нормами и культурными ценностями, которые разделяют сопresentствующие в этом пространстве действующие; это часть пространства, регулярно (рутинно) используемая для конкретной деятельности. Локалы можно охарактеризовать как структуры, оказывающие определяющее влияние на жизненные пути, или как особые пространственно-временные паттерны. Б. Верлен числит за ними функции: структурирование жизненных путей (поскольку они представляют основные узлы, через которые должна протекать жизнь), взаимодействия и социализации (основной контекст, в котором накапливается опыт о мире и формируется общее сознание), структурирование повседневной рутины. См.: Werlen B. *Regionalisations, Everyday // International Encyclopaedia of Human Geography*. Elsevier, 2009. P. 286—293; Werlen B. *Structurationist Geography // International Encyclopaedia of Human Geography*. P. 50—58.

ют занимаемого ими доселе места и статуса в социальной структуре и вытесняют на ее периферию (или вовсе за ее пределы).

Яркие тому примеры дает постсоветский парадокс гражданства: не обязательно куда-то перемещаться или пересекать границы, чтобы в силу исторических обстоятельств в одночасье стать «мигрантом» (если не «оккупантом»). Не человек пересекает границу, выбирая для себя статус мигранта, но граница «пересекает» человеческую биографию, делая его таковым (со всеми вытекающими отсюда политическими последствиями).²¹

²¹ Первое, что сделали новоизбранные парламенты ряда постсоветских республик, — это лишили избирательного права (и гражданства) часть своих избирателей. Постоянно проживавшие (иногда даже с рождения) на территории этих республик бывшие советские граждане утратили всякое гражданство, оставшись при этом резидентами и налогоплательщиками. Пространство, в котором они обитали, были социализированы, ассимилированы и тому подобное, освободилось от них, поместив в категорию «очужденных своих». Данный статус был закреплен документально — в паспортах, где указывалось, что они *не* являются гражданами страны, в которой проживают, но составляют ее население.

И теперь уже не люди, будучи свободны в передвижении, выбирают себе направление движения, территорию обитания, государство, но государство определяет себе граждан — тех, кто зафиксирован на его территории, населяет пространство в его границах. Состав граждан (гражданского общества) зависит не от свободного волеизъявления людей, не от их намерения совместить «экологический» и «политический» порядок своего существования в едином целом, но от перемещения границ государства. *Jus soli*²² обретает здесь особую силу в определении гражданства и подчеркивает то невероятно большое значение, которое придается оседлости, самому факту имобильности и физической закреплённости в месте. Это оказывается важнее, чем сознательное волеизъявление. Человек как физическое тело более надежен, нежели человек рациональный или человек политический.

Данная тенденция отчетливо проявляется и в России, однако довольно своеобразно. Экстерриториальность гражданства, предполагаемая нашей Конституцией, и ужесточе-

²² Принцип территориальности, в соответствии с которым права гражданства распространяются на лиц, проживающих или родившихся на данной территории государства.

ние процедуры натурализации на практике (прежде всего, в электоральной практике) ничуть не мешает стиранию граней между «гражданами» и «не-гражданами». По факту избирательное право распространяется на «зарегистрированных» (лиц, с постоянной пропиской на территории страны), в то время как в Конституции прописка не означает автоматически и гражданство.

Экскурс в постсоветское гражданство*

Согласно конституционному определению, граждане России отличаются от не-

* Экскурс написан по результатам исследования, проведенного в течение 1993—2002 гг., когда вопросы гражданства регулировались соответствующими статьями Конституции РСФСР от 28.11.1991, затем 12.12.1993, Федеральными законами, нормативными правовыми актами и множеством поправок к этим документам. Нас главным образом интересовала не столько практика правоприменения и строгость исполнения быстро меняющихся законов и предписаний, сколько конкретные ситуации («на местах»), в которых эта быстротечность адаптировалась к непосредственной практике и в которых складывался новый институт гражданства с его специфической культурой гражданственности.

граждан тем, что обладают тремя основными правами: избирать и быть избранными в различного уровня органы власти, а также служить в вооруженных силах и состоять на государственной службе.²⁵ Такого рода пояснения, в простой и доступной обывателю форме, можно было получить от любого чиновника в паспортном столе, решающего вопросы гражданства в повседневной практике. Согласно тому же конституционному определению, эти статусы — «гражданина» и «постоянно прописанного» на территории страны, начиная с 6 февраля 1992 года, не идентичны. По Закону «О гражданстве» 1991 года, статья 13, гражданство РФ могли получить по признанию: граждане бывшего Советского Союза, проживавшие постоянно в России на 6 февраля 1992 года, лица, рожденные на территории РСФСР, а также их дети, если хотя бы один из родителей на дату их рождения проживал на территории РСФСР.

При этом следует обратить внимание на один нюанс: «постоянно прописанные» (о чем свидетельствует штамп в паспорте) и

²⁵ Об этом сказано и в статье 12 ФЗ от 31 мая 2002 года «О гражданстве Российской Федерации», что соответствует и ч. 2 ст. 32 Конституции РФ 1993 года.

«постоянно проживавшие» (что могло быть удостоверено другими документами или засвидетельствовано в суде) — разные понятия и различные статусы закреплённости на территории. Но те, кто переехал на постоянное жительство в РФ из других территорий бывшего СССР после обозначенной даты, должны были пройти процедуру натурализации, чтобы стать полноправными гражданами и, соответственно, получить право голоса (что отмечалось в их советских паспортах вклеиванием вкладыша). Однако, если кто-то подумает, что российский электорат составляют граждане России, он ошибется, ибо избирают у нас не граждане, но резиденты — «постоянно прописанные / зарегистрированные». Однако на практике голосовать приглашают «по прописке» (и списки избирателей составляются в соответствии с пропиской же, а не наличием гражданства). Удостоверить свое гражданское право голоса просто: нужно показать штамп о прописке в своем пусть и советском паспорте,²⁴ его сверят со списком, и дело сделано. В результате ин-

²⁴ Еще на президентских выборах 2008 года (и предшествующих 1994, 1996, 2000, 2004) можно было удостоверить свое право голосовать советским паспортом.

ститут гражданства в своем практическом бытовании оказывается «зажат» между конституционным определением гражданства (предполагающим волеизъявление стать гражданином страны пребывания и, соответственно, возможность стать гражданами этой страны для тех, кто находится за ее пределами, например, в бывших советских республиках) и пропиской (когда достаточно одного факта «фиксированности» в определенном пространстве, имеющем политические границы). Какова накопившаяся за годы применения такой трактовки гражданства на практике доля не-граждан в электорате, кто они, откуда, приходят ли они голосовать и за кого голосуют — эти вопросы остаются без должного внимания. Даже в базах данных ФМС нет сведений о лицах, получивших гражданство по рождению, признанных гражданами по дате проживания, признанных восстановленными в гражданстве по статье 20 закона 1991 года. Кроме того, маргинальное качество гражданства проявилось и при обмене советских паспортов на паспорта РФ, начавшемся в 1997 году, когда развернулась кампания по проверке правомочности получения гражданства. Несмотря на то, что по Конституции (ст. 6, п. 3) «гражданин Рос-

сийской Федерации не может быть лишен своего гражданства или права изменить его», и никакой государственный орган сделать это не вправе, ФМС начали массовые проверки и изъятия «необоснованно выданных» паспортов и фактически лишали людей гражданства и всех связанных с ним прав вплоть до свободы передвижения (поскольку на этом основании изымались или не выдавались и загранпаспорта).²⁵ Объяснения формулировались лаконично и мало информативно, вроде «установлено, что гражданином РФ вы не являетесь». Главным и единственным критерием установления «необоснованности» выдачи паспорта гражданина служила все та же закреплённость на территории — отсутствие постоянной регистрации на 6 февраля 1992 года. В базах данных ФМС не оказалось сведений о лицах, получивших гражданство по рождению, признанных гражданами по дате проживания, признанных восстановленными в

²⁵ Во всех деталях об этих перипетиях маргинального гражданства см.: Где вы были в феврале 1992 года? Вправе ли чиновник ФМС лишить россиянина паспорта и гражданства РФ? // Интервью с правозащитником Людмилой Жировой. 2009. 24 сент. URL: <https://lenta.ru/articles/2009/09/24/fms/>.

гражданстве по статье 20 закона 1991 года. В стране заметно прибавилось «не-граждан», однако на избирательных участках их не убавилось, они по-прежнему могли голосовать (если только удавалось уберечь от изъятия «недействительный» паспорт), поскольку списки граждан для голосования по-прежнему формировались из постоянно зарегистрированных на момент голосования.²⁶

Сама по себе эта ситуация — процедурное упущение, так она и воспринимается.²⁷

²⁶ Эпиграфом к этому положению могло бы послужить высказывание Александра Вешнякова — председателя ЦИК России (1999—2007) — накануне президентских выборов в Чечне в 2004 году: «Зарегистрируйтесь по месту жительства и голосуйте!» Не случайно на российских чиновников, наблюдающих за ходом выборов за рубежом, самое сильное впечатление, как правило, производит именно то, что многие граждане не обнаруживают себя в списках избирателей, — наши списки избирателей вплоть до недавнего времени включали немало лиц, не являющихся гражданами и не имеющих права голоса.

²⁷ С завершением процедуры замены паспортов (советского образца на российские) в 2004 году, которые выдаются только натурализовавшимся резидентам, это упущение формально было устранено. Но еще на выборах 2003—2004 гг.

Но восприятие и оценка этого упущения как технического недоразумения и не более — это уже социологический факт. Если на практике (на избирательных участках или, скажем, на призывных пунктах) «граждане» и «не-граждане» (но зарегистрированные не-граждане, резиденты) ничем не отличаются друг от друга и, вопреки Конституции, обладают равными правами, что значит «быть гражданином»? А если в этом нет смысла, то можно ли вообще рассчитывать на «естественно-историческое» развитие гражданского общества (то есть его про-

(когда свое избирательное право можно было удостоверить постоянной пропиской в советском паспорте) факт натурализации и гражданства в соответствующих случаях никого не интересовал. Соответственно практике выборов можно сделать и заключение относительно легитимности избранной (и избиравшейся ранее) власти. В конце концов, нас в большей мере интересует не формальное соблюдение разграничений в институте гражданства, но тип культуры гражданственности, укоренившийся более чем за десятилетнюю практику электорального поведения и не предполагающий гражданского волеизъявления. А тип культуры вряд ли изменится в одночасье, с переменой паспортов.

израстание «снизу»)? Если нет, то остается только насаждать его «сверху».

Маргинализированное гражданство

Чем меньше различий, тем меньше оснований для самоидентификации. «Гражданин» в России — пока лишь метафора, это слово звучит гордо (или настораживающее, в зависимости от того, кто, где и при каких обстоятельствах говорит), но реально такое «гражданское общество» — это общество «зарегистрированных». А там, где нет различий, фактически нет и самого института гражданства как источника легитимной власти в современном обществе.

