

УДК
ББК

Редакционная коллегия
серии «Civitas Terrena»

*Баньковская С. П., Камнев В. М., Мельников А. П.,
Филиппов А. Ф. (председатель)*

Федеральная целевая программа «Культура России»
(подпрограмма «Поддержка полиграфии
и книгоиздания России»)

©

ISBN
ISBN

ПРЕДИСЛОВИЕ

Сборник статей, предлагаемых вниманию читателя, сделан на основе электронных публикаций в журнале «Социологическое обозрение». Журнал размещен по адресу www.sociologica.ru. Есть зеркало сайта: www.sociologica.net. Его появление стало возможным благодаря осуществлению в Московской Высшей Школе социальных и экономических наук (МВШСЭН) проекта «Новые информационные технологии в обучении студентов-социологов», поддержанного Национальным фондом подготовки кадров. Благодарность, которую мы хотим выразить Е. Н. Соболевой, Н. Л. Яблонскене, О. В. Аграмаковой — это приятный долг основателей и авторов журнала тем, кто в обоих институтах — НФПК и МВШСЭН — активно способствовал реализации проекта. Особо следует сказать о том, что, в конечном счете, именно решение ректора Московской школы Теодора Шанина сделало возможным начало нашей непростой, но продуктивной работы. В ретроспективе значение этого решения становится еще более явным.

Проект предусматривал, прежде всего, развитие социологического образования, в том числе и при помощи электронных ресурсов. Главным из этих ресурсов стал новый журнал. Представляя его первый номер, я посчитал уместным написать следующее:

Сегодня в России выходит немало социологических журналов. «Бумажные» журналы нередко стремятся иметь электронную версию, чисто электронные журналы представляют собой, скорее, исключение, но, в целом, и в электронной форме социология в российском Интернете представлена неплохо. Чем же вызвано появление «Социологического обозрения»? Прежде всего, имеющихся журналов все равно недостаточно. Социологическое образование в нашей стране набирает обороты, с каждым годом появляются все новые и новые специалисты с дипломами социологов и, почти наверняка, с надежным доступом в Интернет. Но социология интересна (может и должна быть интересна), к счастью, не только дипломированным социологам, но и более широкой публике. Ведь становясь узко цеховым делом, она перестает быть самой собой, то есть определенным способом самоосмысления общества. Отвечая этому своему призванию, она дает обществу — и значит, по идее, каждому его члену — набор возможных самоописаний. Но если так, то книг, журналов, исследований и публикаций по социологии не может быть *слишком много*, и наш жур-

нал — еще одна попытка удовлетворить безусловно существующую и существенную общественную потребность.

Общественная необходимость в социологии, в свою очередь, часто не удовлетворенная профессиональным знанием, довольствуется его суррогатами. Для нашей культуры вообще традиционно появление и воспроизводство в значительных масштабах честных, страстных, но абсолютно безграмотных теоретически самодумов, с невероятной энергией высасывающих из пальца все новые и новые универсальные теории. Профессиональные социологи давно уже говорят о том, что этой волне добродушного энтузиазма необходимо противостоять со всей жесткостью и принципиальностью.

Итак, вот они, социологические «Сцилла и Харибда»: чисто цеховое, слишком специальное знание, с одной стороны, и несколько избыточная популярность теоретически невменяемых идей, — с другой стороны. Как было бы просто, если бы водораздел проходил между счастливыми обладателями дипломов и, так сказать, *дилетантами без бумажки!* На самом деле непрофессионализм первых вполне может соперничать со способностью последних производить вполне релевантные тексты. Что же такое релевантные тексты? Это тексты, которые, по нашему мнению, в принципе, могут быть встроены в процесс международной научной коммуникации. В них используются *понятные понятия*. В этих понятиях формулируются проблемы и ведется рассуждение. Эти тексты более или менее отчетливо привязаны к определенным традициям или современным школам в социологии. Они содержат утверждения, которые могут быть опровергнуты на основании принятой научной аргументации. Речь идет именно о международной коммуникации, а не о науке вообще. Развитая теоретико-социологическая аргументация есть только на Западе (в самом широком, идейном, а не географическом смысле слова). Поэтому речь идет о западной социологии.

Западная социология известна у нас в стране. Выпущено много приличных переводов, и практически каждый социологический журнал регулярно предоставляет свои страницы западным коллегам. Специфика «Социологического обозрения» состоит в том, что журнал почти исключительно посвящен западной социологии. Подхватывая старую добрую традицию ИНИОН, мы концентрируемся на обзорах, рефератах, рецензиях, не забывая, конечно, и о переводах. Мы хотим представить научную коммуникацию именно как коммуникацию. Это значит, что не только качество представляемых текстов, но и количество их тоже имеет первостепенное значение. В каждом номере мы показываем результаты работы многих авторов: как наших современников, так и тех, кто написал свои основные

труды — и поныне актуальные — несколько десятилетий назад. Мы рецензируем новые публикации — как оригинальные, так и переводные. Мы, вместе с тем, не забываем, что интересные, релевантные в указанном выше смысле тексты пишутся и у нас в стране и точно также заслуживают опубликования. Но как бы ни были они ценны, главное все-таки другое: массированное (сколько это возможно в ограниченное время и в ограниченном объеме) представление недавней истории и современного состояния *современной теоретической социологии*. Наша цель — просветительская, образовательная. Мы сводим вместе результаты, уже полученные и часто уже опубликованные в самых разных изданиях, мы делаем их более обозримыми, более доступными для всех, кто стремится ориентироваться в современной социологии или получить дополнительный ресурс для поддержания своей квалификации. А настоящая квалификация социолога — повторим это еще раз — сказывается не только в способности следовать профессиональным канонам, но в первую очередь быть нужным, интересным для общества, в котором он работает. Публикации, которые мы намерены помещать в нашем журнале, представляют в этом смысле не только содержательный интерес. Они также демонстрируют, что же позволяет социологии, несмотря на все трудности, которые она переживает, оставаться дисциплиной, востребованной обществом. Наш проект рассчитан на три года и выпуск шести номеров. Надеемся, что за это время он окажется полезным для всех, кому интересна социология».

К счастью, нам удалось выпустить больше, чем шесть номеров. Сейчас их одиннадцать, и выпуск новых мы уже планируем. Но «бумажный» альманах — не просто сборник всего, что вышло за эти годы. Мы провели тщательный отбор и редактуру материалов, мы добавили некоторые из них, прежде не выходившие даже в электронной форме, а от публикации некоторых материалов на бумаге воздержались. Но главное: мы сильно модифицировали идеологию издания, лишив его того несколько нарочитого просвещенческого пафоса, который, возможно, еще был уместен в конце 90-х гг., когда задумывался проект, но который совершенно неуместен сегодня. Дела с теоретической социологией и коммуникацией по поводу теории, обстоят в России по-прежнему неважно. Только информированность здесь не при чем. Информированность возросла, а интерес к познанию природы социального не возрос. Не от одной просвещенности он зависит.

И все-таки нельзя не заметить, что в наши дни кое-что изменилось. Мы можем публиковать больше работ отечественных авторов, мы можем придирчивее относиться к авторам зарубежным. Наша за-

дача по-прежнему скромна: публиковать интересные тексты, не более того — но и не менее! Интересные тексты консолидируют авторов, издателей и читателей в сообщество наблюдателей социальной жизни. Можно много рассуждать о характере и задачах дисциплины, о новейших тенденциях и проблемах, о новых школах и значении классики. Мы ограничиваемся фактическим представлением того, что достойно публикации. Наша книга — это и есть ответ на вопрос, *что именно* мы считаем добротной социологической теорией.

Важным, хотя и чересчур часто пополнявшимся в эти годы разделом журнала стали, увы, некрологи. Появление материалов этого раздела в нашем альманахе не нуждается в объяснениях.

*Главный редактор
Александр Филиппов
Сентябрь 2006 г.*

РАЗДЕЛ 1. ПЕРЕВОДЫ

КЛАССИКИ

ЭКСКУРС О ЧУЖАКЕ¹

Понятие странствия означает оторванность от всякой данной точки в пространстве, и ему противоположно понятие закреплённости как таковой. Социологическая форма «чужака» представляет собой некое единство обоих определений, хотя, конечно, и здесь обнаруживается, что отношение к пространству лишь с одной стороны есть условие отношений к людям, с другой же — символ этих отношений. Таким образом, в отличие от наших прежних частых упоминаний о чужаке как страннике, который сегодня приходит и завтра уходит, здесь мы будем говорить о нем, как о том, кто сегодня приходит и завтра остается — так сказать, странник потенциальный, который, хотя его и не тянет дальше, все-таки не полностью преодолел оторванность приходов и уходов. Он фиксирован внутри некоторого круга — пространственного или такого, который определенностью своих границ аналогичен пространственному, но позиция его в этом кругу существенным образом определяется тем обстоятельством, 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. То единство близости и удаленности, которое есть в любом отношении между людьми, приобретает здесь вид конstellляции, формулу которой самым кратким образом можно представить так: дистанция в отношениях означает, что близкое — далеко, тогда как чуждость означает, что дальнее — близко. Ибо чуждость, конечно, это совершенно позитивное отношение, особая форма взаимодействия; обитатели Сириуса нам, собственно, не чужды (по меньшей мере, в социологически важном смысле слова), они находятся по ту сторону дали и близости. Чужак есть элемент самой группы, точно так же, как бедные и многообразные «внутренние враги», — элемент, чья имманентность группе, положение члена группы одновременно включает в себя внеположность и противоположность ей. Так вот, то, каким образом отталкивающие и дистанцирующие моменты образуют здесь форму совместности и взаимодействующего единства, и будет предметом нижеследующих, отнюдь не претендующих на полноту определений.

¹ Simmel G. Exkurs über den Fremden // Simmel G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Georg Simmel Gesamtausgabe. Bd. 11 / Hrsgg. V. O. Rammstedt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992. S. 764–770.

В истории хозяйства чужак всегда и повсюду выступает как торговец, а торговец — как чужой. Покуда хозяйство остается по сути своей связанным с удовлетворением собственных нужд или же продукты его обмениваются в узком кругу, никакой торговец-посредник здесь не нужен; торговец может понадобиться лишь для тех продуктов, которые производятся исключительно за пределами данного круга. Но коль скоро никто не отправляется на чужбину лично, дабы закупить потребное, — в каком случае данные лица именно что и являются в этих иных областях «чужими» купцами, — торговец как раз и *должен* быть чужаком, и никем иным он быть не может. Эта позиция чужака профилируется для сознания более резко, если он, вместо того чтобы снова поменять место своей деятельности, прикрепляется к нему. Ибо в бесчисленном множестве случаев также и это возможно для него только в том случае, если он способен жить торговым посредничеством. В некотором образом замкнутом хозяйственном круге, где поделены территория и почва и ремесла, удовлетворяющие спросу, может существовать и торговец, потому что лишь торговля делает возможными безграничные комбинации, интеллект находит в ней все новые возможности идти дальше и открывать новое, которые едва доступны непосредственному производителю с его меньшей подвижностью и ориентацией на лишь медленно увеличивающийся круг покупателей. Торговля всегда способна принять в себя больше людей, чем первичное производство, и потому она — самое место для чужака, который, так сказать, вне штата втискивается в тот круг, где собственно хозяйственные позиции уже заняты. Классический пример — история европейских евреев. Чужак именно по природе своей не есть землевладелец, причем земля понимается не только в физическом смысле, но и в переносном, как жизненная субстанция, прочно связанная с некоторым местом — если и не пространственным, то идеальным — социальной среды (*gesellschaftlichen Umkreises*). Пусть даже в интимнейших межличностных отношениях чужак развернет всю свою привлекательность и значимость; все равно, пока он воспринимается именно как чужак, в остальном он оказывается «безземельным». Так вот, эта необходимость торгового посредничества, а также, и много более того, словно бы сублимированная отсюда необходимость чисто денежного ведения дел, как раз и придает чужаку специфический характер *подвижности*; именно в ней, коль скоро она имеет место внутри замкнутой группы, и совершается тот синтез близости и удаленности, который формальным образом составляет позицию чужого: ибо тот, кто совершенно подвижен, то и дело соприкасается с *каждым* отдельным элементом, но органически, через родственную, локальную закрепленность не связан *ни с одним* из них.

По-другому ту же констелляцию выражает объективность чужака. Поскольку он не укоренен в единичных составляющих или односторонних тенденциях группы, всем им он противостоит с особой установкой того, кто «объективен», которая отнюдь не означает лишь дистанцию и непричастность, но является особым образованием, составленным из удаленности и близости, безразличия и ангажированности. Я отсылаю читателя к исследованию (в главе «О начальствовании и подчинении») доминирующего положения чужака в группе, которое типично для практики тех итальянских городов, которые приглашали себе судей извне, поскольку никто из их уроженцев не был свободен от предвзятости в семейных интересах и партийных пристрастиях. С объективностью чужака связано и то упомянутое выше² явление поразительной, доходящей до исповедальных признаний открытости: их по преимуществу, хотя и не исключительно, делают тому, кто отправляется странствовать дальше, но по отношению ко всякому, кто находится рядом, от них тщательно воздерживаются. Объективность отнюдь не есть не-участие — ибо это последнее вообще находится по ту сторону субъективного и объективного поведения, — но позитивно-специальный род участия — подобно тому, как объективность теоретического наблюдения отнюдь не означает, что дух есть пассивная *tabula rasa*, в которую вещи вписывают свои качества, но есть полная деятельность действующего по своим собственным законам духа, но только при этом он исключил те случайные смещения и акценты, индивидуально-субъективное различие которых привело бы к появлению совершенно разных образов одного предмета. Объективность можно также назвать свободой: объективный человек не связан никакими обязательствами, которые могли бы наложить печать предвзятости на его восприятие, понимание, оценку происходящего. Эта свобода, благодаря которой также и отношения с теми, кто вблизи, чужак переживает и рассматривает словно бы с высоты птичьего полета, содержит, конечно, и много опасных возможностей. С давних пор, при любом восстании атакуемая партия утверждала, что оно было побуждаемо извне, через чужих посланцев и подстрекателей. В той мере, в какой это действительно так, тем самым преувеличивается специфическая роль чужака: он — и практически, и теоретически — более свободен, он более беспристрастно способен обозреть существующие отношения и дать им оценку в соответствие с более общими, более объективными идеалами, он в

² Т.е. в основном корпусе главы «Пространство и пространственные порядки общества». — *Прим. перев.*

своих действиях не связан привычкой, благоговением, прошлыми [отношениями]³.