Карл Шмит определял это как принцип, лежащий в основании реально существующей демократии, согласно которому «не только с равными обращаются равно, но и с неравными неравно... Демократия... требует, во-первых, гомогенности, а во-вторых, в случае необходимости, исключения или уничтожения гетерогенного... Равенство представляет политический интерес и ценность лишь постольку, поскольку у него есть субстанция, а потому по меньшей мере не исключаются возможность и

риск неравенства».²⁸ Таким основанием — «субстанцией» — равенства и отличия в современных обществах (государствах-нациях) становится нация. Нациестроительство и гомогенизация нации, ее производство и воспроизводство, происходит по трем главным параметрам: собственно субстрат нации — люди, народонаселение, собранное на определенном государственными границами пространстве и способное оставаться в этих границах и поддерживать свою жизнеспособность на протяжении определенного времени, истории.²⁹ Но когда границы «не стоят на месте», а история переписывается, когда «общность территории и судьбы» не дают более прочного основания для гомогенизации, остается возможность культивировать гомогенность человеческого ма-

²⁸ Шмитт К. Духовно-историческое состояние современного парламентаризма. Предварительные замечания (О противоположности парламентаризма и демократии) // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8, № 2. С. 10—11.

²⁹ Б. Андерсон в своем популярном исследовании образно обозначил эти параметры как «перепись, карта, музей». См.: Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016. С. 266—300.

териала как такового и полагаться на *jus sanguinis*³⁰ в построении этнократий (что и происходило в большинстве постсоветских государств). Однако выстраивание гомогенности с необходимостью предполагает исключение из политического сообщества тех, кто не принадлежит к новой национальной конструкции. В противном случае обесценивается сама взаимосвязь с государством и с включенным в политическое взаимодействие с ним гражданским обществом.

«Граждане» существуют только тогда, когда они отличимы (на практике) от «неграждан». Как бы демократично ни выглядела расширенная «электоральная свобода», она лишает смысла право выбора того или иного гражданства, а в случае с мигрантом — право *не принимать* гражданство страны проживания. В западной политической и юридической литературе, затрагивающей эти сюжеты, сегодня обсуждаются преимущественно вопросы, связанные с правом мигрантов на *участие, включение* в гражданское сообщество; мало кого интересует более актуальный для нас вопрос

³⁰ *Jus sanguinis* — принцип, согласно которому гражданство определяется или приобретается «по праву крови», по гражданской принадлежности родителей (или одного из родителей).

о праве, в том числе и на *не-участие*, а следовательно — на первичность волеизъявления индивида перед механической унификацией подданных. Здесь не важно, по какому основанию осуществляется эта унификация — по всеобъемлющему принципу *jus soli*, исходящему из закреплённости подданного на земле, или по исключительному принципу *jus sanguinis*, выталкивающему чуждый элемент из этнократического «контейнера», — важно, что оба эти основания не предполагают политического самоопределения граждан. Гомогенность гражданского общества оказывается между двух идеально-типических крайностей — к нему относят всех зафиксированных на определенной территории резидентов, или принадлежность к нему определяется фактом рождения. В первом случае индивидуальное политическое самоопределение обесценивается, критерий гомогенизации смещается в область пространства (ограниченной территории), достаточно просто переместиться или закрепитесь на определенном месте, чтобы стать членом и политического сообщества. Во втором случае закреплённость на территории не имеет значения, равно как и политическое самоопределение, достаточно определенного происхождения, а факт рож-

дения вообще не поддается самоопределению. Очевидно, что индивидуализированная и демократичная мобильность не совмещается с типизирующим подходом к политической идентификации мигрантов, с попытками их ассимиляции на основе общности территории. Проблема в том, как совместить свободу передвижения, свободу выбора гражданства (его экстерриториальность), свободу различий с политической и территориальной целостностью, определенностью (и с «онтологической безопасностью»). Похоже, что эта проблема решается у нас путем снятия внутренних различий, связанных с нюансами индивидуального выбора, и усиления внешних параметров, механически объединяющих всех индивидов, оказавшихся на российской территории, в «новое племя» — хотя и не младое (способ такого объединения далеко не нов), но уже незнакомое. Для себя самого.

Глава 5
Понятие гетеротопичной
среды и экспериментирование с ней как
с условием устойчивого
нецеленаправленного
действия

От социальной экологии к новой
урбанистике

Пространство города (особенно — современного города) изначально было в центре внимания социальных исследователей как та естественная среда, в которой социальное во всем его многообразии проявляется с наибольшей очевидностью и четкостью. Можно сказать, что и социология как автономная наука берет свое начало в исследованиях (теоретических и эмпирических) городской среды, процессов, событий, в ней происходящих, социальных типов и

моделей поведения, в ней формирующихся.¹ Социальные проблемы в основе своей — проблемы города, а современный город — естественная среда, в которой «цивилизация и социальный прогресс приобрели характер некоего контролируемого эксперимента».² Город — это естественная среда обитания «социального», поскольку город — это мир, созданный человеком для своей — *человеческой* — жизни, созданный сообща с другими людьми, и поэтому именно эта среда и преобразовывает его, превращая в человека современного со всеми его характерными чертами: пересаженный в город человек как никогда ранее становится проблемой для общества и для самого себя.

Именно в этом смысле город стал для первых социологов «лабораторией», где создавался новый социальный тип — «человек современный», эмансипированный от власти традиций, с его анонимным ин-

¹ См. об этом подробнее: Баньковская С. П. Инвайронментальная социология. Рига: Зинатне, 1991.

² Парк Р. Город как социальная лаборатория / Пер. с англ. С. Баньковской // Социологическая теория: история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 29.

дивидуализмом, приспособливающим его к жизни в толпе, и с его характерным городским беспокойством, вписывающим ритм его повседневной жизни в ритм жизни мегаполиса.

Преобразующая власть среды над человеком трактовалась в этой изначальной социологии пространства как принудительная сила «социального факта», внешнего по отношению к индивидуальному действующему, но в то же время и проявляющегося в совокупном человеческом действии. Отличающее человека от других живых существ свойство — разум, рефлексия — безусловно, связывалось со способностью «отражать» (рефлектировать) состояния среды; разум, по мысли Парка, — это прежде всего инструмент для перемены мест, «это процесс, посредством которого мы... „принимаем решения“... посредством которого мы определяем направление нашего дальнейшего движения и локализуем в воображении цель, которую собираемся преследовать».³

³ Парк Р. Сознание бродяги: рассуждения по поводу соотношения сознания и перемещения / Пер. с англ. С. Баньковской // Социологическая теория: история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 53.

Способность перемещаться в пространстве, изменять местоположение и наблюдаемую картину стала первейшим условием формирования «тех ментальных способностей, которые более всего и характерны для человека, а именно — навык и привычка мыслить абстрактно»,⁴ обобщать, проецировать в будущее, экстраполировать на другие ситуации. Именно социально-пространственная характеристика среды (а не субстратная, как в географическом детерминизме) и определяет самую природу общества. Общество состоит из индивидов, которые перемещаются независимо друг от друга, но при этом, меняя местоположение относительно друг друга, способны к коммуникации. Коммуникация, в свою очередь, скрепляет то «динамическое неравновесие», которое мы называем обществом. Социальная природа, таким образом, оказывается связанной непосредственно с пространственным порядком,⁵ а всякое социальное образование предполагает прежде всего организацию пространства (закрепление того или иного размещения), которая и стала ос-

⁴ Там же. С. 54.

⁵ Парк Р. Человеческая природа и коллективное поведение // Парк Р. Э. Избранные очерки. РАН ИНИОН, 2011. С. 57—65.

новным предметом исследований первой социологической школы, вооруженной теорией «экологии человека».⁶

Идея «экологии человека» как основание исследовательского проекта в социологии и самой социологии как исследовательской науки опиралась на социальную философию «Социологии пространства» Зиммеля, с одной стороны, и на американскую социальную географию с ее идиографической конкретностью и романтикой фронта — с другой. Именно такого рода теоретически ориентированные исследования обеспечили особую креативность взгляда на городскую среду как на «живую», вечно изменчивую, подвижную составляющую естественно-социального континуума. В этом континууме происходит и социализация человеческой природы, ее обобществление, и формирование социального организма в целом, который состоит из индивидов, прежде всего способных к передвижению. Перемещение как конкуренция за пространство, приобретающее характер коллективного поведения,

⁶ См.: Парк Р. Экология человека / Пер. с англ. С. П. Баньковской // Теоретическая социология: Антология. В 2 ч. Ч. 1 / Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. С. 374—390.

образует экологическую структуру общества, его пространственный порядок, обуславливающий ход и характер конкуренции на последующих уровнях социальной организации — политическом, экономическом и культурном, где пространственная конкуренция не устраняется, но контролируется.

Личная свобода отдельного человека также соотносится прежде всего со свободой передвижения как с основополагающим фактором социальности.⁷ «Свобода» наряду с «размерами», «сложностью» и «скоростью» в экологии человека Парка представляется одной из важнейших характеристик общества. Что это за «свобода»? Во-первых, наиболее фундаментальная свобода, необходимая для существования любой формы жизни, превосходящей растительную, — свобода *передвижения*, позволяющая видеть и осваивать мир; во-вторых, свобода конкуренции *за место* в общей экономике; в-третьих, свобода конкуренции *за место и статус* в социальной иерархии; и, наконец, свобода самовыражения, где основными ее ограничителями выступают традиции, нормы. Очевидно, что в основе всего многообразия свободно-

⁷ О свободе как прежде всего свободе пространственного перемещения см. предыдущую главу.

го проявления личности полагается ее освобождение от локалистских традиций.

Впоследствии попытки переосмыслить классическую социально-экологическую концепцию города шли в направлении социологизации и преодоления естественно-социального дуализма. Так, последователь Парка Луис Вирт,⁸ стремясь очистить теоретизирование городской среды от «эклектики», сконструировал «чисто социологическую» теорию городской жизни, где ее движущей силой и основным социальным процессом служит коммуникация, взаимодействие. Но до конца избавиться от экологизма ему не удалось: источником интенсификации коммуникаций и у Вирта по-прежнему выступает массовость городской жизни, то есть скопление множества людей на ограниченной территории. Социальное обретает практический смысл лишь тогда, когда оно сводимо к пространственному; пространство доминирует в характеристике городской среды, а социальная экология становится наукой о наиболее общих формах проявления социальных про-

⁸ См.: *Вирт Л.* Избранные работы по социологии / Пер. с англ. В. Г. Николаева. М.: ИНИОН, 2005.

цессов — о пространственно-временном измерении социального. «Понимание экологического процесса, — писал один из последователей Парка Р. Маккензи, — является основой для всех социальных наук, так как социальные и политические институты имеют пространственную основу, появляются и существуют в соответствии с изменяющимися условиями, в ходе перемещения и конкуренции».⁹ Исследования города во все большей степени оказываются ориентированными не на мелиористско-реформаторские задачи, но на формально-методологические. Разнообразные картины конфигураций и локализаций социальных агрегатов, конструируемые с помощью специальных экологических методов вроде социального картографирования, естественного зонирования, различного рода комбинирования социальных переменных с пространственными, стали основным вкладом социально-экологического метода в эмпирическую социологию. Но изначально интриговавшие классиков причинные связи социальных организмов со средой их оби-

⁹ *McKenzie R. D.* Social ecology // *The encyclopedia of social sciences*. Vol. 5. New York: Macmillan & Collier, 1937. P. 314—315.