Наконец, пропорциональное соотношение близости и удаленности, сообщающее чужаку характер объективности, получает еще и некое практическое выражение в более *абстрактном* по сути отношении к нему, т. е. в том, что под чужими подразумеваются только определенные *более общие* качества, тогда как, если связи носят более органический характер, отношения в таком случае строятся на равенстве специфического различия в противоположность просто всеобщему. Этой схеме, хотя и очень по-разному, следуют вообще все отношения, коль скоро они имеют характер межличных. Решающее значение здесь имеет не только то, что, наряду с индивидуальными различиями, существует и нечто общее между элементами, которое либо воздействует на них, либо оказывается по ту сторону их взаимосвязи. Дело еще и в том, что само это общее, поскольку оно действует на отношение, бывает существенным образом определено тем, имеется ли общность только между элементами именно этой группы, так что внутренне оно, правда, есть для них всеобщее, но вовне — специфическое и несравнимое, или же общим оно является для самовосприятия элементов лишь потому, что оно просто обще некоторой группе [как группе], или типу, или человечеству вообще. В последнем случае прямо пропорционально тому, насколько обширен тот круг, [элементы которого] имеют одинаковый характер, общее становится менее действенным, оно, правда, функционирует как единая основа элементов, но оно не обязывает именно *эти* элементы [вступать в отношение] друг с другом, ибо именно такая одинаковость могла бы привести к общности каждого из них со всеми возможными другими. Очевидно, что и таким образом отношение одновременно включает в себя близость и удаленность: в той мере, в какой моменты тождества имеют всеобщую сущность, к теплоте учреждаемой ими взаимосвязи подмешивается элемент холодности, чувство случайности именно *этой* взаимосвязи, а связующие силы теряют свой специфический, центростремительный характер. Эта конstellация, как мне представляется, в отношении к чужаку имеет самый существенный перевес над индивидуаль-

³ Если же такие утверждения *ложны*, то начало они берут в склонности вышестоящих по-прежнему оправдывать низших, до той поры находившихся с ними в отношении тесного единства. Запуская выдумку, будто бунтовщики на самом деле совсем не виноваты, а только стали [жертвой] подстрекательства, сами же они бунтовать бы не стали, вышестоящие оправдывают себя, заведомо отрицая, что у восстания могли быть какие-то реальные основания.

ными, свойственными лишь данным конкретным взаимоотношениям общностями элементов. Чужак близок нам, поскольку мы ощущаем между ним и нами равенство национального или социального, профессионального или общечеловеческого рода; он далек нам, поскольку это равенство далеко превосходит и нас, и его, и связывает нас [с ним] лишь постольку, поскольку оно связывает вообще очень многих. В этом смысле даже в самых тесных отношениях появляется момент чуждости. В эротических отношениях, на стадии первой страсти, такая мысль о генерализации решительно отвергается: нет, никогда еще не было такой любви, как эта, ни любимым человеком, ни с нашим восприятием его и сравнивать ничего невозможно. Отчуждение же — будь то как причина или как следствие, решить трудно, наступает обычно в то мгновение, когда из отношения исчезает чувство его уникальности; скептицизм по отношению к его ценности самой по себе, а также ценности для нас связан с той именно мыслью, что происходящее, в конечном счете, обычный человеческий удел, тысячекратно имевшее место переживание и что, не встретиться нам именно этот человек, то же самое значение имел бы для нас какой-нибудь другой. Что-то в этом роде не может не присутствовать во всяком, даже самом близком отношении, ибо то, что общее двоим, пожалуй, никогда не общее *им одним*, но относится к более обширному понятию, которое включает в себя еще много всего другого, много *возможностей* одного и того же; сколь бы мало ни были они осуществимы, сколь бы часто мы ни забывали о них, все же — то тут, то там — они появляются между людей, как тени, как ускользающий от означающих слов туман, который должен словно быть сгуститься, обрести прочную телесность, чтобы называться ревностью. Наверное, во многих случаях — это более общая, по меньшей мере, неодолимейшая чуждость, нежели та, какую дают различия и непонятность: равенство, гармония, близость существуют, но чувство при этом такое, что они являются не исключительным достоянием этого именно отношения, но что есть некое более общее, которое потенциально значимо [для отношений] между нами и неопределенно многими другими, а потому не позволяющее данному отношению претендовать ни на какую интимную и исключительную необходимость. — С другой же стороны, существует некоторого рода чуждость, при которой исключена именно общность на почве более обширного, объемлющего [все] партии: здесь типично отношение греков к *ἄρβάρως*⁴, все те случаи, когда другому отказано именно во всеобщих качествах, которые считаются собственно человеческими и сугубо человеческими. Только здесь у «чужака» нет никакого позитив-

⁴ Варвару (греч.) — Прим. перев.

ного смысла, отношение к нему есть неотношение, он есть не то, как что он здесь рассматривается: член самой группы.

Напротив, как таковой он *одновременно* близок и далек, как это и бывает при выстраивании отношений на основе одного только общечеловеческого равенства. Между двумя этими элементами возникает, однако, особое напряжение, ибо сознание того, что совместным является только всеобщее, приводит к сильному акцентированию именно того, что совместным не является. Но в случаях, когда речь идет о чуждости для данной страны, города, расы и т. д., чужаков выделяет опять-таки не нечто индивидуальное, но их чуждое происхождение, которое обще или может быть общим для многих из них. Поэтому чужаки воспринимаются также, собственно, не как индивиды, но как чужаки некоторого определенного типа вообще, отдаленность по отношению к ним имеет не менее генерализованный характер, чем близость. Эта форма лежит в основании, например, столь специфического случая, каким является средневековый налог на евреев, например, во Франкфурте, но также и в других местах. В то время как выплачиваемая горожанами христианского вероисповедания подать менялась в зависимости от его состояния на данный момент, налог с каждого отдельного еврея был зафиксирован раз и навсегда. Эта фиксированность была связана с тем, что социальной позиция еврея было именно то, что он — *еврей*, а не носитель определенных вещественных содержаний. В налоговых делах всякий иной гражданин был владельцем определенного состояния, и налоги могли следовать за его изменениями. Еврей же как налогоплательщик был в первую очередь евреем, и тем самым его позиция в налоговых делах обретала неизменную составляющую; это, конечно, становится всего заметнее тогда, когда исчезают даже эти индивидуальные определения, индивидуальность которых была ограничена жесткой неизменностью, и чужаки начинают платить совершенно одинаковых подушный налог. Со всей своей неорганичной приспособленностью чужак есть все-таки органический член группы, единая жизнь которой включает в себя особую обусловленность этого элемента; мы только не умеем обозначить своеобразное единство этого положения иначе, кто, что оно состоит из известной степени близости и удаленности, которые, будучи в некоторых количествах характерны для всякого отношения, в некоторой особой пропорции и взаимном напряжении порождают специфическое, формальное отношение к «чужаку».

*Перевод с немецкого
доктора социологических наук
А. Ф. Филиппова*

ЭПОХА ДЕПОЛИТИЗАЦИЙ И НЕЙТРАЛИЗАЦИЙ

Мы, в Центральной Европе, живем *sous l'œil des Russes*¹. Вот уже столетие, благодаря своей психологической проницательности, они видят насквозь наши великие лозунги и наши институты; их витальность достаточно велика, чтобы овладеть как оружием нашими познаниями и нашей техникой; их мужество [принять] рационализм и то, что ему противоположно, их мощь правоверия в добре и зле не знает преград. Они реализовали ту связь социализма и славянства, о которой еще в 1848 году. Доносо Кортес пророчествовал как о решающем событии следующего века.

Таково наше положение. Невозможно сказать ничего поистине значимого о культуре и истории, не осознавая свою собственную культурную и историческую ситуацию. Что всякое историческое познание есть познание современное, что оно от современности получает свет и интенсивность и в самом глубоком смысле служит только современности, потому что всякий дух есть только современный дух, говорили нам после Гегеля многие, но лучше всех — Бенедетто Кроче. Множество знаменитых историков нынешнего поколения наглядно демонстрирует нам эту простую истину, и сегодня горы материала уже никого не вводят в заблуждение, насколько все исторические изложения и конструкции заполнены наивными проекциями и идентификациями. Итак, прежде всего следует сознать свою собственную нынешнюю ситуацию. Именно об этом должно было напомнить наше замечание о русских. Такое ясное осознанное представление о настоящем сегодня трудно, но оно тем более необходимо. Все свидетельствует о том, что в 1929 году у нас в Европе все еще продолжался период усталости и попыток реставрации — дело обычное и понятное после великих войн. В XIX веке, начиная с 1815 года, почти целое поколение европейцев после двадцатилетней войны коалиции против Франции отличалось таким состоянием духа, которое можно свести к формуле «легитимность *status quo*». Все аргументы эпохи в действительности содержат в себе не столько возрождение ушедшего или уходящего, сколько судорожное, внешнеполитическое и внутриполитическое «*status quo*, что же еще?». В это время

¹ Под взглядом русских, на глазах у русских (*фр.*).

© Перевод и комментарий А. Ф. Филиппов, 2001г.

спокойствие реставрационного настроя служит скорому и беспрепятственному развитию новых вещей и новых отношений, смысл и направление которых скрывается за реставрированным фасадом. Но когда придет время, легитимистская оболочка исчезнет, как пустой фантом.

Русские поймали на слове европейский XIX век, они познали его сердцевину, и сделали самые радикальные выводы из его культурных предпосылок. Мы все время живем под оком более радикального брата, который заставляет доводить до предела практические выводы. С полной определенностью и совершенно независимо от внешнеполитических и внутривнутриполитических прогнозов можно сказать одно: на русской почве антирелигия техницизма была воспринята всерьез, здесь возникает государство, которое в большей мере и более интенсивно «государственно», нежели, в свое время, государство абсолютных монархов Филиппа II, Людовика XIV или Фридриха Великого. Понять все это как ситуацию можно только исходя из европейских тенденций последних веков; здесь находят свое завершение и оказываются превзойденными специфически европейские идеи, обнаруживается невероятное усиление того, что составляет сердцевину современной истории Европы.

1. Последовательность смены центральных областей

Вспомним, какие ступени прошел за последние четыре века европейский дух, вспомним о том, в каких различных духовных сферах он обнаруживал центр своего человеческого пребывания. Это четыре великих, простых, эпохальных шага. Они соответствуют четырем векам. Первый шаг — теологическое, затем идет метафизическое, далее — гуманитарно-моральное и, наконец, экономическое. Великие толкователи человеческой истории Вико и Конт генерализировали этот уникальный европейский процесс, превратив его в общий закон человеческого развития; затем знаменитый «закон трех стадий» (от теологической [стадии] к метафизической, а отсюда к «научной», или «позитивизму») тысячи раз пропагандировался в банальной и вульгарной форме. На самом деле позитивно нельзя сказать больше того, что европейское человечество, начиная с XVI века, сделало ряд шагов, переходя от одной центральной области к другой, и что все, что составляет содержание нашего культурного развития, находится под воздействием этих переходов. В истекшие четыре столетия европейской истории у духовной жизни было четыре различных центра, и мышление активной, образую-

щей авангард элиты фокусировалось в эти века на разных основных моментах.

Лишь исходя из того, что эти центры постоянно смещаются, можно понять категории, [в которых мыслят] различные поколения. Перемещение — из теологического в метафизическое, отсюда — в гуманитарно-моральное и, наконец, в экономическое — *не* берется здесь (повторим это специально), как «теория доминант» в истории культуры и духа, а также *не* рассматривается как *закон* философии истории в смысле закона трех стадий или подобных ему конструкций. Я не говорю о культуре человечества в целом, о ритме мировой истории; я ничего не способен сказать ни о китайцах, ни об индийцах, ни о египтянах. Поэтому последовательность смены центральных областей [здесь] не мыслится также ни как непрерывная восходящая линия «прогресса», ни как его противоположность, а считать ли эту последовательность восходящей или нисходящей, подъемом или упадком, — это отдельный вопрос. Наконец, было бы недоразумением истолковывать последовательность таким образом, будто в каждый из этих веков не было ничего, кроме этой центральной области. Напротив, всегда плюралистично сосуществуют различные, уже пройденные ступени; люди одной и той же эпохи и одной и той же страны и даже члены одной и той же семьи сосуществуют на разных ступенях, и, например, современный Берлин находится в культурном отношении куда ближе к Нью-Йорку и Москве, чем к Мюнхену или Триру. Итак, смена центральных областей относится только к тому конкретному факту, что в эти четыре века европейской истории менялись руководящие элиты, что постоянно менялись очевидность их убеждений и аргументов, а равным образом, — и содержание их духовных интересов, принцип поведения, тайна политического успеха и готовность больших масс впечатлиться определенными внушениями.