тания и жизнеобеспечения, выраженные в предельно абстрактной форме — в категории «пространства», — остались теперь на втором плане в новом варианте структурно-функциональной и пространственно-временной социальной экологии. На первый же план выступают то культурные детерминанты поселенческих структур, определяющие характер взаимодействия популяций со средой (социокультурная школа урбанистики),¹⁰ то структура социального процесса в городе, в которой обозначается множество социальных подсистем и переменных (неортодоксальная социальная экология А. Хоули),¹¹ то механизм функционирования «социально-экологического комплекса», состоящего из популяции, среды, культуры и организации (функционализм Л. Шноре).¹² Социальная организация выступает основным агентом взаимодействия со средой, равно как и его главным результатом.

Функционалистский вариант социальной экологии, отстаивая ее дисциплинарную са-

¹⁰ Лэндри Ч. Креативный город / Пер. с англ. М.: Издательский дом «Классика XXI», 2011.

¹¹ Hawley A. H. Human Ecology. A Theoretical Essay. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

¹² Schnore L. F. Social Science and the City: A Survey of Urban Research. Praeger Publishers, 1968.

мостоятельность в рамках социологии, во многом способствовал и ее «социологизации», подчеркивая «реалистическую трактовку» социальной организации, значение «социальной среды»: социальная среда как основополагающая система воздействий на человеческие популяции практически замещает естественную.

Теперь функциональная социальная экология могла предоставить довольно обширные и детальные описания социальных организаций, но поскольку причины их развития и изменений помещались вовне — в среде, наделенной, в отличие от взаимодействующей с ней социальной организации, лишь одной функцией пространственного размещения этой организации, — то причинные связи между компонентами «комплекса»¹³ не были обоснованы. Понятие же среды функциональная социальная экология фактически лишала качественной определенности и представляла ее крайне абстрактно — как совокупность главным образом ограничивающих условий вообще.

¹³ «Комплекс» — РОЕТ — составляли население (Population), социальная организация (Organization), окружающая среда (Environment) и технологии (Technology). Schnore L. F. Social Science and the City: A Survey of Urban Research.

Креативные возможности среды, ее преобразующее воздействие на взаимодействующие с ней социальные единицы (сообщества, группы, индивидов) функциональная социальная экология если и не отрицала, то в целом игнорировала.

Возрождение интереса именно к этой стороне исследований в современном городе и возвращение к классическому содержанию этого интереса можно наблюдать в современных теориях «нового урбанизма». Это направление урбанистики сформировалось под влиянием пост-структурализма, теорий не-репрезентации, теории комплексности и АНТ-теории. Город в этой новой интерпретации пронизывает собой все социальные отношения. «Город — везде и во всем», — провозглашают А. Амин и Н. Трифт.¹⁴ С точки зрения «нового урбанизма» современный город — это «гибридное», «пористое», «транслокальное» образование, не место в пространстве, но «сайт», в котором пересекается множество сетей, более или менее протяженных и устойчивых во времени. Нечто подобное предвосхищал и Парк, когда представлял

¹⁴ Amin A., Thrift N. *Cities: reimagining the urban*. Cambridge: Polity Press, 2002; Амин Э., Трифт Н. *Города: Переосмысляя городское*. М.: Красная ласточка, 2017.

современный город скрещением культуры, экономики, цивилизации, где локальные и племенные культуры, постоянно перемещаясь, вскоре и вовсе исчезнут, где множество миров, пересекаясь, никогда полностью не взаимопроникают. Лучшим способом метафоризации этого гибридного существа можно считать «тело без органов», предложенное Ж. Делёзом и Ф. Гваттари¹⁵ вслед за А. Арто.¹⁶ Это своеобразная визуализация бесформенного, беспорядочного и нестратифицированного города, находящегося в постоянном процессе формации / деформации, «транзитивного номадического времени-пространства, которое не рассекает город ни на сегменты и вещи, ни на структуры и процесс».¹⁷

¹⁵ Deleuze G., Guattari F. *A thousand plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987; Делёз Ж., Гваттари Ф. *Тысяча плато: Капитализм и шизофрения* / Пер. с фр. Я. Свирского, науч. ред. В. Кузнецова. Екатеринбург: У-Фактория, Астрель, 2010.

¹⁶ Artaud A. *The theatre of cruelty // The theory of the modern stage* / Ed. by E. Bentley. Penguin, 1968; Арто А. *Театр и его двойник: Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра* / Сост. и вст. ст. И. Максимова. М.; СПб.: Симпозиум, 2000.

¹⁷ Smith R. G. *World city topologies // Progress in Human Geography*. 2003. Vol. 27, N 1. P. 25—44.

Современные «новые урбанисты» предпочитают не пользоваться организмической метафорой классиков, стремившихся с ее помощью подчеркнуть то обстоятельство, что город растет и развивается как живой организм, неподвластный исключительно рациональному планированию. Однако они все же предполагают в качестве его основных характеристик спонтанность, непредсказуемость развития и роста, бесполезность механистических и строго функционалистских схем описания.

Но возможно ли в таком случае говорить о *взаимодействии* с крайне изменчивой, не фиксируемой в более или менее устойчивых показателях городской средой? Каким образом такая «гибридная», «ризомная», «текучая» среда современного города взаимодействует со своими обитателями как с популяцией и с каждым отдельным ее членом? Каков может быть результат такого взаимодействия и какой тип «действующего» формирует (если формирует) эта среда? Благодаря каким именно своим качествам «среда» проявляется как *субъект* взаимодействия и способна направлять действия индивида внутри среды? Наконец, как возможно наблюдать такого рода воздействие и взаимодействие, если «значимые» действия

(перформансы и практики) участников взаимодействия (то есть собственно пространства городской среды и «действующего») не могут быть четко зафиксированы в той или иной форме, поскольку не поддаются строгому рациональному анализу, импровизированы или нерелексируемы, будучи доведены до автоматизма?

Креативность среды

Классики полагали, что в городской среде многократно усиливаются и проявляются любые индивидуальные особенности человека, его пороки и добродетели, фантазии и фобии, скрытые и не всегда ему самому понятные наклонности.¹⁸ Соглашаясь с этим, можно предположить, что городская жизнь современного мегаполиса, рассматриваемая в ее феноменальной целостности, проявляет и гипертрофирует также и качества городской пространственной среды — ее возможности воздействия на ее обитателей и взаимодей-

¹⁸ См., например: *Зиммель Г.* Большие города и духовная жизнь. М.: Strelka Press, 2018; *Вебер М.* Город. М.: Strelka Press, 2018; *Парк Р.* Город как социальная лаборатория // Социологическое обозрение. 2002. Т. 2, № 3. С. 3—12.

ствие с ними. Что позволяет говорить о таких возможностях? Прежде всего тот факт, что городская среда аккумулирует и объективирует совокупные (не всегда согласованные, рациональные, наблюдаемые) действия своих обитателей и является непреднамеренным (для каждого отдельного действующего), контингентным, эмерджентным результатом общих действий, воспринимаемым в форме пространства-времени и объективно обуславливающим и направляющим дальнейшие действия. Городская среда и качество ее обитания складываются из множества повседневных, вполне намеренных, рациональных и нерациональных действий ее обитателей, наглядно и наблюдаемо представляя собой равнодействующую совокупность коллективного действия городских жителей, которую вполне можно охарактеризовать и как «конstellацию» (в социологическом смысле этого понятия). Такой взгляд на городскую среду вполне вписывается в традицию урбанистических исследований. Однако при этом следует специально отметить *контрфинальную* природу такой конstellации, как «городская среда». Контрфинальность¹⁹ — раз-

¹⁹ «Контрфинальность» наряду с «субоптимальностью» рассматривается Ю. Элстером как про-

новидность «обратного эффекта», который проявляется как результат (итог) целенаправленных, рациональных действий множества действующих индивидов, не согласующих свои действия между собой. Необходимым условием контрфинальности является массовость целенаправленного стандартизированного действия, когда каждому из действующих доступны одни и те же цели и в равной мере известны наиболее эффективные средства их достижения. Однако расчет эффективности действия по достижению цели оправдан для единичного случая, когда же такие действия совершаются неопределенным множеством действующих и вдобавок к этому — одновременно, то итогом совокупного (массового, коллективного) действия становится принципиальная недостижимость искомой цели и наиболее вероятным исходом является ситуация конфликта. При этом сложно просчитать заранее, когда именно, в какой конкретно момент времени наступит эффект контрфинальности, какое точно количество одновременно осуществляющих

явление неоднозначности и «отложенной» во времени противоречивости социальных процессов. См.: *Elster J. Logic and society: contradictions and possible worlds*. Chichester; New York: Wiley, 1978.

стандартизированное действие участников приведет к данной ситуации.

Контрфинальность спонтанна, непредсказуема и зачастую неконтролируема. Массовость как необходимое условие контрфинальности является в то же время и естественным свойством среды, ее пространственной характеристикой; если эффект контрфинальности наступает при массовом использовании одних и тех же целей и одних и тех же средств их достижения, то среда (мегаполиса) обеспечивает определенную степень концентрации этой массы действующих на ограниченном пространстве. Рациональное действие отдельного действующего в условиях массового исполнения лишается своих преимуществ эффективности, превращаясь в свою противоположность — неэффективное действие (само действие по достижению цели, растянутое в массе, снижает шансы на достижение самой этой цели). Результатом такого совокупного действия является ситуация, которая не только не входила в намерения каждого отдельного участника этого действия (действий), но и противоречит их ожиданиям и целям.

Городская среда с ее массовостью аккумулирует такого рода контрфинальные эф-

фекты, отложенные по времени, непредсказуемые и соединяющиеся в разного рода констелляции. Городская среда современного мегаполиса — это своеобразный генератор контрфинальных эффектов, когда контрфинальность одной ситуации (в одном районе, в одной сфере деятельности, на одном административном уровне и так далее) порождает контрфинальную ситуацию в смежных областях (по принципу цепной реакции). Уникальные для каждой среды контрфинальные ситуации составляют потенциал ее внешнего, принудительного воздействия на каждого отдельного действующего.

Восприятие такого воздействия среды предполагает реактивность как основную характеристику действия со стороны отдельного индивида, и в этом смысле можно говорить и о бихевиористских коннотациях «взаимодействия индивида и среды». Однако формально-абстрактное бихевиористское обозначение «среды» как совокупности ограничивающих условий достижения цели, требующих учета в расчетах эффективности и реакции в поведении, может быть дополнено «экологистским». Экологистское понятие среды представляет ее как особого рода пространственный порядок, аккумулирующий контрфинальные инварианты коллек-

тивного поведения в уникальную для данной конкретной среды констелляцию.