Ясно и в особенности четко [обозначился] как уникальный исторический поворот переход от теологии XVI века к метафизике XVII века, самому великому времени в европейской [истории] — не только метафизическому, но и научному, — подлинно героической поре западного рационализма. Эта эпоха систематического научного мышления охватывает одновременно Суареса и Бэкона, Галилея, Кеплера, Декарта, Гроция, Гоббса, Спинозу, Паскаля, Лейбница и Ньютона. Все удивительные математические, астрономические и естественнонаучные открытия этого времени были встроены в большую метафизическую или «естественную» систему, все мыслители были метафизиками большого стиля, и даже характерное для этой эпохи суеверие было космически-рационалистическим в форме астроло-

гии. Следующий, XVIII век с помощью конструкций деистической философии, отставил в сторону метафизику и стал вульгаризацией большого стиля, Просвещением, литературным присвоением великих событий XVII века, гуманизацией и рационализацией. Можно детально проследить, как в бесчисленных популярных сочинениях продолжается влияние Суареса; что касается ряда фундаментальных понятий морали и теории государства Пуфендорф — просто эпигон Суареса, и, в конце концов, *contrat social*² Руссо — просто вульгаризация Пуфендорфа. Но специфический пафос XVIII века есть пафос «добродетели», его мифическое слово — *vertu*, долг. Романтизм Руссо сознательно тоже еще не взрывает рамки моральных категорий. Характерным выражением этого века является понятие бога у Канта, в системе которого бог, как грубовато сказал кто-то, уже оказывается всего лишь «паразитом этики»; в словосочетании «Критика чистого разума» каждое слово — «критика», «чистый» и «разум» — полемически направлено против догмы, метафизики и онтологизма.

Потом следует XIX век, эпоха мнимо гибридной и невозможной связи эстетически-романтических и экономико-технических тенденций. В действительности романтика XIX века (если только мы не хотим романтическим образом вызвать путаницу несколько дадаистским словом «романтика») была только промежуточной ступенью эстетического между морализмом XVIII века и экономизмом века XIX, только переходом, который был вызван эстетизацией всех духовных областей, причем весьма легкой и успешной. Ибо от метафизического и морального к экономическому путь идет через эстетическое, а этот путь — через эстетическое потребление и удовольствие, сколь бы утонченным оно ни было — самый надежный и удобный ко всеобщей экономизации духовной жизни и к такой духовной конституции, для которой производство и потребление суть центральные категории человеческого бытия. В последующем духовном развитии романтический эстетизм служит экономическому и является типичным сопутствующим феноменом. Однако техническое в XIX веке все еще выступает в самой тесной связи с экономическим, как индустриализм. Характерным примером этого является знаменитая конструкция истории и общества в марксистской схеме. В ней экономическое считается базисом и фундаментом, «основанием» [Unterbau] всего духовного. Конечно в сердцевине экономического она уже видит техническое, а хозяйственные эпохи в истории человечества определяет в соответствии со специфическими для каждой из них техническими средствами. Однако как таковая

² Общественный договор (фр.).

эта система является системой экономической, а техницистские элементы выходят на передний план лишь в позднейших вульгаризациях. В целом марксизм хочет мыслить экономически, а потому остается в XIX веке, который по существу своему является веком экономическим.

Конечно уже в XIX веке технический прогресс становится таким поразительным, а социальные и хозяйственные ситуации меняются столь быстро, что все моральные, политические, социальные и экономические проблемы охватываются реальностью этого развития техники. Под совершенно завораживающим воздействием все новых поразительных изобретений и открытий возникает религия технического прогресса, для которой все остальные проблемы разрешаются сами собой именно благодаря техническому прогрессу. Эта вера была совершенно самоочевидной для больших масс в индустриализированных странах. Они перепрыгивали все промежуточные ступени, характерные для мышления руководящих элит, из веры в чудо и потусторонний мир сразу, без промежуточного звена, у масс получается религия технического чуда, человеческих достижений и овладения природой. Магическая религиозность переходит в столь же магическую техничность. Так с самого начала двадцатое столетие оказывается не только веком техники, но и веком религиозной веры в технику. Его часто называют веком техники, но это лишь предварительная характеристика всей ситуации, вопрос о значении берущей верх техничности следует пока оставить открытым. Ибо в действительности вера в технику — лишь результат того, что центральные области смещаются в определенном направлении, и эта вера в технику — как вера — возникла в силу последовательности этих смещений.

Все понятия духовной сферы, включая понятие духа, сами по себе плюралистичны, их можно понять, только исходя из конкретного политического существования [Existenz]. Как всякая нация имеет свое собственное понятие нации и находит конституирующие признаки национальности у себя самой, а не у других, так и всякая культура и всякая культурная эпоха имеет свое собственное понятие культуры. Все существенные представления духовной сферы человека экзистенциальны, а не нормативны. Если центр духовной жизни за последние четыре столетия постоянно смещался, то все понятия и слова в силу этого также изменялись, и, следовательно, надо помнить о многозначности каждого слова и понятия. Большинство самых диких недоразумений (которыми, конечно, пользуются многие обманщики) объясняется тем, что какое-либо понятие, укорененное в определенной области — напри-

мер, только в метафизическом или только в моральном, или только в экономическом, — ложным образом переносится на иные, прочие области духовной жизни. Дело не просто в том, что процессы и события, которые производят на людей глубокое впечатление и становятся предметом их размышлений и разговоров, всегда ориентируются на центральную область: например, Лиссабонское землетрясение смогло в XVIII веке вызвать настоящий потоп морализирующей литературы, тогда как в наши дни сходное событие остается без серьезных интеллектуальных последствий; напротив, катастрофа в экономической сфере, серьезное падение курса или финансовый крах, живейшим образом вызывает не только практический, но и теоретический интерес самых широких слоев. Также и специфические понятия отдельных веков получают свой характерный смысл от соответствующей центральной области. Я могу прояснить это на примере. Так, представление о *прогрессе*, улучшении и усовершенствовании (говоря современным языком — рационализации) стало господствующим в XIX веке, именно во времена гуманитарно-моральной веры. Вследствие этого прогресс прежде всего означал прогресс в просвещении, образовании, самообладании и воспитании, *моральное* усовершенствование. Во времена экономического или технического мышления прогресс самоочевидным образом считается экономическим или техническим, а гуманитарно-моральный прогресс, насколько вообще он еще представляет интерес, — сопутствующим продуктом прогресса экономического. Если какая-то область стала центральной, то проблемы других областей разрешаются, исходя именно из нее и уже считаются проблемами второразрядными, решение которых состоит само собой, если только будут решены проблемы центральной области.

Так для теологической эпохи все получится само собой, если будет наведен порядок в теологических вопросах; все остальное тогда людям «приложится». То же самое относится и к другой эпохе: во времена гуманитарно-моральные речь идет лишь о том, чтобы морально воспитать и образовать людей, все проблемы становятся проблемами воспитания; во времена экономического нужно только правильно разрешить проблему производства и распределения благ, а все моральные и социальные вопросы уже не будут представлять сложности; для чисто технического мышления новыми техническими изобретениями решается также экономическая проблема, а все вопросы, включая экономические, отступают на задний план перед задачей технического прогресса. Вот другой, социологический пример плюрализма таких понятий: типичный репрезентант духовности

и публичности, *clerc*³, в своих специфических особенностях в каждую эпоху определяется исходя из центральной области. За теологом и проповедником [Prädikanten] XVI века следует ученый систематик XVII века, который живет в настоящей Республике ученых и очень далек от масс; за ним следуют писатели-просветители все еще аристократического XVIII века. Что же касается века XIX, то пусть никого не вводят в заблуждение интермеццо романтического гения и множество жрецов религии приватности; *ученый знаток* XIX века (самый значительный пример — Карл Маркс) становится экономическим специалистом, и вопрос теперь состоит лишь в том, насколько экономическое мышление вообще еще допускает социологический тип *клерка*, а национал-экономы и экономически образованные синдики могут представлять собой слой духовных вождей. Во всяком случае, техницистскому мышлению *знаток* уже кажется невозможным, о чем мы еще скажем ниже, когда речь пойдет о нашем веке техничности. Но множественность типов *знатока* достаточно ясна уже по этим немногим примерам. Как уже сказано, все понятия и представления духовной сферы — «Бог», «свобода», «прогресс», антропологические представления о человеческой природе, [представления о том,] что есть общественность, что рационально и что такое рационализация, наконец, как понятие природы, так и понятие самой культуры, — все это получает конкретное историческое содержание от состояния центральной области и только так и может быть понято.

Прежде всего, *государство* тоже получает свою действительность и силу от соответствующей центральной области, потому что главенствующие темы споров при разделении на группы друзей и врагов точно так же определяются соответственно главенствующей предметной области. Пока религиозно-теологическое находилось в центре, политический смысл имело положение «*cujus regio ejus religio*»⁴. Когда религиозно теологическое перестало быть центральной областью, также и это положение потеряло практический смысл. Но, между тем, через культурную стадию нации и принцип национальностей (*cujus regio ejus natio*) оно переключалось в экономическое, и теперь означает, что в одном и том же государстве не может

³ Буквально: сведущий, ученый человек, *грамотей* (фр.). В этом значении примерно соответствует немецкому *der Literat*, однако означает также и письмоводителя, конторщика, собственно, *клерка*. При переводе нам пришлось балансировать между обоими этими значениями. Чаше всего избирался вариант «ученый знаток».

⁴ Чья власть, того и вера (лат.).

быть двух противоположных хозяйственных систем; капиталистический и коммунистический хозяйственные порядки исключают друг друга. Советское государство реализовало положение *cujus regio ejus oeconomia* в таком объеме, который доказывает, что связь между компактной областью и компактной духовной гомогенностью имеет место отнюдь не только в религиозных битвах XVI века и не только применительно к масштабам малых и средних государств, но всегда приспосабливается к смене центральных областей духовной жизни и к смене измерений автаркических мировых империй. В этом явлении существенно то, что гомогенное хозяйственное государство отвечает экономическому мышлению. Такого рода государство хочет быть современным, *знающим* о своей ситуации во времени и в культуре. Оно должно притязать на то, что правильно познает историческое развитие в его совокупности. На этом основывается его право господствовать. Государство, которое в экономическую эпоху отказывается от того, чтобы самостоятельно правильно познавать экономические отношения и управлять ими, должно объявить себя нейтральным в отношении политических вопросов и решений и отказывается тем самым от своего притязания на господство.

Поэтому примечателен феномен европейского либерального государства XIX века, объявляющего себя *stato neutrale ed agnostico*⁵ и способного усмотреть оправдание своего существования именно в своей нейтральности. Основания этого различны, их нельзя объяснить одним словом и вывести из одной причины. Это интересно как симптом всеобщей культурной нейтральности; ибо учение о нейтральном государстве XIX века находится в рамках всеобщей тенденции к духовному нейтрализму, который характерен для европейской истории последних веков. Здесь-то, как мне кажется, и заключено объяснение того, что назвали эпохой техники. Оно еще нуждается, по меньшей мере, в кратком изложении.

2. Ступени нейтрализации и деполитизации

Последовательность ступеней, как она была изображена выше, — от теологического через метафизическое и моральное к экономическому — это одновременно ряд последовательно совершающихся нейтрализаций тех областей, из которых центр смещается на другие. Самым сильным и значительным по своим последствиям из всех духовных поворотов европейской истории я считаю переход в

⁵ Нейтральным и агностическим государством (*ит.*)

XVII столетии от традиционной христианской теологии к системе «естественной» научности. Тем самым было задано направление, которое вплоть до наших дней должно было стать направлением всего последующего развития. Огромное впечатление, производимое этим процессом, наложило отпечаток на все обобщающие «законы» истории человечества: контовский закон трех стадий, спенсеровскую конструкцию развития от военной эпохи к промышленной и тому подобные философско-исторические конструкции. Сердцевину этого удивительного поворота составляет элементарный, имевший решающее значение в течение нескольких веков основной мотив — стремление к нейтральной сфере. После бесперспективных теологических диспутов и споров XVI века европейское человечество искало нейтральную область, в которой прекращался бы спор и где можно было прийти к взаимопониманию, согласию и убеждать друг друга. Поэтому, отвлекшись от спорных понятий и аргументов христианской теологии, сконструировали «естественную» систему теологии, метафизики, морали и права. Этот духовно-исторический процесс был изображен Дильтеем в сочинении, которое по праву снискало себе известность и в котором, прежде всего, подчеркивается большое значение стоической традиции⁶. Но существенным мне представляется все-таки то, что область, бывшую до тех пор нейтральной — теологию — теперь покидают, потому что это уже спорная область, ищут же иную, нейтральную, область. Область, до тех пор бывшая центральной, нейтрализуется, поскольку перестает быть центральной, а на почве новой центральной области есть надежда найти какой-то минимум единодушия и общих предпосылок, что делает возможными безопасность, очевидность, взаимопонимание и мир. Тем самым было выбрано направление движения к нейтрализации и минимизации и признан закон, по которому в последующие столетия «зашагало»⁷ европейское человечество, и сформулировало свое собственное *понятие истины*.

⁶ Имеется в виду работа: W. Dilthey. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (см. например: 9. Aufl. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970).

⁷ В оригинале: "...das Gesetz, nach welchem die europäische Menschheit ... angetreten ist...". Здесь обыгрывается строчка стихотворения Гёте "DAIMON, DÄMON" из цикла "Urworte. Orphisch": "Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen / Die Sonne stand zum Gruße der Planeten, / Bist alsobald und fort und fort gediehen / *Nach dem Gesetz, wonach du angetreten*" (Как в оный день, тебя явивший миру / Располагались солнце и планеты, / Так с этих пор и стал ты развиваться / *Все по тому же самому закону*).

Понятия, выработанные в течение веков господства теологического мышления, становятся теперь неинтересными, «частным делом». Сам Бог в деистической метафизике XVIII века изымается из мира и становится инстанцией, нейтральной по отношению к битвам и противоположностям реальной жизни; как говорит Гаман, возражая Канту, Бог становится понятием и перестает быть сущностью. В XIX веке сначала монарх, а затем и государство становятся нейтральной величиной, и здесь, в либеральном учении о *pouvoir neutre*⁸ и *stato neutrale*, открывается новая глава политической теологии, когда процесс нейтрализации находит свои классические формулы, потому что теперь он захватывает самое главное: политическую власть. Но диалектика такого развития состоит в том, что именно путем перемещения центральной области постоянно создается новая область борьбы. На новом поле, которое поначалу считается нейтральным, сразу же с новой интенсивностью разворачивается противоположность людей и интересов, причем она тем более сильна, чем прочнее овладевают этой новой предметной областью. Европейское человечество постоянно перекочевывает из области борьбы в нейтральную область, всякий раз новообретенная нейтральная область сразу же становится областью борьбы, и сразу же необходимо искать новые нейтральные сферы. Не смогли обеспечить мира и естественные науки. Из религиозных войн получились наполовину еще культурно, наполовину уже экономически детерминированные национальные войны XIX века, а затем, наконец, и просто хозяйственные.