В результате такого соединения «среда» приобретает собственно *субъектные* качества: она — не просто депозитарий материальных ресурсов или пространство размещения действующих в ней субъектов, но и независимое от отдельных действий воплощение их результирующей непредсказуемости (потенциальной опасности или благоприятствования), изменяющей как способ действия, цели действия, так и самое идентичность действующего. Субъектность среды принадлежит к разряду «надындивидуальных» социальных фактов, способных оказывать принудительное воздействие на индивидов. Иными словами, теперь можно говорить, собственно, о *креативном* характере среды, ее способности порождать нечто новое. Уловить креативность среды вряд ли можно, если мыслить ее по аналогии с человеческой креативностью рефлексивно действующего. То «новое», что могло появиться только в конкретной среде (с ее плотностью размещения статичных и динамичных единиц, скоростью их движения, «конфигурацией феноменального поля»)²⁰ и во взаимодей-

²⁰ Термин Мерло-Понти, обозначающий не тождественную внутреннему миру, непосред-

ствии с ней, — не результат осуществления предварительного замысла (ни действующего, ни, разумеется, среды), но констелляция, порождающая то «большее, что не является простой суммой» действующих индивидов и отдельно взятых действий.

Как можно обозначить это «большее», в каких терминах? Рассуждение Мерло-Понти о том, как в понятиях науки фиксируются, объективируются феномены, как наука определяет «теоретическое состояние тел», «воссоздавая при помощи этих идеальных составляющих действительно наблюдавшиеся феномены»,²¹ наводит на предположение

ственно переживаемую «чувственную конфигурацию объекта». См.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Наука; Ювента, 1999. С. 84—100.

²¹ «Она статистически устанавливала химические свойства чистых тел, выводя из них свойства тел эмпирических, оставаясь, как могло казаться, в плане настоящего творчества или, во всяком случае, обнаруживая имманентное миру разумное основание. Понятие единого геометрического пространства, которое безразлично к тому, что его наполняет, и понятие чистого перемещения, которое ничуть не искажает свойств объекта, обеспечивали феноменам среды инертного обитания, в которой каждое событие могло быть привязано к физическим

о том, как в социальных науках могли сформироваться когнитивистские понятия субъекта и взаимодействия. Если «субъект» теоретически определяется как совокупность идеальных условий его возможности (среды которых обязательными считаются рефлексия, целеполагание или какая-то степень рациональности, присущие субъектам-действующим), то взаимодействие между такими субъектами-действующими предполагает среду как ресурс, вместительность, условие, но не как активного посредника, воздействующего на ход самого взаимодействия в момент его протекания. Перефразируя Мерло-Понти, можно сказать, что, разрабатывая понятие среды, социальная наука не отдавала себе отчета в том, что ею движет предрассудок.

Очевидно, что спонтанность, нерегулярность, констелляционность проявления креативных характеристик среды не позволяют зафиксировать их в строгих однозначных понятиях; для этого пригодны, скорее, метафоры. (В таком случае «креативность» и «субъект-

условиям, предопределившим произошедшие изменения, и содействовали таким образом этому закоснению бытия, которое переходило в ведение физики. Разрабатывая понятие вещи, научное знание не отдавало себе отчета в том, что им движет предрассудок» (Там же. С. 86).

ность» среды также получают метафорическое описание.) Какого рода метафоры используются для описания (объяснения воздействий, прогнозирования изменений) городской среды «новыми урбанистами»? Среди них можно выделить три основных: «транзитивность», «наложение отпечатков» и «ритманализ».

Транзитивность («проходимость», «пористость», «всеядность» города) предполагает пространственную и временную открытость городской среды, принципиальную неограниченность городского пространства, что позволяет городу постоянно формироваться и деформироваться, непрерывно изменять свой облик.²² Внутренняя структура городской среды также характеризуется «текучестью», «прозрачностью», «проходимостью

²² В. Беньямин на примере Москвы 20-х годов рассматривает транзитивность нового социализма, основанную на со-присутствии государственной бюрократической машины и молчаливых импровизаций индивидов, занимающихся неформальной торговлей и обменом. Транзитивность города проявляется в противостоянии новой монументальной архитектуры и нагромождения палаток и коробок, расставленных по тротуарам тысячами уличных торговцев, продающих все, что угодно. *Беньямин В. Озарения / Пер. с нем. Н. М. Берновской, Ю. А. Данилова, С. А. Ромашко. М.: Мартис, 2000.*

насквозь» своих пространственных образований. Метафора отпечатков описывает город как воплощение непрерывности протекающего в пространстве города времени, как процесс наложения следов различных исторических эпох, как пересечение ежедневно прокладываемых путей движения вдоль и поперек города, а также и связи за его пределами. Наконец, метафора ритманализа²³ изображает город как место, где сходятся многообразные *ритмы*, как дискретную временную целостность, где континуальность протекания времени в повседневной жизни города дробится на многочисленные и разнообразные циклы, чередования начала и конца, происшествия и события.

Все три метафоры сходятся в понятии гетеротопии.²⁴ Можно обозначить два уровня этого понятия: 1) гетеротопия как социальный факт (с производными проблемами наблюдаемости этого факта, фиксируемости, описания, объяснимости в целом) и 2) гетеротопия как «утопическая реализация» го-

²³ См.: *Lefebvre H. Rhythmanalysis: space, time and everyday life. London: Continuum, 2004.*

²⁴ Термин, предложенный М. Фуко для описания симптомов саморазвития и самовоспроизводства современного мегаполиса. См.: *Foucault M. Of other spaces // Diacritics. 1986. Spring. P. 22—27.*

родской среды с ее культурной спецификой, гипертрофирующая характерные особенности данного конкретного города. В понятии гетеротопии социальный порядок представлен, скорее, как *процесс* социального упорядочивания, принимающий прежде всего пространственные формы. В гетеротопиях пространство организовано иным образом, нежели в окружающих гетеротопии местах, это альтернативные пространства с альтернативным (парадоксальным) порядком. Альтернативность такого места проистекает из «благих намерений» лучшего мироустройства — из утопии наилучшего совмещения «свободы» и «порядка / контроля»; гетеротопия выступает своего рода экспериментальной площадкой для апробации тех или иных конфигураций такого совмещения. Гетеротопии образуются как итог «игры различных пространств», как «пространство промежутка» (in-between space), как зазор или переход между различными упорядоченными пространствами (местами), который задан специфичным для данного общества сочетанием идей свободы и контроля / дисциплины.²⁵

²⁵ *Лефевр А. Производство пространства. М.: Strelka Press, 2015; Marin L. Utopics: Spatial Play. London: Macmillan, 1984.*

Для нас особенно важной представляется характеристика гетеротопии как креативной среды, допускающей некоторую степень свободы (или даже сопротивления) от доминирующего социального устройства.

Взаимодействие с креативной средой

Какого рода действие со стороны действующего субъекта способно в наибольшей мере и с наибольшей очевидностью проявить креативные потенциалы среды? Иначе говоря, как возможно взаимодействие со средой? Или — как должен действовать субъект, чтобы взаимодействовать со средой? Взаимодействие усложняется еще и тем, что эта гетеротопичная среда не предполагает вполне определенных функциональных ограничений, когда мы четко знаем, что мы можем или должны делать в одном месте и чего не можем и не должны делать в другом.

Чтобы ответить на эти вопросы, следует несколько углубиться в структуру того действия, про которое мы говорим, что оно совершается в среде. С формально-логической точки зрения действие — это осмыс-

ленное поведение, к которому применимо подлинно телеологическое объяснение,²⁶ то есть объяснение посредством указания на цель действия: «Некто совершает действие для того, чтобы...». В собственно действии (с формально-логической точки зрения) различают два аспекта: внешний — наблюдаемый, и внутренний — ненаблюдаемый. Внешний аспект действия предполагает, в свою очередь, два структурных компонента: непосредственное действие (телодвижение, или, как в нашем исследовании, физическое перемещение) и отдаленный результат действия (изменение ситуации, событие). Внутренний аспект действия также имеет два момента: интенцию (намерение) что-либо предпринять и цель (как объект этой интенции). Есть действия, лишенные внешнего аспекта (их чаще называют «мыслительными актами» или сознательным воздержанием от действия), а есть действия, в которых отсутствует внутренний аспект (рефлексы, автоматизмы). Социологов интересуют действия, обладающие

²⁶ Вригт Г. Х. фон. Объяснение и понимание // Вригт Г. Х. фон. Логико-философские исследования. М.: Прогресс, 1986. С. 37—194.

и внешним, и внутренним аспектами, скорее даже их интересует сама связь между внешним и внутренним аспектами. Самым важным для социологического анализа является вопрос о характере этой связи: является ли эта связь номической или же случайной / контингентной? ²⁷ Как правило, это отношение формулируется на языке социологии как отношение между целеполаганием, с одной стороны, и дей-

²⁷ Термин «номический» (от νόμος — закон) был предложен У. Джонсоном, чтобы уточнить различие «необходимости» и «случайности». Он рассуждал следующим образом: «...мы неизбежно представляем себе то, что происходит, как обусловленное чем-то другим, что происходит в соответствии с (тем, что принято называть) законом природы. Другими словами, законы природы, взятые сами по себе, не обуславливают необходимость какого-либо события; ...закон природы обуславливает необходимость того, что наступление некоторой одной вещи обуславливает наступление некоторой другой вещи. Следовательно, я предлагаю заменить „необходимый“ на „номический“ в противоположность „случайному“. ...Номическое суждение — это суждение, выражающее чистый закон природы, а случайное суждение — суждение, выражающее конкретное событие» (Johnson W. E. *Logic I—III*. Cambridge, 1921/24. Pt. 1. Ch. iv. § 6. P. 60—61).

ствием как событием (свершившимся действием, то есть результатом) — с другой. Причинно-следственное понимание / объяснение действия, сконцентрированное между полюсами «целеполагания» и результата «действия», занимает, как правило, все внимание социолога. Наличие же в структуре действия двух других, промежуточных, расположенных *до* целеполагания и *до* результата действия, фаз — интенции и непосредственного действия, — как правило, игнорируется как малозначительное для смыслообразования в действии. Тогда как отношение именно между этими элементами может прояснить вопрос о непосредственной связи с внешней средой и о креативности среды.

Очевидно, что само наличие интенции (или даже цели) не влечет за собой с необходимостью непосредственного действия;²⁸ этот номический «разрыв» отыскивающие «первопричину» действия теоретики «запол-

²⁸ О соотношении «действия», «желания», «интенции», «цели» см.: *Anscombe G. E. M. Intention*. Cambridge: Harvard University Press, 1963. Обзор этой работы на русском языке можно найти в: *Мишура А.* Понятие намерения в философии действия Элизабет Энском // *Социологическое обозрение*. 2018. Т. 17, № 2. С. 87—114.

няют» волей.²⁹ Волеизъявление выступает тем звеном, которое связывает интенцию и непосредственное действие, проявляет ненаблюдаемый аспект действия в наблюдаемом, «объективирует» действие. Продолжая эту линию рассуждения, рискнем утверждать, что таким же связующим звеном между двумя другими фазами действия, соответственно, между целью как объектом интенции и результатом действия как свершившимся актом, служит среда, в которой осуществляется действие; она становится необходимым условием воплощения действия как свершившегося события, обладающего наблюдаемой законченностью и целостностью.