Очевидность широко распространенной ныне веры в технику покоится лишь на том, что могли поверить, будто именно техника представляет собой искомую абсолютно и окончательно нейтральную почву. Ведь, кажется, нет ничего более нейтрального, чем техника. Она служит каждому подобно тому, как радио можно использовать для сообщений любого рода и содержания, или подобно тому, как почта пересылает отправления безотносительно к их содержанию, а из техники почтового предприятия нельзя вывести критерий оценки пересылаемых отправок. В противоположность теологическим, метафизическим, моральным и даже экономическим вопросам, о которых можно спорить целую вечность, технические проблемы имеют какую-то освежающую объективность, у них есть внятные решения, и понятно, что выход из безнадежно запутанной проблематики всех других сфер попытались найти в техничности. Кажется, будто здесь все народы и нации, все классы и конфессии,

⁸ Нейтральной власти (*фр.*).

люди всех возрастов и полов смогут быстро прийти к согласию, потому что все с одинаковой очевидностью пользуются преимуществами и удобствами технического комфорта. Кажется, что именно здесь — почва того всеобщего выравнивания, глашатаем которого в своем докладе 1927 года выступил Макс Шелер⁹. Все споры, весь беспорядок конфессиональных, национальных и социальных распрей нивелируются здесь, в совершенно нейтральной области. Сфера техники, казалось, есть сфера мира, взаимопонимания и примирения. Взаимосвязь техницистской и пацифистской веры, иначе непонятная, объясняется тем, что в XVII веке европейский дух выбрал это направление в сторону нейтрализации и следовал ему вплоть до XX века словно бы под действием рока.

Но нейтральность техники — нечто иное, нежели нейтральность всех предшествовавших областей. Техника всегда есть только инструмент, оружие, и именно потому, что она служит каждому, она не нейтральна. Из имманентности технического не следует вообще никакого человеческого и духовного решения, тем более — в пользу нейтральности. Всякая культура, всякий народ и всякая религия, всякая война и всякий мир могут воспользоваться техникой как оружием. То, что инструменты и оружие становятся все более пригодными, делает тем большей вероятность их реального применения. Техническому прогрессу не нужно быть ни метафизическим, ни моральным, ни даже экономическим. Если сегодня люди еще ждут от технического усовершенствования также и прогресса гуманитарно-морального, они тем самым только вполне магическим образом связывают воедино технику и мораль, да еще при этом несколько наивно предполагают, что великолепный арсенал современной техники будет использован только в ее собственном смысле, т. е., говоря социологически, что сами они станут господами этого устрашающего оружия и смогут притязать на чудовищную власть, которая с этим связана. Но сама техника остается, если можно так сказать, культурно слепой. Поэтому из чистого Не-Что-Иное-Как-Техника нельзя извлечь ни одного из тех следствий, которые обыкновенно выводятся из центральных областей духовной жизни: ни понятия духовного прогресса, ни типа знатока или духовного вождя, ни типа определенной политической системы.

Надежда, что из технического изобретательства разовьется политический господствующий слой, до сих пор не осуществилась. Кон-

⁹ Речь идет о докладе М. Шелера “*Der Mensch im Zeitalter des Ausgleiches*”. См. в русском переводе А. Н. Малинкина “Человек в эпоху уравнивания” // М. Шелер. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

струкции Сен-Симона и других социологов, которые ожидали наступления «индустриального» общества, являются либо не чисто техницистскими, (но содержат в себе примесь отчасти гуманитарно-моральных, отчасти экономических элементов), либо же они просто фантастичны. Даже экономическое руководство и управление современным хозяйством не находятся в руках техников, и до сих пор никто не смог сконструировать руководимый техниками общественный порядок иначе, чем конструируя общество совсем без руководства и управления. Также и Жорж Сорель не остался просто инженером, но стал *ученым знатоком*. Ни одно из важных технических изобретений не позволяет заранее рассчитать, каковы будут его объективные, политические результаты. Изобретения XV–XVI веков имели освободительное, индивидуалистическое и бунтарское действие; изобретение искусства книгопечатания привело к свободе печати. Сегодня же технические изобретения стали средством чудовищного порабощения масс: радио связано с радиомонополией, а кино — с цензурой. Решение относительно свободы и рабства заключено не в технике как таковой. Она может быть революционной и реакционной, служить свободе и угнетению, централизации и децентрализации. Из чисто технических принципов, чисто технических точек зрения не следует ни политической постановки вопроса, ни политического ответа.

Предшествующим поколением немцев владело настроение гибели культуры, которое нашло свое выражение еще до мировой войны¹⁰, задолго до катастрофы 1918 года и шпенглерова «Заката Европы». Многочисленные свидетельства этого настроения мы находим у Эрнста Трельча, Макса Вебера, Вальтера Ратенау. Непреодолимая власть техники выступала здесь как господство бездуховности над духом или же, быть может, как исполненная духа, но лишенная души механика. За столетием жалоб на «*maladie du siècle*»¹¹ и ожиданий господства Калибана или «*After us the Savage God*»¹² непосредствен-

¹⁰Имеется в виду Первая мировая война.

¹¹Болезнь века (*фр.*).

¹²После нас — Бог-Дикарь (*англ.*). Это слова У. Б. Йетса, сказанные под впечатлением скандальной премьеры пьесы Альфреда Жарри «Юбю-Король»: «Актеры кажутся куклами, игрушками, марионетками, и вот все они подпрыгивают, как деревянные лягушки, и сам я вижу, как главный персонаж, вроде бы король, носит вместо скипетра щетку, вроде тех, что используют для чистки клозетов. Чувствуя себя обязанными поддерживать наиболее энергичную партию, мы громкими криками одобряем представление, но вечером в отеле „Корнель“ я очень грустен, потому что на самом деле комедия еще раз и все более сильно действует на меня. Я говорю: „После Стефа-

но следует поколение немцев с жалобами на бездушный век техники, когда душа оказывается беспомощной и бессильной. Еще в метафизике бессильного Бога у Макса Шелера или в конструкции сугубо временной, флуктуирующей и, в конце концов, все-таки бессильной элиты у Леопольда Циглера, зафиксирована эта беспомощность, будь то души или духа, в век техники.

Страх был оправдан потому, что его истоком было смутное ощущение того, какими последствиями чреват доведенный теперь до конца процесс нейтрализации. Ибо духовная нейтральность, будучи сопряженной с техникой, пришла к духовному Ничто. После того, как сначала абстрагировались от религии и теологии, затем от метафизики и государства, теперь кажется, будто абстрагировались и от всего культурного, достигли нейтральности культурной смерти. В то время как вулгарная массовая религия ожидала от мнимой нейтральности техники земного рая, эти великие социологи чувствовали, что тенденция, господствовавшая на всех ступенях, которые проходил современный европейский дух, теперь уже угрожает самой культуре. К этому добавился страх перед новыми классами и массами, возникшими на *tabula rasa*, которые создала безостановочная технизация. Бездна культурного и социального Ничто изыграла все новые и новые, чуждые и даже враждебные традиционному образованию и традиционному вкусу массы. Но страх этот был, в конечном счете, не чем иным, как сомнением в способности поставить себе на службу великолепный арсенал новой техники, хотя он только и ждет, чтобы им воспользовались. Недопустимо также, чтобы этот продукт человеческого разума и дисциплины, каковым является всякая, особенно современная техника, просто выдавался за нечто мертвое и бездушное, а религию техничности путали с техникой как таковой. Дух техничности, приведший к массовой вере антирелигиозного активизма посюсторонности, быть может, — дух злой, дьявольский, но — дух, от которого нельзя ни отделаться как от чего-то просто механистического и который нельзя вменить [самой] технике. Быть может, он — нечто ужасное, но сам он не техничен и не машинообразен. Он представляет собой убеждение активистской метафизики, веру в безграничные силы и безграничное господство человека над природой и даже над человеческой *physis*, в безграничное «отодвигание природных пределов», безграничные возможности изменений и

на Малларме, после Поля Верлена, после Гюстава Моро, после Пювиса де Шованна, после наших собственных стихов, после всех наших нежных красок и нервных ритмов, после неясных смешанных тонов Конде, что еще возможно? *После нас — Бог-Дикарь*».

счастья в естественном посюстороннем пребывании [Dasein] человека. Это можно называть фантастическим или сатанинским, но нельзя — просто мертвым, бездуховным или механизированной бездушностью.

Равным образом и боязнь культурного и социального Ничто возникла скорее из панического страха перед угрозой для *status quo*, чем из спокойного знания своеобразия духовных процессов и их динамики. Всякие новые великие импульсы, всякая революция и реформация, всякая элита происходят от аскезы и добровольной или недобровольной нужды, причем нужда означает прежде всего отказ от безопасности *status quo*. Первоначальное христианство и все мощные реформы внутри христианства, бенедиктинское, клюнийское, францисканское обновление, перекрещенцы и пуритане, да и вообще всякое подлинное возрождение с его возвращением к простому своеобразному принципу, всякое подлинное *ritornar al principio*¹³, всякое возвращение к неповрежденной, не испорченной природе выступает, с точки зрения комфорта и довольства существующим *status quo*, как культурное или социальное ничто. Оно растет медленно и во тьме, и в его первых началах историк и социолог вновь увидел бы только Ничто. А мгновение блестящей репрезентации есть уже то мгновение, когда связь с тайным, незримым началом находится под угрозой.

Процесс постоянной нейтрализации различных областей культурной жизни дошел до конца, потому что дошел до стадии техники. Техника уже не есть нейтральная почва в смысле этого процесса нейтрализации, и ею будет пользоваться всякая сильная политика. Поэтому лишь предварительно можно в духовном смысле рассматривать наш век как век технический. Окончательный смысл проявится лишь тогда, когда обнаружится, какого рода политика достаточно сильна, чтобы совладать с новой техникой, и каковы реальные разделения на группы друзей и врагов, возникающие на этой новой почве.

Большие массы индустриализованных народов еще держатся на наши дни глухой религии техничности потому что, как и все массы, жаждут радикальных выводов и бессознательно верят, что здесь удалось найти ту абсолютную деполитизацию, которую ищут уже столетия и которая означает прекращение войны и начало универсального мира. Но техника не способна ни на что иное, кроме усиления мира или войны, она равным образом готова и к тому, и к другому, и здесь ничего не меняют ни разговоры о мире, ни призывающие его

¹³Возвращение к первоначалу (*um.*).

заклинания. Сегодня мы проникаем сквозь туман имен и слов, с которыми работает психотехническая машинерия массового внушения.

Мы даже знаем тайный закон этого вокабулярия, мы знаем, что сегодня самая страшная война ведется только во имя мира, а самое бесчеловечное совершается лишь во имя человечности. Сегодня мы проникаем, наконец, также и настроение того поколения, которое в веке техничности усмотрело лишь духовную смерть и бездушную механику. Мы постигаем плюрализм духовной жизни и знаем, что центральная область духовного пребывания не может быть областью нейтральной и что неправильно решать политическую проблему путем антитез органического и механического, жизни и смерти. Жизнь, которой больше не противостоит ничего, кроме смерти, уже не есть жизнь, но есть бессилие и беспомощность. Кто не знает больше иного врага, кроме смерти, и не видит в своем враге ничего, кроме пустой механики, тот ближе к смерти, чем к жизни, а удобная антитеза органического и механического есть в себе нечто грубо-механическое. Разделение на группы, которое предполагает на своей стороне лишь дух и жизнь, а на другой — лишь смерть и механику, есть не что иное, как отказ от борьбы, и имеет ценность лишь романтической жалобы. Ибо жизнь борется не со смертью, а дух — не с бездуховностью. Дух борется против духа, жизнь против жизни, а из силы цельного [integren] знания возникает порядок человеческих вещей. *Ab integro nascitur ordo*¹⁴.

*Перевод с немецкого и комментарии
кандидата философских наук
А. Ф. Филиппова*

¹⁴Снова рождается порядок (*лат.*). Сокращенная и измененная цитата из IV эклоги Вергилия: *Ultima Cumaei venit iam carminis aetas / Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*. Круг последний настал по вещанью пророчицы Кумской / Сызнова ныне времен зачинается строй величавый (Перевод С. Шервинского).

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Практически все социальные проблемы, которые исследовал Парк, размещались и развивались в городской среде. Хотя его экологический подход отнюдь не ограничивается городской средой, однако свое конкретное выражение он получает почти исключительно в связи с метрополисом. Отсюда и ярлык Парка как теоретика социологии города. Город представлял для Парка удобный «локус исследования», поскольку именно здесь любая особенность человеческого поведения концентрировалась на относительно малом (обозримом) пространстве, естественный рост институтов идет наиболее стремительно. В публикуемой статье, несмотря на то, что она может показаться лишь обзорной, зафиксирован ряд принципиальных методологических позиций — как в отношении города, динамики его социального развития и дифференциации, так и относительно социальных наук, достигших такого состояния, когда стало возможно организовать и провести лабораторный эксперимент. Город — это лабораторный инструмент, похожий, наверное, на увеличительное стекло или микроскоп, поскольку он как бы усиливает, выпячивает и делает ярко выраженными любые особенности человеческой природы и поведения. Но кроме этого, город — это инструмент, контролирующий и направляющий наблюдения исследователя. Наблюдения эти могут проводиться как над индивидуальным поведением, так и над социальными институтами, и над городским сообществом в целом.

Совершенно очевидно, что здесь Парк выступает противником чисто экономического подхода к процессам в городе — город состоит из сообществ, прежде всего, а каждое сообщество до некоторой степени является независимой культурной единицей, со своими стандартами, нормами, моралью, традициями, определяющими поведение в городе. Поэтому процессы установления солидарности, социального контроля, координации действий, протекающие относительно гладко в малых сообществах, основанных на личных контактах, в большом городе наталкиваются на препятствия разобщенности, мобильности, гибридности и прочее и оказываются в этом «заблокированном» состоянии наиболее явными, наблюдаемыми и готовыми к лабораторному исследованию.

Направления этих исследований Парк и представил в публикуемых ниже статьях.

ГОРОД КАК СОЦИАЛЬНАЯ ЛАБОРАТОРИЯ

1. Человеческая природа и город

Город всегда описывали как естественное обиталище цивилизованного человека. Именно в городе человек создал философию и науку и стал не просто рациональным, но утонченным животным. Это, стало быть, означает, что именно в городской среде — в мире, который человек сам себе создал — человечество впервые возвысилось до интеллектуальной жизни и приобрело те черты, которые более всего отличают его от животных и первобытных людей. Ибо город и городская среда представляют собой наиболее последовательную и в целом наиболее успешную попытку человека преобразовать мир, в котором он живет, в наибольшем соответствии со своими сокровенными желаниями. Но если город — это сотворенный человеком мир, то это мир, в котором ему и приходится теперь жить. Таким образом, сотворив город, человек, невольно и не представляя себе отчетливо смысла этой работы, преобразил самого себя.

Примерно в этом смысле и в такой связи мы представляем себе город как социальную лабораторию.

По сути дела в наших современных городах цивилизация и социальный прогресс приобрели характер некоего контролируемого эксперимента. Прогресс стремится к такому состоянию, когда, например, принятию законов предшествует сбор и анализ фактов, когда реформы осуществляются экспертами, а не любителями. Социальные обследования и различного рода муниципальные исследовательские конторы — свидетельство той политики, которая стала, скорее, эмпирической, нежели доктринерской.

Социальные проблемы в основе своей — проблемы города. В условиях города с его свободой достижение социального порядка и социального контроля, сопоставимого с тем, который естественно развивался в семье, в клане, в племени, становится проблемой.

Цивилизованный человек — это, так сказать, наиболее позднее явление. С точки зрения длительной исторической перспективы город и городская жизнь появились сравнительно недавно. Человек вырос и получил большинство своих врожденных и естественных черт в той среде, в которой живут и животные, в непосредственной зависимости от природного мира. В водовороте перемен, которые повлекло за собой появление города и гражданской жизни, человек

так и не сумел сколько-нибудь основательно приспособиться биологически к своему новому окружению.

До тех пор, пока человек жил в пределах своего племени, обычай и традиция обеспечивали его решениями на все случаи повседневной жизни, а власти вождей было достаточно, чтобы противостоять потрясениям, случавшимся в относительно стабильном существовании. Однако человеческие возможности расширились с появлением городского сообщества. Новый социальный порядок предполагал новую свободу и более широкое разделение труда; город стал центром и средоточием социальных изменений, которые постепенно умножались и усложнялись до того, что сегодня каждый большой город является локальным центром мировой экономики и цивилизации, в котором локальные и племенные культуры, постоянно смешиваясь, вскоре вовсе исчезнут.

В городе, где обычай вытеснен общественным мнением и позитивным законом, человек вынужден жить, скорее, своим умом, нежели инстинктом или подчиняясь традиции. В результате появился человек индивидуальный — индивид — мыслящий и действующий.

Крестьянин, который приезжает в город, чтобы работать и жить там, несомненно, освобождается от контроля обычаев своих предков, но вместе с тем его больше не поддерживает коллективная мудрость крестьянской общины. Он теперь сам по себе. Случай с крестьянином является типичным. Каждый человек в городе в той или иной степени — сам по себе. И как следствие, пересаженный в город человек до такой степени становится проблемой для самого себя и для общества, как никогда раньше.

Предшествующий этому порядок, покоившийся на обычае и традиции, был абсолютным и священным. К тому же он был чем-то вроде самой природы; он вырастал естественным образом, и люди принимали его таким, как есть, как они принимали погоду или климат, — как часть естественного порядка вещей. Однако новый социальный порядок является более или менее искусственным образованием — артефактом. Он не естественен и не священен, но прагматичен и экспериментален. Под напором практической необходимости образование перестало быть исключительно формой социального ритуала, политика стала прикладной, религиозная вера теперь, скорее, — поиск, а не традиция, то, что должно быть обретено, а не просто получено.

Естественные науки возникли в попытках человека добиться власти над внешней, физической, природой. Социальные науки сегодня стремятся к тому, чтобы посредством тех же методов отстраненного наблюдения и исследования дать человеку власть над самим собой. Поскольку именно в городе возникла политическая пробле-

ма (т. е. проблема социального контроля), то именно в городе ее и следует изучать.

II. Первые локальные исследования

Если в последнее время социальные науки и приобрели реалистический и объективный характер, то этим они более всего обязаны локальным исследованиям, тщательно и подробно изучавшим человека в среде его обитания и в тех условиях, в каких он реально живет.

Первые такие исследования были, как и следовало ожидать, более практическими, нежели теоретическими. Это были обследования жилищных условий и здоровья, бедности и преступности. Они стали основой для целого ряда реформ: аренды жилья, строительства игровых площадок, текущей статистики. Они пробудили новый, романтический, интерес к трущобам. Появилась новая литература, повествующая о жизни других людей и в то же время дающая представление о том, что бедные и иммигранты — такие же люди, как и мы.

Социальные поселения, созданные, примерно, в конце XIX века в Англии и Америке, стали основными объектами обследований и подробного, ближайшего рассмотрения социальных условий в тех городских районах, которые до того времени оставались для всех *terra incognita*, за исключением настоящих первопроходцев социологии города — политиков и полиции.

В 1895 году Джейн Адамс и ее коллеги опубликовали в Чикаго *Hull House Maps and Papers*, а несколькими годами позже Роберт Вудс в Бостоне выпустил *The City Wilderness* и *Americans in Process*. Эти работы были признаны в своем роде образцами исследования и заложили основания дальнейших более систематических и подробных исследований. Среди последних особого внимания заслуживает ряд работ, посвященных жилищным условиям в Чикаго, начатых в 1908 году под руководством Софонизбы Брекинридж и Эдит Эббот по поручению главного санитарного инспектора Чикаго в отделе социальных исследований (Russel Sage Foundation) Чикагской школы города и благотворительности (Chicago School of Civics and Philanthropy). В этих первых исследованиях изучались жилищные условия холостяков, семей в меблированных комнатах, Западный Чикаго, Южный Чикаго в районе сталелитейных заводов, проблемы негров, итальянские, словацкие, литовские, греческие кварталы¹.

¹ Целый ряд статей в *American Journal of Sociology* посвящен жилищным условиям в Чикаго XVI (1910—11), 145—70; 298—308; 433—68; XVII (1911—12)

В то же время, примерно в 1888 году, Чарльз Бут начал свое эпохальное исследование жизни и труда в Лондоне², за которым последовало, в 1901 году, менее фундаментальное исследование бедноты в Нью-Йорке, сделанное Рантри³. По большому счету это — монографические исследования. Самой характерной их чертой были решительные и порой, пожалуй, даже педантичные попытки свести описательные суждения исследователей и наблюдателей, навеянные впечатлениями, к более точным, обобщенным формулировкам статистических заключений. Так, Бут пишет:

Если описывать, как я это сделал, улицу за улицей с их обитателями в этом огромном районе (Восточном Лондоне), исследовать дом за домом, семью за семьей во всех их живописующих деталях, записанных со слов непосредственных наблюдателей, тщательно заносивших все подробности в дневники, то невозможно усомниться в правдивости и истинности этой информации. У меня нет сомнений в полноте моего материала. Я поражен его массивностью и полон решимости использовать только те факты, которым я могу придать количественное значение. В каждой книжке наших записей лежит множество материала для душещипательных рассказов; но даже если бы я и обладал способностью использовать их подобным образом (даром воображения, который называют "реалистическим"), я бы не хотел воспользоваться ею здесь. Тут и ужасающая нищета, лишения, голод, пьянство, жестокость и преступления — никто не сомневается, что все это есть. Но моя цель — попытаться показать, какое численное отношение имеет бедность, нищета и порок к регулярным доходам и относительному комфорту, и описать общие условия жизни каждого класса⁴.

Однако, не статистика Бута, но его реалистические описания действительной жизни различных (по роду занятий) классов — условий их труда и проживания, их страсти, свободное времяпрепровождение, их маленькие домашние трагедии, их жизненные философии, помогающие справиться с невзгодами, — сделали этот труд незабываемым и бесценным вкладом в наше знание человеческой природы и общества. В конечном итоге эти тома дают нам тщательное и подробнейшее описание периода развития современной цивилизации,

1—34; 145—76; XVIII (1912—13) 241—57; 509—42; XX (1914—15), 145—69; 289—312; XXI (1915—16) 285—316.

² Charles Booth. *Life and Labor of the People of London* (9 vols.).— 1892, London.

³ B. Seebohm Rountree. *Poverty: A Study of Town Life*.— London, 1901.

⁴ Booth, *Op.cit.*, I, 5—6.

представленного в жизни лондонского рабочего в конце XIX века. Эти тома составили большое социологическое исследование и стали историческим документом.

В Соединенных Штатах локальным исследованиям очень сильно способствовало создание *Sage Foundation* в 1906 году и опубликование результатов Питтсбургского обследования в период с 1909 по 1914 год. Пол Келлог и его сотрудники выбрали для исследований Питтсбург потому, что видели в нем невероятно яркий образец того, как формируются силы и тенденции, характерные для стремительного роста индустриальной жизни в Америке. Питтсбург был явно и исключительно промышленным городом. Америка переживала промышленный переворот. Питтсбург стал клиническим материалом для изучения американской цивилизации. Представилась возможность наглядно показать, на примере одного города, как промышленная организация того времени повлияла на личную и культурную жизнь его обитателей. Это и было целью предпринятого обследования.

Питтсбургское обследование пришлось ко времени. Оно появилось, когда во всех уголках Соединенных Штатов мыслящие люди искали решения проблем, с которыми уже не справлялись традиционные технологии, воплощенные в формы традиционной партийной политики. Это было время, когда реформы стремились выйти за рамки политики, т. е. за рамки партийной политики. Питтсбургское обследование предоставляло новый метод для политического образования и коллективного действия в решении локальных проблем, метод, который не поднимал партийных вопросов и не содержал ничего революционного, вроде смены местного управления.

Социальные обследования с этих пор стали модными, и подобного рода локальные исследования предпринимались во всех частях страны. На широкий круг интересов, оказавшийся в поле их зрения, указывает предмет исследования некоторых наиболее значительных обследований. Примерами могут служить: Спрингфилдское обследование, которое покрывало целую область социальной политики (общественное здоровье, образование, социальные службы в их многочисленных видах)⁵, Обследование уголовного законодательства в Кливленде, опубликованное в 1922 году, и исследование расовых отношений в Чикаго после расовых волнений, опубликованное в том же году под названием «Негры в Чикаго».

⁵ *The Springfield Survey: A Study of Social Conditions in an American City*, directed by Shelby M. Harrison; 3 vols. (New York: Russel Sage Foundation, 1918–1920).

Эти обследования, как и любые региональные исследования, носили черты локальной и современной истории. Они подчеркивали то, что уникально и индивидуально в исследуемых ситуациях. Но, в то же время, они представляют собой и монографические исследования. Ситуация в отдельном городе описывается в понятиях, которые делают ее сопоставимой с ситуациями в других городах. Обследования не предлагали широко обоснованных обобщений, но представляли массу материала, вызывающего вопросы и выдвигающего гипотезы, которые затем могли быть исследованы статистически и сформулированы в количественных понятиях.

III. Городское сообщество

Во всех, или в большинстве этих обследований достаточно ясно проводится мысль о том, что городское сообщество, по мере своего роста и организации, представляет собой совокупность тенденций и событий, которые могут быть концептуально описаны и могут стать предметом независимого исследования. Эти исследования достаточно четко дают понять, что город — это особая организация с типичной биографией, и что отдельные города обладают достаточным сходством, чтобы знание, полученное об одном городе, могло считаться (до некоторой степени) истинным и для других городов.

Такое представление о городе стало центральной темой целого ряда специально подготовленных исследований городского сообщества в Чикаго, часть которых уже опубликована, а другие находятся в процессе подготовки к публикации⁶. Три из этой серии исследований — *The Hobo* Нельса Андерсона, *The Ghetto* Луиса Вирта и *The Gold Coast and the Slum* Харви Зорбо — посвящены исследованию так называемых естественных зон города. *The Hobo: A Study of a Homeless Man* (Бродяга: исследование бездомного человека) уникально, поскольку изучает работника, не имеющего регулярного заработка, в его среде, т. е. в районе города, где интересы и привычки таких рабочих-по-случаю были, так сказать, институционализированы. *The Ghetto (Gemmo)* в свою очередь, — это исследование еврейского квартала, но в то же время это и история развития своего рода института еврейской жизни, который появился и расцвел в Средние века и сохранился в некотором виде и по сей день. А сохраниться ему удалось, потому что он выполнял определенную социальную функцию, позволяющую двум не ассимилированным народам жить вместе, уча-

⁶ Robert E. Park, E. W. Burgess et al., *The City* (Chicago, 1925).

ствовать в одной экономике, сохраняя при этом свою расовую и культурную целостность. *The Gold Coast and the Slum (Золотой Берег и трущоба)* — это исследование северного района города, который является не столько естественной зоной, сколько скоплением естественных зон, включая «Маленькую Сицилию» и «Золотой берег», а также обширную зону доходных домов между ними.

Район называется «естественной зоной» потому, что появляется незапланированно и исполняет определенную функцию, хотя эта функция может и противоречить чьим-либо планам (как это бывает в случае с трущобами). Естественная зона имеет свою естественную историю. Существование таких естественных зон, каждая из которых исполняет свою особую функцию, указывает на то, чем оказывается город при более подробном анализе — не просто артефактом, как это было принято считать ранее, но в определенном смысле организмом.