Такая трактовка «среды» как пространства действия стремится избежать двух крайностей: с одной стороны, «акционизма», когда связь между «действующим» и «средой» рассматривается в плане активного воздействия действующего субъекта на среду и реактивного ответа среды, выступающей лишь как «материал», препятствие, условие или вместилище действия; с другой стороны — бихевиоризма, рассматривающего действие субъек-

екта как реакцию на воздействие стимулов «среды». Предлагаемую трактовку «среды» как креативной (в силу гетеротопичности) можно было бы назвать «интеракционистской», которая устанавливает именно *взаимо-*действие «среды» и «действующего» индивида, а это предполагает как наличие объектной стороны у субъекта действия (он остается частью, популянтom среды в своем объектном воплощении), так и субъектной стороны у среды (она «манипулирует» действующим индивидом как своим составным элементом, индивид не выбирает «стимулы» среды, заставляющие его реагировать).

Итак, для того чтобы выявить эту *субъектную* сторону среды, ее креативное воздействие, необходимо минимизировать субъектную сторону действующего в этой среде индивида, его противодействие среде.³⁰ Субъектность действующего — это прежде всего его способность к целеполаганию и, соответственно — целенаправленность его действия. При этом он должен

²⁹ Серль Дж. Рациональность в действии / Пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 27—48.

³⁰ Этому, «слабому», варианту экспериментирования с субъектностью среды можно сопоставить и «сильный» вариант, когда «субъектность» проявляется в сопротивлении четко выраженному целенаправленному действию (перемещению) в среде.

оставаться именно «действующим» индивидом, а не физическим телом, организмом, реагирующим (рефлекторно) на стимулы среды. Иными словами, его действие должно быть интенциональным (рефлексивным и осмысленным), но *не-целенаправленным*. Это должно быть «чистое перемещение», ориентированное на *взаимо-*действие со средой. Взаимодействие же со средой со стороны действующего можно ограничить двумя формами: перемещением в пространстве среды и визуализацией этого перемещения.

***Взаимодействующий со средой:
метаморфозы фланера***

Теперь можно обозначить и исполнителя / носителя интенционального нецеленаправленного действия, соответствующего взаимодействию со средой и выявляющего ее креативные качества. В социальной литературе он получил название фланера (*Flâneur*).⁵¹

⁵¹ *Fournel V.* Ce Qu'on voit dans les rues des Paris (Nouvelle Ed-n). Paris: E. Dentu, Libraire-Éditeur, 1867; *Беньямин В.* Париж, столица девятнадцатого столетия // Беньямин В. Произведение

Фланер как социальный тип и как тип действия интересен тем, что указывает на центральное положение движения в современной социальной жизни, на ее текучесть. Прохожий (пешеход, бульвардье), захваченный новыми потоками переживаний, формирует текучие представления об окружающем мире. Прогулка, проход «через» пространство среды и есть одно из проявлений интенциональности без целеполагания.

С помощью каких средств можно уловить эту транзитивность среды? Скрытый принцип изменчивости, который движет городской

искусства в эпоху технической воспроизводимости. Избранные эссе / Под ред. Ю. А. Здороваго. М.: Медиум, 1996; *Benjamin W.* The Arcades Project / Trans. by H. Eiland and K. McLaughlin. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999; *Hetherington K.* The badlands of modernity: heterotopia and social ordering. London: Routledge, 1997; *Featherstone M.* The flâneur, the city and virtual public life // *Urban Studies*. 1998. Vol. 35, N 5—6. P. 909—925; *The Flâneur* / Ed. by K. Tester. London: Routledge, 1994; *Solnit R.* Wanderlust: a history of walking. London: Verso, 2001; *Coverley M.* Psychogeography. Harpenden: Pocket Essentials, 2006; *Де Септо М.* По городу пешком / Пер. с фр. А. Космарского // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7, № 2. С. 24—38.

жизнью, требует и соответствующего ему движения со стороны наблюдателя. Традиционные средства — карты, описания, макеты, выделение самого существенного — малопригодны. Нужно вжиться в рефлексующего прохожего, во фланера, который, погружаясь в прогулку по городу через ощущения, эмоции и восприятия, вступает в «двусторонний контакт между городом и сознанием». В итоге этого контакта мы получаем «знание, неотделимое от этого процесса взаимодействия».⁵²

В современном мире (городе) с его культурной индустрией туризма, шопинга, выставками, городскими перформансами и хэппенингами, возникают и новые типы фланеризма. Это вопрос о новых формах движения в городе (скорость, плотность, опасность, заданность). Новые формы движения обуславливают и новые формы переживания городских ландшафтов (из окна несущегося на скорости или застрявшего в пробке автомобиля).

Кто такой фланер? С одной стороны — зевака, растратчик времени, человек толпы, с другой — незаинтересованный наблюда-

⁵² *Sheringham M. City space, Mental space, Poetic space: Paris in Breton, Benjamin and Réda // Parisian Fields / Ed. by M. Sheringham. London: Reaction Books, 1996. P. 104, 111.*

тель, тот, кто постоянно следит, классифицирует, или, по словам Беньямина, «ботаник на асфальте».⁵³ Он стремится погрузиться в толпу, раствориться в ней, подчиниться случайным впечатлениям, неожиданно-стям, он — скопофил. Но одновременно он и наблюдатель толпы, наблюдатель отстраненный. Восприятие пережитого фланером передвижения в пространстве обозначается между вовлеченностью и отстраненностью. Здесь вполне уместно вспомнить зиммелевское определение Чужака, который и близок, и далек одновременно. Это сходство фланера с Чужаком не случайно: можно сказать, что фланер — это мобильная версия Чужака, воплощающая единство пространственного и темпорального функционализма в чистом движении, без телеологических коннотаций. Мобильность созерцания и постоянные колебания между погруженностью и отрешенностью позволяют (по мере того как повседневная жизнь подвергается все большей эстетизации) выработать установку, в которой городской ландшафт воспринимается как фрагментированный, но аллегоричный.

⁵³ *Беньямин В. Шарль Бодлер. Поэт в эпоху зрелого капитализма // Беньямин В. Бодлер / Пер. с фр. С. Ромашко. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.*

Современный мегаполис с его гетеротопиями, усложнением навигации и увеличением разнообразия темпоральных режимов передвижения превращает фланера в исследователя городской среды; зачастую ему уже и не надо предпринимать больших усилий, чтобы подвергнуть «очуждению», сделать странным, представить себе незнакомым известное место, поскольку оно постоянно меняется. Бесцельное, ослабленное движение все чаще нарушается необходимостью «прокладывать себе путь» в непредсказуемо изменяющемся окружении. Фланер становится сродни сталкеру, обладающему специфическим навыком и знанием, необходимыми для занятия фланированием.

Вальтер Беньямин был одним из первых теоретиков, подметивших метаморфозу фланера в современном мегаполисе:³⁴ из свободно перемещающегося созерцателя и эстетствующего аналитика, из «ботаника на асфальте» он превратился всего лишь в винтик в огромной машине мегаполиса, и его перемещения теперь направ-

³⁴ *Benjamin W.* The Arcades Project / Trans. by H. Eiland and K. McLaughlin. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

ляются непостижимыми для него самого силами. У фланера все меньше шансов сохранить свою отстраненность, все больше его захватывают, заманивают в ловушки, выводят из созерцательной сосредоточенности «коммерческие препятствия». Шопинг-фланер³⁵ — это потребитель опыта, впечатлений, он наслаждается тем, что сливается с миром вещей. В то же время новым формам фланеризма сопутствуют и новые формы идентичности, сопряженные с уходом от физической ограниченности и заданности: все чаще исследователи этих форм говорят о «текучей субъективности» и свободно / контингентно конструируемой личности (*freestyle self*).³⁶

Фланер, наконец, все больше превращается в «идеальный тип» (в социологическом смысле этого термина), воплощение которого возможно лишь в экспериментальных условиях.

³⁵ *The Shopping Experience* / Ed. by P. Falk and C. Campbell. London: Sage, 1997; *Douglas M.* In defense of shopping // *The Shopping Experience*. P. 15—30.

³⁶ *Featherstone M.* The flâneur, the city and virtual public life // *Urban Studies*. 1998. Vol. 35, N 5—6. P. 916.

Методы обнаружения активного воздействия среды-пространства

Как один из основных методов исследования взаимодействия среды и фланера, среды и наблюдателя за фланером, собственно, как метод обнаружения транзитивности, можно рассматривать так называемый *dérive* (в дословном переводе — отклонение вместе с потоком, дрейф по течению). Ситуационисты (Г. Дебор, Р. Ванейгем, С. Хоум, М. де Серто, У. Нидерленд, А. Хатиб)³⁷ довели разработку этого метода до техник сквозного прохода через различного рода «полости» в пространстве города. Изначально он применялся для практического обоснования

³⁷ Движение ситуационистов — художественно-политическое течение, сложившееся из влияния леттризма, имажинистского баухауза и унитарного урбанизма Ивана Щеглова. Ги Дебор, создавший его в 1957 году и в 1972-м распустивший, рассматривал городскую среду не только как возможность художественного эксперимента, но и как площадку для инноваций политического сопротивления. См.: *Debord G. Introduction to a critique of urban geography // Situationist International anthology / Ed. by K. Knabb. Berkeley: Bureau of Public Secrets, 1981. P. 5—8; Debord G. Society of the spectacle. London: Rebel Press, 1992.*

так называемой теории «объединенного урбанизма», соединяющей различного рода искусства и техники для интегрированного конструирования городской среды с экспериментами в области человеческого поведения в этой среде. Техника *dérive*³⁸ (получившая распространение преимущественно в психогеографии)³⁹ предполагает «конструктивно-игровое поведение» и постоянную рефлексию относительно психо- и социо-географических эффектов общения со средой города, что существенным образом отличает ее от известных классических описаний

³⁸ *Debord G. Theory of the Dérive // Situationist International anthology / Ed. by K. Knabb. Berkeley: Bureau of Public Secrets, 1981. P. 62—67.*

³⁹ Психогеография — направление в левацкой философии и социальной психологии, основная задача которого была сформулирована Ги Дебором как изучение точных законов и конкретных воздействий географической среды на эмоции и поведение индивидов: «Прилагательное «психогеографический», сохраняя приятную размытость, может характеризовать и данные, собранные в процессе такого рода исследований, и их влияние на человеческие чувства, и даже вообще любую ситуацию или деятельность, которая продиктована страстью к открытиям в этой области» (*Дебор Г. Психогеография. М.: Ad marginem, 2017. С. 12.*)

фланирования. Это отличие заключается в том, что на определенный период времени человек (не обязательно исследователь), использующий эту технику, должен оставить в стороне («забыть») свои привычные, традиционные мотивы / резоны / объяснения, которым он подчиняет свои перемещения по городу. Он предоставляет окружающей его непосредственно среде увлекать его, сталкивать, останавливать, менять его направление... Элемент случайности здесь менее значим, чем это может показаться с первого взгляда, поскольку с точки зрения *dérive* городская среда имеет свой неповторимый социо- и психо-географический рельеф, с его постоянными потоками и течениями, фиксированными точками и водоворотами, который не позволяет войти в определенные зоны или выйти из них. Определение этого рельефа посредством *dérive* требует учета как принципов пространственной организации (экологии в широком смысле слова), так и социальной морфологии. Если случай и играет в технике *dérive* какую-то роль, то, как считают ее создатели, это лишь потому, что она находится пока в начале своего практического развития. Роль случая здесь в целом консервативна: случай ограничивает интенциональное нецеленаправленное дей-

ствие как выбор (пусть случайный) между конечным (наиболее надежным в неожиданном окружении) числом альтернатив и привычкой. *Dérive* в этом смысле — это проход действующего сквозь / через пространство, в котором правит случай, вовлекая передвигающегося в те или иные пространства и направляя его в передвижении посредством новых (неопределенных) возможностей, более благоприятных (предположительно) для достижения его целей. Здесь можно сказать, что случайность и неопределенность *dérive* принципиально отличает его от фланирования как такового, поскольку теперь креативные характеристики среды проявляются в процессе уже целенаправленного взаимодействия со средой (что следует отличать от целенаправленного действия в среде или с использованием среды как условия действия).