Город, по существу, является констелляцией естественных зон, каждая из которых имеет свою специфическую среду и свою особую функцию в городской экономике в целом. Характер соотношения различных естественных зон города наиболее четко обнаруживается в отношении «город — пригород». Очевидно, что пригороды большого города являются просто продолжением городского сообщества. Каждый пригород, выталкиваемый в открытые просторы, отличается по своему характеру от любого другого пригорода. А метрополис, таким образом, представляет собой огромный движущий и сортирующий механизм, который еще не вполне понятными способами безошибочно отбирает людей, более всего пригодных для проживания в том или ином районе и в той или иной среде. Чем крупнее город, тем больше у него пригородов, и тем более определенен их характер. Город растет в ходе экспансии, но он приобретает свой особый характер в ходе селекции и сегрегации своего населения; так, что каждый индивид непременно находит место, где он может жить, или же — где он должен жить⁷.

В результате недавних исследований в Чикаго обнаружилось, до какой невероятной степени может развиваться такая сегрегация. В Чикаго есть районы, где почти нет детей, есть районы, где половина мальчиков-подростков хотя бы раз в год регистрировались в полицейских участках как правонарушители⁸; есть районы, где не бывает

⁷ См. статью E. W. Burgess. *The Growth of the City* в кн.: R. E. Park, et al. *The City*, pp. 47–62.

⁸ См.: Clifford R. Shaw. *Delinquency and Crime Areas in Chicago* (Chicago, 1929)

разводов, а есть такие, где процент разводов выше, чем в любой другой административной единице Соединенных Штатов (за одним исключением)⁹.

Соотношение возрастных и половых групп значительно варьирует в различных частях города, и эти вариации являются зависимыми показателями других — культурных — различий в составе населения.

Из этого, однако, не следует, что население различных естественных зон города можно описывать как однородное. Люди вообще живут вместе не потому, что они похожи, но потому, что они нужны друг другу. Это в особенности верно для больших городов, где социальные дистанции сохраняются несмотря на географическую близость, и где каждое сообщество, вероятнее всего, состоит из людей, проживающих вместе и связанных отношениями, которые, скорее, можно описать как символические, нежели социальные.

Но с другой стороны, каждое сообщество представляет собой в определенной степени независимое культурное образование, со своими стандартами, представлениями о должном, о приличиях и о том, что достойно уважения. По мере того, как человек взрослеет, или ввязывается в борьбу за статус в сообществе, он непременно перемещается из одного района в другой — возносится на Золотой Берег или опускается в трущобы, или, возможно, занимает вполне сносное положение где-то между ними. В любом случае, он знает, как более или менее успешно приспособиться к условиям и к правилам того района, куда он попадает. Регистрационные записи в социальных агентствах и других подобных учреждениях позволяют и дальше проследить миграции отдельных индивидов и семей и получить информацию относительно их субъективных переживаний, установок и умонастроений, взглядов на жизнь, а важнее всего — их изменяющиеся представления о себе самих, соотносимые с их перемещениями из одной среды в другую. Опубликованные в последнее время многочисленные истории жизни иммигрантов предоставляют материал как раз этого рода.

Чем больше мы понимаем установки и истории жизни индивидов, тем больше мы узнаем сообщество, в котором они живут. С другой стороны, чем больше мы знаем среду, в которой обитает (или обитал) индивид, тем более понятным становится для нас его поведение. Это так, поскольку, если темперамент является врожденным, то характер и привычки формируются под влиянием среды.

По сути дела, большинство наших обычных поведенческих проблем фактически решается (если решается вообще) за счет переме-

⁹ Ernest R. Mawrer. *Family Disorganization*, pp. 116—23.

щения индивида из той среды, где он ведет себя плохо, в ту среду, где он ведет себя хорошо. И здесь, опять же, социальная наука достигла того уровня, который, можно считать, приближается к лабораторному эксперименту. Для такого рода экспериментальных целей город с его естественными районами становится «системой координат», т. е. инструментом для контроля наших наблюдений над социальными условиями и их отношением к человеческому поведению.

IV. Индивид

Благодаря присущей обществу и социальным отношениям природе, мы обычно обнаруживаем, что наши социальные проблемы олицетворены в отдельных личностях и в поведении отдельных индивидов. Именно поэтому социальные проблемы зачастую сводятся к проблемам индивидуального поведения, а поскольку социальные отношения в конечном счете и по сути являются личностными отношениями, то установки и поведение индивидов выступают основными источниками нашего знания об обществе.

Город всегда был неиссякаемым источником клинического материала для изучения человеческой природы, поскольку он всегда был источником и средоточием социального изменения. В совершенно стабильном обществе, где человек достиг полного биологического и социального равновесия, вряд ли возникнут какие-либо социальные проблемы, а тревоги, душевные конфликты и чаяния, подстегивающие цивилизованного человека напрячь все свои силы и тем самым превращающие его в проблему для общества и для самого себя, отсутствуют.

Видимо как раз с тех, кого Зиммель называл внутренними врагами — бедных, преступников и душевнобольных, — и начались исследования личности. Но лишь совсем недавно бедность и преступность, равно как и сумасшествие, стали учитываться как проблемы личности и поведения. Сегодня можно утверждать, что социальная служба признана в качестве отрасли медицины, и так называемый психиатрический социальный работник заменил собой, или, по меньшей мере, дополнил, сочувствующего посетителя. Надзирающий за условно осужденными, надомный учитель, заведующий общественной детской площадкой — все они получили новый профессиональный статус по мере того, как было признано, что социальные проблемы — в основе своей проблемы поведения.

Изучение проблем личности получило новый стимул, когда в Чикаго, в 1899 году, был организован первый в Соединенных Штатах

суд для несовершеннолетних. Суды для несовершеннолетних сразу же стали клиниками поведения (в той мере, в какой это практиковалось при обстоятельствах их возникновения). Отпуская малолетнего преступника на поруки, под наблюдение надзирающего должностного лица, они как бы предлагали ему участвовать в эксперименте, целью которого была его собственная реабилитация.

Только с образованием Психопатического института для несовершеннолетних¹⁰ вместе с Чикагским Судом для несовершеннолетних стали возможными те самые систематические исследования Хили, которые легли в основу знаменитой книги «Индивидуальный преступник» (*The Individual Delinquent*), опубликованной в 1915 году. За ней последовали такие же исследования в Бостонском Фонде Судьи Бейкера и учреждение подобных же институтов для изучения детей и так называемого клинического поведения во всех уголках страны, а именно: Исследовательская лаборатория благосостояния детей в университете Айовы, Институт благосостояния детей в университете Миннесоты, Институт исследования благосостояния детей в Учительском колледже в Нью Йорке, Институт сопровождения детей и поддерживаемая местными властями клиника сопровождения детей, учрежденная в результате осуществления программы Фонда Содружества по Предотвращению несовершеннолетней преступности в Сент-Луисе, Далласе, Лос-Анджелесе, Миннеаполисе, Сент-Паоле, Кливленде и Филадельфии¹¹.

Исследования преступности несовершеннолетних и поведенческих проблем в целом были основаны на прочном фундаменте и в Чикаго, когда в 1926 году доктор Герман М. Адлер организовал Фонд Исследований поведения (*Behavior Research Fund*). Доктор Адлер собрал вместе большую группу студентов и экспертов, запустил административный механизм фиксирования точных научных данных, как психиатрических, так и социальных, которые, по мере их накопления, создали базу данных и информации, которая теперь обрабатывается в ходе статистического анализа и дает невероятно важные результаты.

Исследования Института исследований подростков и Фонда исследований поведения в определенном смысле уникальны. Они являются одновременно и психиатрическими, и социальными исследованиями, т. е. не просто исследованиями индивида и его поведения, но и его среды, а также ситуации, реакцией на которую и является его поведение. Это и есть реализация в форме определенной программы концепции, ставшей темой ряда конференций, проводимых психиатрами и представителями других социальных наук, с

целью определения соотношения психиатрических и социальных исследований и установления роли, которую могла бы сыграть психиатрия в сотрудничестве с социальными науками для изучения и разрешения социальных проблем.

И теперь уже нет сомнений (если они когда-либо и были) в том, что представление индивида о себе самом, роль, которая ему отведена в обществе и, наконец, характер, который он приобретает, в большой степени определяются характером ассоциаций, в которые он вступает, а в целом — миром, в котором он живет. Город — это комплекс таких миров, которые соприкасаются, но никогда полностью не взаимодействуют.

Различия между городскими районами в отношении типа и характера социальной жизни, которую они поддерживают, несомненно настолько же велики, как и стандарты жизни, которые в них сохраняются, или как цена на землю, на которой они расположены. Ряд важнейших локальных исследований, предпринятых в Чикагском университете, ставит своей целью разграничение и характеристику всех значительных зон города. Эти исследования основываются на предположении, что более полное знание локальных образований и населяющих их людей прольет новый свет на огромные различия между зонами города по количеству и уровню разводов, преступности, (в том числе несовершеннолетней) и по другим признакам социальной дезорганизации. Результаты этой работы могут быть полезными любому социальному агентству, которое непосредственно (или косвенно) занимается этими проблемами. Но если еще более четко определить условия проводимого в настоящее время социального эксперимента, то это придаст городу характер социальной лаборатории в несколько более реалистическом смысле, чем это было до сих пор.

V. Институты

Город стал предметом исследования в самых различных отношениях. Уже существует обширная литература по географии города, есть множество исследований, рассматривающих город как физический объект, включая исследования жилищных условий, городского планирования и муниципального проектирования. Н.С. Б. Грас в своем *«Введении в экономическую историю»* сделал город централь-

Для обзора и анализа направления исследований детства см.: W. I. Thomas and Dorothy S. Thomas. *The Child in America* (New York, 1928).

ной темой в истории экономики, которая развивалась постадийно — от деревни, небольшого города, к сегодняшней экономике метрополиса. По сути дела экономическая история приобретает новое значение, когда она написана с экологической и региональной точки зрения, и когда город с его рынком трактуется как центр постоянно расширяющейся области, которую он непрерывно консолидирует и на которую он распространяет свой контроль и господство.

Политические и административные проблемы городов стали занимать важное место в политической науке, и значение это возрастало с ростом населения городов, с увеличением их сложности и усилением их влияния.

Городское сообщество является, наконец, (поскольку оно сейчас, как и всегда было плавильным котлом рас и культур) регионом возникновения новых институтов по мере упадка старых, их преобразования и исчезновения.

Семья, по крайней мере по своему происхождению, не является, видимо, институтом. Скорее она — первейшая и простейшая форма общества, форма, сохранившаяся, несмотря на постоянные преобразования под воздействием изменяющихся обстоятельств наполненного событиями человеческого развития. Семья, очевидно, сформировала основной образец для любого типа цивилизации, за исключением нашей. Западная цивилизация основывается на городе, на полисе, как его называли греки, и по своему происхождению является, скорее, политической, нежели семейной. Общества, организованные на родоплеменной основе, на обычае и на семейных узах в городах-государствах Греции и Рима были вытеснены обществами, основанными на гражданских правах и политической организации.

В настоящее время семья находится в процессе изменения и дезинтеграции практически во всех частях цивилизованного мира, включая и регионы, где она наиболее долго продержалась в своей изначальной форме, — в Японии и Китае. Эти изменения семейного уклада, однако, более стремительно развиваются в городах, чем где бы то ни было еще. Этим изменениям способствует все, что составляет особенности городской жизни, — мобильное население, широкое разделение труда, распространение и умножение муниципальных институтов и различного рода социальных удобств. Школы, больницы и многочисленные частные агентства, предлагающие услуги, постепенно взяли верх, перехватывая функции, когда-то исполняемые дома, в семье, и тем самым способствовали упадку этого древнего института и снижению его социальной значимости.

И если старые формы семьи в городской среде переживают упадок, то именно в городе имеет место большинство экспериментов по выведению новых форм семейной жизни. Именно поэтому наиболее успешно изучать институт семьи можно как раз в городах, а не где бы то ни было еще.

Город и те условия жизни, которые он диктует, очень сильно способствуют секуляризации всех аспектов социальной жизни, и это глубоко отразилось на организации церкви. В последнее время было проведено множество локальных исследований городских и сельских церквей, но до сих пор не было исследований, показывающих степень изменений, затронувших структуру и функции церкви как социального института.

Однако несомненно, что эти изменения происходят, и что по мере роста интереса к изучению цивилизованного человека и развития методов таких исследований, как это имеет место в отношении первобытного человека, изменения в современных религиозных институтах приобретут то значение, какого они пока не имеют.

В последние годы, в особенности в Чикаго, профессор Чарльз Мерриэм инициировал и вдохновил поиски более реалистического подхода к изучению действующих в условиях современного города политических процессов¹².

Широко трактуемый политический процесс представляет собой нечто гораздо большее, чем формулирование законов законодателями и их интерпретирование судами. Он включает в себя целый цикл событий, который начинается с некоторого общего беспокойства, благодаря которому и появляются политические проблемы, и заканчивается принятием нового правила поведения на уровне нравов и обычаев сообщества. Пользуясь выражением, которое У. А. Томас сделал широко известным, такое изменение можно назвать новым определением ситуации.

Политический процесс включает в себя публичное обсуждение и определение проблем; формирование и выражение общественного мнения; выборы законодателей, оформление и приведение в действие законодательства; интерпретацию и использование закона и, наконец, общее принятие и молчаливое признание действия закона сообществом. Таким образом закон фактически переходит в обычай и закрепляется в привычках сообщества. Политический процесс включает в себя все действия правительства, а поскольку общество

¹²См.: Charles E. Merriam. *New Aspects of Politics* (Chicago, 1925); *Four American Party Leaders* (New York, 1926); *Chicago: A More Intimate View of Urban Politics* (New York, 1929).

по сути своей есть организация социального контроля, то он охватывает, в конечном счете, все аспекты социальной жизни.

Организация бюро муниципальных исследований в Нью-Йорке, Чикаго и других городах, недавние исследования администрации уголовного права в Кливленде и Сент-Луисе указывают на прогресс и направление исследований в этой области.