Эти случайные открытия взаимодействующего со средой психогеографа (перемещающегося в технике *dérive*) опасны тем, что имеют тенденцию закрепляться, фиксироваться вокруг новых привычных мест, к которым он будет впредь стремиться и возвращаться.

Техника *dérive*, в отличие от фланирования, скорее сродни военной стратегии и исследованию навигации, когда перемещение определено как «просчитанное действие, об-

условленное отсутствием четкой разметки места». В этом смысле *dérive* выступает как стратегический прием для рекогносцировки на месте, ознакомления с местом на случай его будущего захвата.⁴⁰

С технической точки зрения *dérive* можно осуществлять и в одиночку, однако лучше это делать небольшими группами (2—3 человека), что позволяет уточнять и детализировать один и тот же маршрут. Техника *dérive* может быть использована как на всем пространстве города, так и применительно к ограниченному его фрагменту. Не всегда она связана обязательно с передвижением: возможен и статический *dérive* — наблюдение в течение, скажем, целого дня перемещений внутри аэропорта или железнодоро-

⁴⁰ Используя этот метод исследователь, по образному выражению Стюарта Хоума, напоминает шпиона, засланного на вражескую территорию (*Home S. The assault on culture: utopian currents from lettrisme to class war. Edinburgh: AK Press, 1994*). А Роберт Макфарлейн замечает, что составление карт всегда предшествовало имперским проектам, поскольку нанесение страны на карту означает не только ее географическое, но и стратегическое познание, что равносильно обретению «логистической власти» над территорией (*McFarlane R. Mountains of the Mind. London: Granta, 2003*).

рожного вокзала. Полученные с помощью этого метода данные уже позволили сформулировать первые психогеографические описания современных городов. Главный результат этих описаний — предположение о том, что в городской среде существуют психогеографические осевые точки. Расстояния между ними на психо-географических картах могут иметь очень мало общего с расстояниями на обычных картах. Психо- и социо-графическая карта составляется с использованием старых (исторических и «неправильных») карт, аэрофотосъемки, спутникового наблюдения, планов проезда к тем или иным местам, результатов социального картографирования, словом, — любых попыток зафиксировать движение в пространстве городской среды и создать навигационный инструмент для перемещающегося.

Другой метод, с помощью которого фиксируется «наложение отпечатков» в среде города известен (в том числе среди ситуационистов) как *détournement* (возвращение, повторение пройденного). Изначально метод сформировался для анализа современных произведений искусства и заключался в обнаружении интегрированности, наложения элементов из различных (прошлых или настоящих) произведений в едином контексте.

Любые элементы, неважно, откуда взятые, могут быть использованы для новых комбинаций, если два объекта сталкиваются и соприкасаются (неважно, насколько разнятся контексты их происхождения, между ними всегда устанавливается отношение). Это отношение создает синтетическую организацию, превосходящую по эффективности воздействия свои оригинальные составляющие.

При этом *détournement* не ограничивает синтез использованием аутентичных элементов, это своего рода плагиат, который предполагает освобождение слова, образа, действия от простого повторения, но позволяет изменять его значение в соответствии с новым контекстом, «оставляя имбициллам их хваленое пристрастие к точным цитатам».⁴¹ Иначе говоря, *détournement* освобождает значение от его оригинального контекста, де-контекстуализирует его.⁴² В случае с при-

⁴¹ *Debord G., Wolman G. J. A User's Guide to Détournement // Situationist International anthology / Ed. by K. Knabb. Berkeley: Bureau of Public Secrets, 1981. P. 15.*

⁴² Социологи располагают сходным по смыслу понятием «двойной герменевтики» — *double hermeneutics*, предложенным Э. Гидденсом (*Giddens A. New Rules of Sociological Method. London: Hutchinson, 1976. P. 158*).

менением этого метода к анализу контрфинальности среды можно говорить о высвобождении результата действия, участвующего в конституировании контрфинальности, из контекста его телеологического объяснения, то есть его освобождении из контекста его изначально полагаемой (самим действующим) цели.

Ги Дебор предложил различать две разновидности *détournement*: 1) «низший» *détournement*, когда сам по себе незначительный и непримечательный (даже обиденный) элемент приобретает большее значение, будучи помещен в новый, до сих пор несоотносимый с ним контекст; 2) «обманчивый» *détournement*, когда, наоборот, многозначительный элемент, вводимый в новый контекст, полностью этот контекст преобразовывает.⁴³ Наблюдаемые в среде современного города тенденции к *détournement* по большей части являются случайными и неосознанными, за исключением индустрии рекламы. Если распространить *détournement* на урбанистические реализации, то самыми на-

⁴³ *Debord G., Wolman G. J. A User's Guide to Détournement. P. 14—20; Debord G. Détournement as Negation and Prelude // Situationist International anthology / Ed. by K. Knabb. Berkeley: Bureau of Public Secrets, 1981. P. 67—69.*

глядными примерами здесь могут служить разнообразные случаи «диснеификации»: точной реконструкции того или иного известного архитектурного объекта (или его фрагмента) в другом месте, там, где его никогда не было. В этом смысле среда мегаполиса не может быть абсолютно неизвестной, от этого ее спасают процессы, связанные с *détournement*.

Dérive и *détournement* вряд ли можно назвать «техниками» или «методами» исследования в строгом смысле слова; это, скорее, способы видения и описания взаимодействия (не спланированного, не рассчитанного, спонтанного) со средой в самом процессе взаимодействия, изнутри этого взаимодействия. Такого рода «участвующее описание» не может осуществляться исключительно в понятиях, акцентирующих активную / субъектную роль «действующего» в отношении «среды», но требует принципиально иного подхода к трактовке самого понятия «среда-пространство». Этот подход отличается и от когнитивистской социологии пространства, и от социальной / культурной географии с их интересом к ментальным картам, смыслам различных пространственных форм, восприятию пространства, изучению пространства как условия организации взаимодействия и организации взаимодействия в пространстве, социальному

производству и репрезентации пространства, символизации власти через пространственные формы и т. п. Специфика этого подхода обусловлена интересом к «креативности среды» и ее многообразным проявлениям, будь то «репрезентационные пространства» (места свободы, сопротивления и производства нового порядка, непосредственно переживаемые, текущие и динамичные, обладающие своим «аффективным ядром»),⁴⁴ «ритмы городского пространства» (также участвующие в упорядочивании, рутинизации и преобразовании среды),⁴⁵ «маргинальные пространства» (социально сконструированные «мифы места», которые воспринимаются как реальность и влияют на восприятие места в популярных репрезентациях),⁴⁶ «лиминальные / лиминоидные места» (связанные с обрядами перехода) — это порог, граница, где действия наиболее неопределенны и неуверенны, когда нормативные требования приостанавливаются на время (места игрового поведения, без

⁴⁴ *Lefebvre H.* The production of space. Oxford: Blackwell, 1991.

⁴⁵ *Lefebvre H., Régulier-Lefebvre C.* Le projet rythmanalytique // Communications. 1985. Vol. 41. P. 191—199.

⁴⁶ *Shields R.* Places on the margin. London: Routledge, 1991.

четких правил ритуала, места развлечений и политических перформансов, где производятся новые символы для новых стилей жизни),⁴⁷ «парадоксальные пространства» (отвергающие само различие центра и периферии, порядка и сопротивления порядку),⁴⁸ «гетеротопии» (места альтернативного упорядочивания, места «зависания» процесса социального контроля и места «репетиции» утопий),⁴⁹ «третье пространство».⁵⁰ Исследования подобного рода мест, отмеченных трансгрессией и неопределенностью, где происходит движение, изучение «пространств беспорядка», в которых формируются способы упорядочивания и альтернативы порядка,⁵¹ предполагают и своего рода пространственную трактовку порядка. Здесь порядок — это не то, что мы («действи-

ющие») производим, но то, в чем мы все с нашими действиями находимся, наполнителями чего мы выступаем;⁵² здесь порядок — это среда, обладающая субъектными свойствами и способностью упорядочивать наравне с «действующими» в ней субъектами.

Таким образом, если «действующий» упорядочен своими действиями и действиями других,⁵³ то и среда (в особенности — пространство современного мегаполиса) упорядочивается действиями «действующих» в ней («производящих» ее), равно как и собственными воздействиями на них посредством «невидимой руки» аккумулируемых этой средой контрфинальных эффектов действия / производства.

⁴⁷ *Turner V.* The ritual process. London: Routledge & Kegan Paul, 1969.

⁴⁸ *Rose J.* Feminism and geography. Oxford: Polity Press, 1993.

⁴⁹ *Foucault M.* A question of geography // Foucault M. Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings. 1972—1977 / Ed. by C. Gordon. London: Harvester Press, 1980. P. 63—77; *Foucault M.* Of other spaces // *Diacritics*. 1986. Spring. P. 22—27.

⁵⁰ *Soja E. W.* Thirdspace. Oxford: Blackwell, 1996. P. 70.

⁵¹ *Law J.* Organizing modernity. Oxford: Blackwell, 1994.

⁵² *Garfinkel H.* Ethnomethodology's program: working out Durkheim's aphorism. Lanham: Rowman & Littlefield, 2002.

⁵³ *Hetherington K.* The badlands of modernity: heterotopia and social ordering. London: Routledge, 1997.

Заключение

*Перспективы маргинальности:
неопределенность,
контрфинальность и доверие*

Мы показали, что маргинальность и маргинальный социальный тип как ее воплощение должны быть исследованы с опорой на категории Чужака и Другого. Феноменология маргинала уходит корнями в философскую онтологию Другого, а «Чужак» занимает промежуточное положение: это и категория социальной онтологии, и собственно социологический феномен. В полной мере социологическим является именно понятие маргинала. За более чем вековую историю своего развития в социологической теории и в практике социологических исследований оно получило самые разнообразные трактовки и подвергалось самой разнообразной критике. Среди трактовок можно выделить, прежде всего, социально-психологические или просто психологические: говоря о

маргинале, указывают на внутренний разлад, психологический дискомфорт, когнитивный диссонанс. Есть трактовки культурологические: говорят о конфликте культур, о дилемме межкультурного контакта и ассимиляции, о культурной гибридности. В социально-структурных трактовках маргинал предстает как социально избыточный, исключенный из социальной структуры, а маргинальные слои населения характеризуются отсутствием определенного социального статуса. В институциональных трактовках маргинал изображается как результат взаимодействия и взаимопроникновения социальных институтов, а ведь есть также политологические, криминологические, антропологические, урбанистские, социально-географические подходы! Нередки и комбинации этих трактовок. Критерии, позволяющие выделить маргиналов, отличить их ото всех остальных, имеют, как правило, вид дихотомий: «участие / неучастие», «инклюзия / эксклюзия», «центр / периферии», «депривация / принадлежность», «непрерывность / временной разрыв» и так далее. Так складывается широко распространенный словарь описаний маргинальности, предполагающий устойчивые ходы мышления, исследовательские гипотезы и политические оценки.