Исследования группы политологов в Чикагском университете показательны не только в отношении сдвига в сторону более реалистического восприятия политического процесса, но и в отношении попыток использовать научные методы в описании и предсказании политического поведения, как это сделано в уже опубликованных исследовательских проектах «Не-голосующие» Чарльза Мерриэма и Гарольда Госнела, «Выход из голосования» Г. Госнела, «Первичные выборы в Чикаго в 1926 году: Исследование методов выбора» Кэрл Вуди, «Картер Харисон I: исследование политического лидерства» Ч. Джонсона, «Городской менеджер» Леонарда Уайта.

Самнер утверждает, что существуют два типа институтов: 1) те, которые вырастают, и 2) те, которые приводят в действие. Но институты не только приводят в действие; их, скорее, открывают и изобретают. Поначалу кажется, что институты всегда вырастают сами, но они растут обычно путем накопления и приращения особых изобретений¹³.

То, что делает город местом, особенно выгодным для исследования институтов и социальной жизни вообще,— это тот факт, что в городских условиях институты растут очень быстро. Они растут прямо у нас на глазах, и процесс их роста открыт для наблюдения и, таким образом,— для эксперимента.

Есть и еще один факт, делающий город предпочтительным местом для исследований социальной жизни и придающий ему качество социальной лаборатории: это то, что в городе любое качество человеческой природы не только наглядно проявляется, но и усиливается.

В городе, на свободе, каждый индивид, каким бы эксцентричным он ни был, непременно находит ту среду, в которой он может развить и каким-либо образом проявить особенности своей природы. И маленькое сообщество иногда терпит эксцентричность, но город зачастую и вознаграждает ее. Несомненно, город притягивает тем, что здесь любой тип индивида — будь то преступник или попрошайка, равно как и гений — всегда найдет подходящую компанию, и порок или талант, сдерживаемый в более тесном кругу семьи или в более узких рамках малого сообщества, обнаруживает здесь моральный климат, в котором он расцветает.

¹³Sumner. *Folkways*, pp. 48—50.

А в целом, все заветные чаяния и все подавленные желания находят в городе то или иное выражение. Город усиливает, простирает и выставляет напоказ человеческую природу во всех ее разнообразных проявлениях. Именно это и привлекает, или даже притягивает, в город. И именно это делает его наилучшим из всех мест для раскрытия потаенных человеческих сил и для изучения человеческой природы и общества.

*Перевод с английского
кандидата философских наук
С. П. Баньковской*

ОРГАНИЗАЦИЯ СООБЩЕСТВА И РОМАНТИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР¹

I. Постановка проблемы

Недавние локальные исследования в Чикаго показывают, что число компетентных людей в сообществе зачастую не является действительным показателем (если можно использовать это выражение в этом отношении) компетентности сообщества как такового. Высокий коэффициент интеллектуальности сообщества отнюдь не всегда означает и высокую эффективность сообщества.

Первое объяснение такого положения дел, которое приходит на ум, то, что компетентные люди — это, предположительно, специалисты в очень узкой области человеческого опыта и глубоко безразличные к интересам конкретной географической области, в которой им случилось обитать.

Видимо именно некомпетентные люди все еще испытывают живой интерес к делам локальных сообществ наших больших городов. Женщины, в особенности женщины без специального образования, и иммигранты, сегрегированные и вмурованные в невидимые стены чужого для них языка, вынуждены испытывать нечто вроде интереса к своим соседям. Дети в больших городах, по необходимости живущие собственно на земле, и являются настоящими соседями. Банды мальчишек — это соседские образования. Политики — это профессиональные соседи. Когда мальчишеские банды вырастают, как это зачастую бывает, в локальную политику, местный политический босс принимает по отношению к ним роль патрона, а они принимают в отношении него роль клиентов.

Компетентные люди — профессионалы — напротив, большую часть времени проводят за границей, либо в прямом смысле, физически, либо в воображении. Они живут в городе в своих конторах и клубах. Они приходят домой спать. Многие наши пригороды все больше напоминают спальни, в той мере, в какой имеются в виду профессио-

¹ Robert E. Park. Community Organization and the Romantic Temper.— The City. Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment/ Ed. By R. E. Park and E. W. Burgess.— The University of Chicago Press, 1984.— pp.113–122

© Баньковская С. П., 2002г.

нальные группы. Очень редко кто-то из людей, достаточно знаменитых или достаточно компетентных, чтобы занять свое место в справочнике «Кто есть кто», находит время для чего-то большего, кроме снисходительного интереса к своему локальному сообществу.

С другой стороны, компетентные люди горячо интересуются делами своей профессии. И если бы мы могли организовать нашу политику так, как русские стремятся организовать свою — на основе профессий, в советы, — возможно, это пробудило бы в нашей интеллигенции более, чем дилетантский или спортивный интерес к локальной политике и проблемам локального сообщества. Но настоящая ситуация не такова.

Наша политическая система основана на предположении, что местное сообщество является локальным политическим образованием. Если локальное сообщество организовано, осознает свои локальные интересы, и имеет свое собственное мнение, то тем самым процветает демократия. Есть данные, что пятьдесят процентов избирателей в стране не пользуются своим правом голоса. Если это считать показателем их равнодушия к интересам локального сообщества, то, в то же время, это можно считать и мерой эффективности (или неэффективности) локального сообщества.

Центр национальной ассоциации сообществ (The National Community Center Association) представляет собой пример многочисленных попыток за последние годы изменить ситуацию, один из признаков которой — отказ от голосования. Организации сообщества имеют своей целью раскрыть, организовать и сделать доступными для локального сообщества ресурсы локального сообщества, в особенности его людские ресурсы. В той мере, в какой это им удастся, сообщество и является эффективным. Как оценить эти ресурсы, как их использовать — это и есть проблемы.

II. Определение сообщества

Но что такое сообщество и что такое его организация? Прежде, чем оценивать эффективность сообщества, следует, по крайней мере, описать его. Простейшее возможное описание сообщества следующее: это собрание людей, занимающих более или менее четко определенную область. Но сообщество — это нечто большее, чем данное определение. Сообщество — это не просто собрание людей, но собрание институтов. Не люди, но институты являются конечным и решающим фактором, отличающим сообщество от других социальных констелляций.

Среди институтов сообщества всегда будут выделяться домашние хозяйства и кое-что еще — церкви, школы, дворы, местные места собраний, возможно, театры и, конечно же, деловые и промышленные предприятия. Сообщества вполне можно классифицировать по количеству и разнообразию институтов — культурных, политических и профессиональных, — которые они в себя включают. Это могло бы указать на то, в какой мере они автономны или же, наоборот, — в какой степени функции сообщества опосредованны, так сказать, и включены в более обширное сообщество.

Более обширное сообщество существует всегда. Любое отдельное сообщество является частью какого-либо более обширного и всеобъемлющего сообщества. Больше не существует сообществ полностью изолированных и отдаленных, все они взаимозависимы экономически и политически. Всеохватывающим является мировое сообщество.

А) *Экологическая организация.* В пределах любого сообщества его институты — экономические, политические и культурные — оказываются более или менее четко определенными и распределенными. Например, в сообществе всегда есть центр и периферия, чем и определяется положение каждого отдельного (внутреннего) сообщества относительно других. Внутри таким образом определенной области локальное население и локальные институты группируются в некоторый характерный тип, который зависит от географии, линий коммуникации и цен на землю. Это распределение населения и институтов мы можем назвать экологической организацией сообщества.

Городское планирование — это попытка направлять и контролировать процесс экологической организации. Городское планирование, однако, не такая простая вещь, как это может показаться. Города, даже такие, как Вашингтон, очень тщательно спланированные, всегда уходят из-под контроля. Существующий план города никогда не является простым артефактом, он всегда выступает таким же продуктом природы, как и замысла. Но план — это лишь один из факторов эффективности сообщества.

Б) *Экономическая организация.* В пределах экологической организации, в той мере, в какой существует свободный обмен товаров и услуг, неизбежно вырастает и другой тип организации сообщества, основанный на разделении труда. Это то, что мы можем назвать профессиональной организацией сообщества.

Профессиональная организация, как и экологическая, представляет собой продукт конкуренции. В действительности каждый индивидуальный член сообщества вынужден в результате конкуренции с остальными членами делать не то, что он *хочет*, но то, что он *может* сделать. Наши заветные желания редко реализуются в наших

занятиях. Борьба за жизнь определяет, в конечном счете, не только то, где мы должны жить в пределах сообщества, но и то, что мы должны делать.

Количество и разнообразие профессий и занятий в пределах сообщества является, по всей видимости, одним из показателей его компетентности, поскольку в более обширном разделении труда и в условиях большей специализации — в разнообразии интересов и задач, — в обширной неосознанной кооперации городской жизни отдельный индивид имеет не только возможность, но и вынужден выбирать свое призвание и развивать свои индивидуальные таланты.

Тем не менее, в борьбе за свое место в изменяющемся мире мы несем огромные потери. Профессиональная подготовка — один из способов подготовиться к этой ситуации; предложенная государственная организация занятости — другой. Но до тех пор, пока каким-либо путем не будет достигнута более рациональная организация промышленности, вряд ли стоит надеяться хоть на малейший прогресс в этой области.

В) *Культурная и политическая организация.* Конкуренция в человеческой обществу никогда не бывает неограниченной. Всегда в нем существуют обычай и закон, которые налагают определенные ограничения и сдерживают непосредственные природные порывы индивидуального человека. Культурная и политическая организация сообщества покоится на профессиональной организации, так же, как последняя, в свою очередь, вырастает из экологической организации и основывается на ней.

Именно это последнее подразделение, или сегмент, организации сообщества и представляет основной интерес для центральных ассоциаций сообщества. Политика, религия, благосостояние сообщества, различного рода досуг (гольф, бридж и т. п.) представляют собой занятия свободного времени, и именно свободное время сообщества мы и стремимся организовать.

Аристотель, представлявший человека животным политическим, жил много веков тому назад, но его описание человека намного более точно, чем сегодняшние. Аристотель жил в мире, где искусство, религия и политика были основными интересами в жизни, а публичная жизнь была естественным времяпрепровождением каждого гражданина.

В современных условиях жизни, когда разделение труда зашло так далеко, что, приводя известный случай, для того, чтобы сшить костюм, нужно проделать сто пятьдесят различных операций, ситуация совершенно иная. Большинство из нас на протяжении большей части времени бодрствования настолько заняты исполнением ка-

кой-нибудь мельчайшей задачи в общем деле, что мы зачастую теряем из виду все сообщество, в котором мы живем.

С другой стороны, наше свободное время заполняется неугомонным поиском впечатлений. Этот романтический порыв, желание убежать от повседневной скуки домашней жизни и жизни сообщества, толкает нас за его границы в поисках приключений. Это романтическое стремление, которое находит свои самые крайние выражения в танцзалах и джазовых клубах, характерно почти что для каждого проявления современной жизни. Политическая революция и социальная реформа сами по себе зачастую являются лишь выражениями этого романтического порыва. Миллениаризм в религии, миссионерство, в особенности стремящееся «в отдаленные области», — все это проявления одного и того же желания уйти от реальности.

Мы всюду охотимся за синей птицей счастья, а теперь мы гонимся за ней на автомобилях и самолетах. Новые средства передвижения позволили миллионам людей осуществить в своей настоящей жизни полеты, о которых они раньше только могли мечтать. Но эта физическая подвижность есть не что иное как отражение соответствующей ей ментальной нестабильности.

Это беспокойство и тяга к приключениям — по большей части пустые иллюзии, поскольку они непродуктивны. Мы стремимся бежать от унылого мира, вместо того, чтобы обратиться к нему и преобразовать его.

Искусство, религия и политика все еще представляют собой средства, с помощью которых мы участвуем в общественной жизни, но они перестали быть основным нашим интересом. Будучи занятиями свободного времени, они теперь вынуждены соревноваться за внимание с более привлекательными формами досуга. Расточительное отношение к досугу, как мне кажется, обернется большими потерями для американской жизни.

III. Измерение общественной эффективности

Итак, вот наше сообщество. Как нам измерить его эффективность? Здесь нам предстоит узнать, я должен признаться, еще очень многое.

Самый простой и элементарный способ оценить компетентность и эффективность сообщества, отличную от компетентности и эффективности составляющих его отдельных индивидов, — это провести сравнительное исследование социальной статистики этого сообщества. Бедность, болезни, преступность зачастую называют социальными болезнями. Они, можно сказать, являются мерилем того, насколько

ко сообщество оказалось способно обеспечить среду, в которой индивиды его составляющие, могут жить. Или же, утверждая то же самое с противоположных позиций, можно сказать, что это мерило того, насколько индивиды, составляющие сообщество, смогли приспособиться к среде, которую им предложило сообщество.

Сообщество иммигрантов существует, совершенно очевидно, для того, чтобы дать жизнь иммигрантам. Под жизнью мы, однако, понимаем нечто большее, нежели просто физическое существование. Человек — это такое существо, что если он живет, то живет в обществе, в своих надеждах, мечтах и в представлениях других людей. Так или иначе, человек вынужден осуществлять все свои заветные желания, а этих желаний, по У. Томасу, четыре:

Человек стремится, во-первых, к безопасности, т. е. ему нужен дом, откуда он может выйти и куда он может возвратиться;

Он стремится, во-вторых, к новому опыту, впечатлениям, ощущениям, приключениям;

Он стремится, в-третьих, к признанию, т. е. он должен принадлежать к некоторому обществу, в котором у него есть статус, к некоторой группе, в которой он что-то собой представляет, короче говоря, так или иначе он должен быть личностью, а не просто винтиком в экономической или социальной машине.

Наконец, в-четвертых, он хочет иметь привязанности, тесную связь с кем-то или с чем-то; пусть это будет просто кошка или собака, которую он любит и чувствует взаимную любовь. Все специфические человеческие желания, в конечном счете, сводятся к этим четырем категориям, и ни один человек не сможет быть вполне счастливым и доволен, если тем или иным способом не реализует все эти четыре желания более или менее адекватно².