Что касается критики, то по мере умножения в самой социальной реальности феноменов маргинальности (чему в немалой степени способствовало само использование этого понятия для описания новых социальных типов и процессов в усложняющемся современном обществе), основным и наиболее болезненным упреком, адресованным ученым, было указание на «всеохватывающий и всепроникающий» характер так или иначе понимаемого маргинала, что делало, по мнению критиков, само понятие пустым и малоприменимым для эмпирического анализа. В самом деле, любая сложная социальная ситуация, любой дифференцированный социальный институт, наконец, любая идентичность могут быть представлены в конкретных обстоятельствах как маргинальные. Однако, если представить понятие маргинала не узко-функционалистски, не ограничиваться тем, что может быть операционализировано и поддается эмпирической интерпретации, но перенести акцент на идеально-типическую конструкцию, предназначенную для теоретической, аналитической работы, возникают законные вопросы совсем иного рода: что именно позволяет анализировать этот идеальный тип, какое свойство «социаль-

ного» может быть схвачено этим понятием? Мы показали, что это свойство — подвижность (текучесть, изменчивость, не фиксируемая одновременно сложность социальных связей) и сопряженная с ней неопределенность, постоянно вторгающаяся в социальный порядок и в процесс упорядочивания. Парадоксальным образом неопределенность есть результат возрастающего упорядочивания и усложнения: чем больше дифференциации, различного рода разграничений, тем больше и аномалий, то есть побочного, маргинального, не вписывающегося (не успевшего вписаться) в производимый порядок. А чем больше отклонений от порядка и маргиналов, тем интенсивнее становятся усилия по наведению порядка и контролю за ними. Сам процесс контроля над маргинальными группами также характеризуется неопределенностью; его можно определить как временную приостановку деятельности, фиксацию «в подвешенном состоянии», в состоянии «стендбай».

Приостановка процесса социального / институционального позиционирования, имеющая результатом неопределенное положение маргинала *между границ*, происходит в два этапа. Сначала это выталкивание за пределы социального института, которое может

иметь сравнительно более «щадящий» характер, то есть сопровождаться ожиданием, что вытесненный элемент будет поглощен другим институтом (например, крестьяне — промышленным производством, выпускники школ — вузами или рынком труда, демобилизованные из армии — гражданскими институтами и т. п.).¹ Более «жесткий» вариант выталкивания предполагает принудительное вытеснение из общества / сообщества в целом, избавление от «иностранного», конфликтного, диссидентского элемента (как «предохранительный клапан» на фронтире, выселение в колонии, гетто или резервации, дискриминация, сегрегация и, наконец, ассимиляция). Второй этап приостановки можно обозначить как «поглощение» вытесненного, избыточного элемента, которое продиктовано двумя типами условий — необходимостью пополнения персонала того или иного института или собственно непосредствен-

¹ Слово «щадящий» не случайно взято в кавычки. Такого рода ожидания могут сопровождать совершенно безжалостную или равнодушную к страданиям социальную практику. Но все же господствующие нарративы нельзя сбрасывать со счетов, а надежды на то, что порядок устроится и будет более справедливым, тоже имеют значение.

ный контроль за маргинальным населением (путем интернирования в тюрьмах, больницах, бегинажах, образовательных учреждениях, посредством специальных социальных программ и проектов). Универсализация и демократизация мобильности сдвинули с мест и привели в соприкосновение огромное множество носителей различных культур и стилей жизни, что способствовало, с одной стороны, релятивизации культурных и прочих границ, а с другой — более частым и повсеместным конфликтам и необходимости более изощренного социального контроля. Преодоление чуждости, ассимиляция чужака и маргинала больше не является стратегической проблемой современного общества; маргинал перестал быть заметным, интересным или опасным, поскольку каждый член этого общества в определенной мере, если прямо и не отождествляет себя с маргиналами, то хотя бы в какой-то момент жизни переживает маргинальность своего положения, его ненадежность и уязвимость.

Повсеместность и универсальность позиции маргинала, принципиальная неопределенность, которую он делает неизменным атрибутом новых форм солидарности, обостряет (или даже ставит заново) проблему социальной онтологии: проблему со-

циального как такового, солидарности как таковой. От сугубо социального мы снова возвращаемся к философскому в форме социологических вопросов: какой может быть солидарность маргиналов, или солидарность с маргиналами, что может скреплять их общность, если таковая вообще возможна?

Если исходить из аксиоматического для социальной теории допущения, что любая форма социальной солидарности основана на доверии и что понятие доверия лежит в основании социальной онтологии, то для исследования солидарности, не исключающей, но включающей в состав социального маргиналов, необходимо идти вглубь — к перформативам и нарративам доверия.

Онтологический поворот к инакости в социальной теории, который обращается к лиминальным категориям «социального бытия» (среди которых Другой и Чужак), не может обойтись и без внимания к доверию как изначальному отношению, обуславливающему взаимодействие с Другим. Новые, подвижные, формы сетевой солидарности, основанные на новых «мобильных» формах коммуникации, провоцируют и новые распознаваемые перформансы доверия. Суть вопроса о том, что скрепляет и оформляет современные социальные институты, переполненные маргина-

лами, заключается в трактовке доверия в контексте неопределенности и амбивалентности как неперенных условий *исполнения* доверия в действии и взаимодействии.

Модификации доверия как отношения повседневной жизни (или основания для солидарности) в социологической теории можно проследить в различных контекстах. К ним относятся и дихотомия «доверие / риск», и отношение доверия в маргинальной позиции — между дискурсивным и практическим разумом, «доверие» как средство преодоления разрыва между идеальным-рациональным определением ситуации действия и непосредственным действием; «доверие» и «вера» в прагматизме преодоления сомнения, доверие как стимул к действию и солидарность в действии, доверие как основа онтологической безопасности и деонтологической ответственности против «экзистенциальной изоляции»; «доверие и ответственность», доверие как результат и условие идеальной ситуации «непрерывной коммуникации», и что наиболее важно для последующих рассуждений — доверие как «коммуникативное усилие». Именно в этой трактовке доверие связано с чужаком и маргиналом как составляющим и преобладающим типом новых подвижных форм

солидарности. Маргинал рассматривается не столько как не заслуживающий доверия и не доверяющий человек, сколько как тот, кто *готов быть* (или считаться) *не* заслуживающим доверия. Тем самым участие маргинала во взаимодействии модифицирует перформансы доверия и производит новые основания для доверия.

Идея конституирующих практик, как она была воспринята в интерпретативной социологии (особенно в этнометодологическом обиходе), опиралась на доверие как фоновое условие для взаимно понятного действия.

Одним из основных условий любой конститутивной практики является взаимная приверженность правилам участия в этой практике, то есть все участники взаимодействия должны понимать, что они участвуют в одной и той же практике, должны одинаково интерпретировать (или «читать») контекст этой практики, должны быть компетентны для выполнения этой практики, должны действительно выполнять ее компетентно и ожидать того же и от других. Именно в качестве такого конститутивного условия Гарфинкель² полагал доверие как

² *Garfinkel H.* A conception of, and experiments with, “trust” as a condition of stable concerted action //

необходимое фоновое ожидание любого взаимно распознаваемого взаимодействия.

В основе этого фона лежит идея о том, что человек реагирует не только на воспринимаемое поведение, чувства, мотивы, отношения, но он также реагирует на воспринимаемую «нормальность» этих событий (или социально организованных обстоятельств жизни). Доверие, таким образом, — это ожидание «нормальности» события. Нормальность означает его типичность, узнаваемость, вероятность наступления, сопоставимость с предыдущими и последующими событиями, каузальную текстуру, инструментальную эффективность, моральную необходимость. Короче говоря, нормальность является значимой с точки зрения здравого смысла. Но если здравый смысл — это прежде всего «общий смысл» (*common sense*, то есть произведенный во взаимодействии, в промежуточной сфере), то осмысленные (как «нормальные») события — это целиком и полностью события в поведенческой среде, это объективированные события. Рикёр, например, проясняет эту объективацию следующим образом: «...действие как таковое,

Motivation and social interaction / Ed. by O. J. Harvey. New York: Ronald Press, 1963. P. 187—238.

осмысленное действие может стать объектом науки, не теряя осмысленности, в силу особого рода объективации, сходной с письменной фиксацией. Благодаря этой объективации действие перестает быть транзакцией, к которой все еще принадлежит дискурс действия. Оно конституирует внятный паттерн, который должен быть интерпретирован в соответствии с его внутренними связями. Эта объективация возможна благодаря некоторым внутренним чертам действия, схожим со структурой речевого акта и превращающим „делание“ (doing) в подобие высказывания (utterance).³ Объективированное в такой интерпретации действие приобретает центральное место в социологическом анализе доверия, которое больше не является монополией личных внутренних душевных состояний, оно включено в *паттерн* внутренних связей действия. В своей знаменитой сентенции «незачем заглядывать под череп, там нет ничего интересного, кроме мозгов», Гарфинкель заключает идею о том, что осмысленные события (смыслы) производятся и объективируются

³ Рикёр П. Модель текста: осмысленное действие как текст / Пер. с англ. А. Борисенковой // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7, № 1. С. 30.

как производящие смысл действия, в поведенческой среде, в промежуточной (интерсубъективной) сфере, они ограничены операциями, которые могут быть осуществлены в «захватывающих» человека событиях.⁴

Эти события выстраиваются в «конститутивный порядок», складывающийся непосредственно из последовательности действий, а доверие к этому порядку выражается в перформативах действия, которые могут быть прочитаны и интерпретированы как тексты.

Отчасти это объясняется тем, что в силу своего негласного характера доверие является таким неуловимым «фоновым» феноменом — оно «проявляется» лишь на некотором фоне и «исчезает» на многих других.

Чаще всего этот феномен носит характер предположения и, следовательно, негласно поддерживается взаимодействующими. Тогда каким образом этот феномен прослеживается и отображается в повседневных практиках? Существуют различные способы выявления доверия в локальных порядках. Оно фиксируется в последовательном

⁴ Garfinkel H. A conception of, and experiments with, “trust” as a condition of stable concerted action. P. 190.

порядке пешеходов, движущихся в общественных пространствах: поддержание такого порядка предполагает доверие к формирующимся на местах привычным темпам и траекториям движения, а также к демонстрируемой идентичности его участников; действительно, вопросы темпа, траектории (проложенного, темпорально организованного курса) и идентичности оказываются тесно связанными и вместе конституируют поток или, к примеру, очередь. Заслуживающий доверия человек может быть определен как тот, кто способен публично демонстрировать уважение к предписанным установкам и узнаваемо демонстрировать предписанные параметры локальных социальных порядков. Но, как было сказано выше, маргинал (чужак) как раз отличается тем, что эта способность не является его отличительной чертой или даже он противостоит предписанным параметрам порядка, разрушая тем самым и доверие. Прерывание нормального протекания процесса упорядочивания локальных событий, с тем чтобы обнаружить в действии сам феномен порядка и скрепляющее его доверие, широко известно в этнометодологии. Гарфинкель экспериментировал с доверием, нарушая конститутивный порядок, в котором

оно формировалось, и вскрывал тем самым «естественную установку» на доверие как необходимое условие действия и взаимодействия. Но как можно (если можно) выстраивать и поддерживать порядок на *недоверии*? И если на основе *недоверия* (или всеобщего замешательства) выстраивается лишь *беспорядок*, можем ли мы считать его разновидностью порядка в отличие от хаоса? В логике этнометодологов резонно было бы начать с вопроса: «Как отношение *недоверия*, подозрения или сомнения возникает в конкретной ситуации, и возможна ли „естественная установка“ на недоверие, на хроническое сомнение, формирующееся точно так же — конститутивно, в ходе действия и взаимодействия?» Можно поставить этот вопрос и в операциональном ключе: «Где конкретно доверие имеет место? Что есть локального в доверии? И как эти же локальные обстоятельства могут способствовать производству и *недоверия*?»

Ответ на эти вопросы может быть найден в контрфинальности (в терминологии Элстера).⁵ Упомянутая выше рикёровская

⁵ *Elster J. Logic and society. Contradictions and possible worlds. Chichester, NY; Brisbane; Toronto: John Wiley & Sons, 1978. P. 90—149.*

«объективация» как «автономизация человеческого действия» может быть истолкована и как ситуация, когда «наши действия «убегают» от нас и приводят к последствиям, которые мы не намеревались произвести».⁶ В этой трактовке «объективация» соотносится с понятием контрфинальности как с фоном, на котором со всей отчетливостью проявляется социальное измерение действия.

Контрфинальность — это термин для обозначения непреднамеренных последствий, возникающих, когда схожие по целям и средствам, но не несогласованные действия множества индивидов имеют противоположные изначальным намерениям каждого из них последствия. Непредвиденные последствия проистекают из схожих по стратегии (по здравому смыслу), но несогласованных действий.⁷ Каждый индивид действует, полагаясь на предположение о «нормальности» свое-

⁶ Рикёр П. Модель текста: осмысленное действие как текст. С. 32.

⁷ В дилемме заключенного: контрфинальность возникает, когда каждый совершает определенное действие в надежде быть единственным, кто его совершает; субоптимальность — когда каждый совершает определенное действие из страха быть единственным, кто его не совершает.

го действия и действий других в конкретной ситуации, и это предположение доверия, которое, можно сказать, замещает (или компенсирует отсутствие) согласование действий множества индивидов.

Контрфинальность и субоптимальность (как разновидность контрфинальности) можно считать основными характеристиками среды коллективного поведения, которая аккумулирует и объективирует эти результаты коллективного поведения. Однако такого рода контрфинальные эффекты описаны для порядков, скрепляемых доверием и ожиданиями нормального хода вещей; как подобный феномен может быть модифицирован в среде коллективного поведения, где действующие *не* доверяют друг другу и *готовы* к тому, что им не доверяют, и не рассчитывают на «нормальный», «обычный» ход вещей?

Предполагается, что локальный порядок как последовательность событий производится непосредственно их участниками и реализуется через взаимно осмысленную, локально встроенную практику. Доверие, по сути, вырабатывается практическим усилием в процессе непосредственного производства локального порядка, это «практическое доверие», которое является продуктом этого

производства, как и (вероятная) контрфинальность.

Примером может быть транспортный поток, особенно локально организованное упорядочивание высокоскоростного движения на автомагистралях. Другие локально организованные последовательные порядки, такие как потоки пешеходов в городских общественных местах, очереди, входы и выходы в различного рода общественных места, предоставляют возможности для изучения доверия.

Локальная поведенческая среда, аккумулирующая и воплощающая контрфинальные результаты коллективных согласованных (основанных на доверии) действий, трансформирует представления о доверии, поскольку непреднамеренные общие последствия подрывают зафиксированные в естественной установке ожидания «само собой разумеющегося», доверия.

Но могут ли иметь контрфинальный совокупный результат действия, в основании которых лежит «естественная установка недоверия», действия, не связанные с фоновым ожиданием «нормальности»? Совокупный результат таких действий не имеет «горизонта» ожидания нормальности последствий; действующий не может предполагать

вполне конкретного результата, который включает большую долю неопределенности и «открыт» для модификаций по ходу его достижения. При этом следует учитывать, что отсутствие доверия не обязательно означает недоверие, отказ в доверии. Недоверие можно определить по меньшей мере двояко: во-первых, как отсутствие объекта доверия (кому доверять или не доверять?), как отсутствие ориентации на объект доверия / недоверия; во-вторых, недоверие может означать отсутствие доверия конкретному объекту, отказ конкретному объекту в доверии, здесь негация осуществляется по способу взаимодействия. Если первое отсутствие доверия — это отсутствие связи с другим, то последнее — это отказ в доверии другому,⁸ негативная связь с ним (по анало-

⁸ Второй случай недоверия можно соотнести с тем, что Рикёр именует аттестацией, которую он рассматривает как противоположность подозрения, как наделение доверием, «верой в способность говорить, в способность делать, в способность признавать себя персонажем рассказа, наконец, в способность отвечать на обвинение винительным падежом: вот я!»; тогда недоверие — это отказ в аттестации. См.: *Рикёр П. Я-сам как Другой* / Пер. с фр. Б. Скуратова, под общ. ред. И. Вдовиной. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008. С. 39.

гии с «согласием» и «конфликтом» как формами обобществления у Зиммеля в отличие от диссоциации как отсутствия какой бы то ни было связи).

Но каким может быть обобществление через недоверие, какого рода солидарность может выстраиваться на его основании? Доверие (и недоверие) среди чужаков / маргиналов — это вопрос, который требует новой герменевтики «инакости», поскольку это иное доверие — «вера без гарантии, но вместе с тем и доверие, которое сильнее всякого подозрения».⁹

Как изменяются пространственно-временные параметры описания таких форм солидарности? Каковы новые представления о «нормальном» и «чрезвычайном», «опасном» и «безопасном»? Что представляют собой новые практики публичной солидарности и каковы новые локальные способы социальной маргинализации и фрагментации? Все эти вопросы требуют уже выхода за пределы теоретического анализа маргинальности, который призван был их поставить для исследовательской практики.

⁹ Там же. С. 40.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие редактора	5
Выражение признательности	27
Глава 1. «Другой» как понятие элементарной социальной онтологии	28
«Другой» в классических определениях ..	31
Наблюдение и участие: перспективы и тупики пост-картезианского поворота ..	39
Другой и Чужой: от абстракции к неопределенности	59
Социология Чужака Г. Зиммеля: пространство	71
Темпоральная феноменология Чужака у А. Шюца	79
Пространственно-временная неопределенность Чужака как следствие континуальности социального	89
Основания «формального» подхода к определению Другого	97
Заключение	111

Глава 2. Темпоральная феноменология инакости у Альфреда Шюца, или Рождение феноменологического социологизма	113
Рождение нового Чужака у Шюца: от эгологизма к интерсубъективности	116
Чужак против «культурного образца груп- пы» — функционалистский итог	134
«Вернувшийся домой» как «свой чужак» и как «сам себе чужак»	147
Глава 3. «Между»: вводные замечания к социологии маргинальности	155
«Маргинальный человек»: к истории поня- тия	158
Маргинал в психологическом и социологи- ческом измерениях	176
К новому социологическому определению маргинала: очерк формального подхода	182
Глава 4. Миграция, свобода и гражданство: институциональная маргинальность	200
Миграция и свобода	200
Гражданство и мобильность	212
Экскурс в постсоветское гражданство	220
Маргинализированное гражданство	227
Глава 5. Понятие гетеротопичной среды и экспериментирование с ней как с ус- ловием устойчивого нецеленаправлен- ного действия	232
От социальной экологии к новой урбанист- ике	232
Креативность среды	245

Взаимодействие с креативной средой	256
Взаимодействующий со средой: метамор- фозы фланера	262
Методы обнаружения активного воздействия среды-пространства	268
Заключение. Перспективы маргиналь- ности: неопределенность, контрфиналь- ность и доверие	280

Научное издание

Светлана Петровна Баньковская

ЧУЖАКИ И ГРАНИЦЫ
Исследования по социологии
маргинальности

Утверждено к печати
редакторами серии «Архив политической мысли»

Редактор издательства *М. С. Слуднова*
Художник *П. Палей*
Компьютерная верстка *Н. Р. Зянкиной*

Подписано к печати 27.01.2023.
Формат 84 × 108 ¹/₃₂.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 16. Уч.-изд. л. 8.3.
Тираж 500 экз. Тип. зак. №

Издательство «Владимир Даль»
195427, Санкт-Петербург, Тихорецкий пр., 39 А

ООО «Аллегро»
196084, Санкт-Петербург, ул. Коли Томчака, 28



ИЗДАТЕЛЬСТВО «ВЛАДИМИР ДАЛЬ»

ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

В СЕРИИ «СЛОВО О СУЩЕМ»

В. В. Бибихин

РАННИЙ ХАЙДЕГГЕР
(КУРС ЛЕКЦИЙ 1990–1992 ГОДОВ)

Издание второе, исправленное и переработанное

В основу книги лег курс лекций и семинаров «Ранняя философия Мартина Хайдеггера», читанный В. В. Бибихиным на философском факультете МГУ в течение четырех семестров в 1990–1992 годах. Ранние произведения немецкого философа прочитываются не как нечто незрелое и предварительное, а скорее как комментарий к позднему Хайдеггеру. Большая часть курса и семинаров посвящена чтению и разбору основного произведения Хайдеггера «Бытие и время» (1927).

Книга дополнена двумя статьями, написанными на основе лекций, и статьей «От *Бытия и времени* к *Beiträge*», являющейся своеобразным продолжением тематики курса.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ВЛАДИМИР ДАЛЬ»

ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ

В СЕРИИ «ПОЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ»

Якоб Таубес

ЕВРОПЕЙСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ

В 1947 году немецкий философ и социолог религии Якоб Таубес защищает в Цюрихе диссертацию о роли мессианско-эсхатологических идей в политической культуре Запада, и на основании этой диссертации в том же году в Берне выходит его книга «Европейская эсхатология», считающаяся главным трудом мыслителя. Предпринимая широкий историографический анализ и обстоятельно рассматривая исторические свидетельства (ветхозаветная книга пророка Даниила, гностические трактаты, послания апостола Павла, откровение Иоанна и т. д.), автор показывает, что радикальные революционные идеи, нашедшие столь роковое воплощение в новой европейской истории и ставшие катализатором масштабных социальных потрясений, своими корнями уходят в апокалиптическо-эсхатологическую ментальность иудейских и первохристианских общин.

Особый интерес вызывает метаморфоза эсхатологической парадигмы, когда, по мысли автора, на смену традиционной теологической эсхатологии с ее ярко выраженным политическим мессианизмом (Иоахим Флорский, Томас Мюнцер) приходит эсхатология философская (Лессинг, Кант, Кьеркегор, Маркс), порой весьма самобытно вставшая в социально-политические учения XIX–XX веков.