Когда я несколько месяцев тому назад был на Западном побережье и изучал там то, что принято называть «расовыми отношениями», я был поражен заметной разницей между группами иммигрантов в их способности приспосабливаться к американской среде и удовлетворять свои жизненные интересы в рамках ограничений, налагаемых на них нашими обычаями и законами.

Иммигрантские сообщества, по всей видимости, включают в круг своих интересов и своих организаций все жизненно важное. Любое иммигрантское сообщество имеет религиозную организацию — синагогу, храм, церковь — с ее различными взаимосвязанными и взаимозависимыми организациями взаимопомощи. Это сообщество

² Robert E. Park. The Significance of Social Research in Social Service // Journal of Applied Sociology (May-June, 1924), pp. 264–65.

имеет также свои деловые предприятия, свои клубы, салоны, кафе, рестораны, места собраний и прессу. Любое иммигрантское сообщество в Америке имеет свою прессу, даже если в той стране, откуда оно иммигрировало, у него не было прессы. Колония иммигрантов чаще всего — это не что иное, как пересаженная на новую землю деревня; Америка фактически была колонизирована не расами или нациями, но деревнями.

Что до компетентности этих эмигрантских сообществ и их способности создать среду, пригодную для жизни иммигрантов, то об этом есть некоторые сведения в статье Реймонда Пирла «Расовые истоки богаделни в Соединенных Штатах», опубликованной в журнале «Science» (October 31, 1924). Один из параграфов этой статьи обрисовывает ситуацию отношений между урожденными в Америке и приезжими:

Если на 1 января 1923 года в богадельнях находилось 59,8 урожденных в Америке белых на 100 000 представителей этой же категории, то соответствующая цифра для приезжих составляла 173,6. Некоторые усматривали в этом факте угрожающее значение. Возможно, они и правы. Мне он представляется лишь интересным выражением тех трудностей, с которыми человеческий организм сталкивается во время адаптации к новой среде

Если эти цифры рассматривать, как предлагает доктор Пирл, в качестве показателя трудностей, с которыми сталкивается человеческий организм, приспособляющийся к новой среде, то более пристальное изучение различных расовых групп предоставляет некоторые удивительные результаты.

Перво-наперво, они показывают значительные расхождения между различными иммигрантскими группами по способности приспособиваться к американской жизни; во-вторых, они показывают, что расы и национальности, проживающие здесь дольше других, менее всего способны соответствовать требованиям новой среды. Доктор Пирл пишет об этом так:

За некоторыми пустяковыми исключениями все страны, из которых сегодня закон *поощряет* иммиграцию, внесли свою лепту в пополнение богаделен нищими в 1923 году в количестве, *превышающем* их представительство в населении в 1920 году. С другой стороны, опять же за некоторыми незначительными исключениями, те страны, из которых настоящий закон *не поощряет* иммиграцию, оказываются в нижних строчках диаграммы, поскольку они привносят *меньшую* долю нищих в богадельнях в 1923 году, чем доля их представительства в общем населении страны в 1920 году.

В этой связи меня поразили две вещи: 1) менее всего среди бедных в богадельнях представлены недавние иммигранты; 2) среди этих недавних иммигрантов, очевидно, именно те, кто по той или иной причине меньше всего хотели или оказались способны участвовать в американской жизни менее всего, и пополнили бедноту в богадельнях.

Почему это так? Я полагаю, что решающими факторами здесь были не биологические, но социологические. Другими словами, объяснение статистических данных по богадельням в меньшей мере зависит от расового темперамента, чем от социологической традиции. Как раз те иммигранты, которые сохранили в этой стране свои простые деревенские обычаи и организацию взаимопомощи, оказались наиболее способны противостоять потрясениям от столкновения с новой средой.

Эта тема требует дальнейшего исследования. Что может показать сравнительное исследование различных расовых и языковых групп в отношении их заболеваемости, преступности, дезорганизации семьи? Что может дать сравнение японцев, китайцев и мексиканцев в отношении преступлений? Я упомянул эти три группы, поскольку именно они живут и работают бок о бок на Западном побережье.

Перепись населения 1910 года показала, что у мексиканцев самый высокий среди иммигрантских групп в США уровень преступности. Я уверен, что, когда мы получим данные, мы увидим, что у японцев уровень преступности самый низкий, по крайней мере — среди иммигрантских групп на Западном побережье.

Объяснение заключается в том, что японцы (это же можно отнести и к китайцам) организовали то, что можно было бы назвать «организацией контроля», которая решает как их внутренние споры, так и проблемы с внешним большим сообществом.

Японская ассоциация, как и Шесть китайских компаний, организована, чтобы держать своих земляков подальше от судов. Но Японская ассоциация — это нечто большее, чем арбитражный суд или примиряющая инстанция. Ее функция заключается не просто в том, чтобы разрешать споры, но в том, чтобы поддерживать обычаи локального японского сообщества и помогать японцам всеми практическими средствами (в основном — образованием) пробивать себе дорогу в любом сообществе, где они живут. Японцы лучше всех, возможно, за исключением евреев, информированы о том, как живут их соотечественники в Америке.

Один из факторов, который существенно поднял моральный дух японцев (и евреев тоже), — это их борьба за сохранение их расового статуса в Соединенных Штатах. Ничто так не укрепляет внутригрупповую солидарность, по замечанию Самнера, как угроза извне. Ни-

что так не способствует дисциплинированию национального или расового меньшинства, как противостояние национального или расового большинства. Народы, которые добиваются сегодня или добились в последнее время наибольшего успеха в Америке, — это, как я предполагаю, евреи, негры и японцы. Конечно, не может быть никакого сравнения по степени компетентности между евреями, японцами и неграми. Из всех иммигрировавших в Соединенные Штаты народов евреи самые способные и наиболее прогрессивные, негры же только-только приобретают свое расовое самосознание и еще слегка побаиваются последствий этого нового состояния.

Общим для евреев, негров и японцев является то, что их конфликт с Америкой был достаточно жестким, чтобы создать для каждой из этих групп новое чувство расовой идентичности и дать им солидарность, которая вырастает из общности основ. Существование в народе чувства общих основ в конечном итоге определяет эффективность группы.

В некотором смысле эти сообщества, в которых проживают свои жизни наши иммигранты, можно рассматривать как модель нашего общества в целом. Мы стремимся делать с помощью наших локальных организаций то, что привлечет внимание и интерес к маленькому локальному миру. Мы приветствуем новое местничество, хотим инициировать новое движение, которое будет противостоять романтизму, всегда устремляющему свои взоры за горизонт, которое признает границы и необходимость работы в этих границах.

Наша задача состоит в том, чтобы побуждать людей искать Бога в своей деревне и видеть социальные проблемы в своем окружении. Потому-то иммигрантские сообщества заслуживают дальнейшего изучения.

*Перевод с английского
кандидата философских наук
С. П. Баньковской*

СОЗНАНИЕ БРОДЯГИ: РАССУЖДЕНИЯ ПО ПОВОДУ СООТНОШЕНИЯ СОЗНАНИЯ И ПЕРЕМЕЩЕНИЯ

В эволюционной иерархии, какой ее нам изобразил Герберт Спенсер, животные занимают более высокое положение, нежели растения. Но, несмотря на весь прогресс, запечатленный в долгом пути, пройденном от амебы до человека, остается бесспорным и то, что в человеческом существе еще довольно много сохраняется от растения. Это проявляется в незаметном прикреплении человека к месту и локальности, в неистребимом и иррациональном стремлении человека (и в особенности женщины) иметь дом, — пещеру, жилище, пристанище — в котором можно жить и произрастать, какую-нибудь безопасную норку или уголок, из которого можно высовываться по утрам и куда возвращаться к ночи.

До тех пор, пока человек так привязан к земле и к местам на земле, до тех пор, пока ностальгия и тоска по дому владеют им и каждый раз возвращают его назад, к хорошо знакомым и любимым местам, он никогда в полной мере не познает другого свойственного человеку стремления — перемещаться свободно и беспрепятственно по поверхности земных вещей и жить, подобно чистому духу, лишь в своем сознании и воображении.

Я говорю об этом единственно потому, что хочу подчеркнуть следующую мысль: наш разум — это частный случай перемещения. Первейшим и наиболее убедительным свидетельством наличия разума является не просто движение, но, как я уже сказал, — перемещение. Растения не перемещаются, не двигаются в пространстве; они более или менее реагируют на стимулы, хотя и не имеют нервной системы, но никак не перемещаются в пространстве, во всяком случае, своим ходом. А если и перемещаются, то не имеют при этом никакой цели, никакого направления, ибо не имеют никакого воображения.

Животные же как раз и отличаются тем, что могут менять свое местоположение. Такая способность предполагает, что они не только могут помахивать хвостом или двигать конечностями, но что они способны координировать и организовывать весь организм в целом для выполнения определенного действия. Разум, как мы его обычно понимаем, является органом контроля. Он не столько инициирует новые движения, сколько координирует импульсы и, тем самым,

мобилизует организм для действия; ибо сознание в его субстантивном аспекте есть не что иное, как наша предрасположенность действовать, другими словами — это наши инстинкты и установки.

Деятельность разума начинается на периферии, со стимулов, которые являются предпосылками действия и полностью себя исчерпывают в нем. Но сознание в транзитивном, вербальном аспекте — это процесс, посредством которого мы, как это говорится, «принимаем решения» или меняем их, это процесс, посредством которого мы определяем направление нашего дальнейшего движения и локализуем в воображении цель, которую собираемся преследовать.

Очевидно, что в растениях происходят все те же процессы метаболизма, которые свойственны и животным (это те процессы, которые мы называем вегетативными), но растения никуда не перемещаются. Если бы растения обладали разумом, а некоторые предполагают, что так оно и есть, то это был бы разум созерцательный и вегетативный, подобный разуму тех мистиков, которые, забыв о существовании деятельного мира, полностью поглощены размышлениями над своими внутренними ощущениями. Но для животных, включая их высшие типы (все, что фактически стоит выше устрицы), характерно другое, а именно — они созданы для перемещения и действия. Далее, именно в процессе перемещения, предполагающем смену местоположения и наблюдаемой картины, человечество получило возможность развить как раз те ментальные способности, которые более всего и характерны для человека, а именно — навык и привычку мыслить абстрактно.

В перемещении же возникает и специфический тип организации, который мы называем «социальным». Характерной чертой социального организма, если можно его так назвать, является тот факт, что он состоит из индивидов, способных к независимому перемещению. Если бы общество было, как полагали некоторые, организмом в биологическом смысле, если бы оно состояло из клеток, аккуратно и надежно собранных под оболочкой или кожей, где они все были бы защищены и подконтрольны так, что ни одна клеточка ни коим образом не могла бы иметь свой собственный новый опыт или свои события, то тогда не было бы никакой необходимости наделять людей в обществе разумом. Ибо люди социальны не потому, что они схожи, но потому, что они различны. Их понуждают к действию индивидуальные цели, но, преследуя их, люди осуществляют общую цель. Их импульсы — личные, но их действия — публичные.

В виду всего вышеизложенного, мы можем вполне задаться вопросом, а что происходит с сознанием бродяги. Почему при всем разнообразии своего опыта он так тупо проводит свои дни? Почему,

имея столько свободного времени, он не склонен к философствованию? Почему при таком обширном знакомстве с различными местами, людьми, городами, с жизнью в трущобах и на дорогах, он почти не способен расширить наше знание жизни?

Нет нужды даже задумываться над ответом. Рассудок бродяги страдает не от недостатка опыта, но от отсутствия призвания. Бродяга, действительно, всегда в пути, но он движется без определенного направления и никуда не приходит. Охота к перемене мест — самое первейшее выражение романтического характера и романтического отношения к жизни — становится у него чем-то вроде порочного пристрастия. Он обрел свою свободу, но потерял направление. Перемещение и смена обстановки утратили для него всякое значение. Это перемещение ради перемещения. Беспокойство и стремление бежать от рутины повседневной жизни могут в случае с другими людьми означать начало нового этапа или предприятия, у бродяги же они находят выражение лишь в простом перемещении. Бродяге нужны перемены только ради самих перемен, он к этому привык, и эта привычка, подобно наркомании, замыкает его в порочный круг. Чем больше он странствует, тем больше ему это нужно. Сказать, будто все дело в том, что бродяга — индивидуалист, как это отмечает Нельс Андерсон в своей книге «Бродяга»¹, значит лишь перефразировать вышеизложенное. Бродяга пожертвовал человеческой потребностью в общении и организации ради романтической страсти к индивидуальной свободе. Общество, несомненно, состоит из независимых, перемещающихся индивидов. Именно этот факт перемещения, как я уже сказал, определяет самое природу общества. Но для поступательного развития общества и для его устойчивости индивиды, его составляющие, должны быть местоположены; это необходимо, прежде всего, для того, чтобы они могли коммуницировать, ибо только посредством коммуникации можно сохранить то подвижное равновесие, которое мы называем обществом.

Все формы ассоциации людей покоятся, в конечном счете, на местоположении и местной ассоциации. Характерные для современного общества специфические средства коммуникации — газета, радио и телефон — это всего лишь приспособления для сохранения этого постоянства локальности и функционирования социальной группы, в сочетании с наиболее возможной мобильностью и свободой ее членов.

¹ Имеется в виду книга *Nels Anderson. The Hobo: The Sociology of the Homeless Man. Chicago, 1923*, где было представлено исследование городского района, в котором обитают бездомные. — *Прим. переводчика.*

Бродяга, начинающий с того, что он порывает все локальные связи, прикрепляющие его к семье, к соседской общине, заканчивает тем, что порывает и все другие ассоциации. Он не просто «бездомный», но человек без всякого смысла и дома. Это лишний раз подчеркивает всю бесполезность попыток, предпринимаемых людьми, вроде Джеймса Идса², собрать бродяг в собственные ассоциации в различных частях страны, где они смогли бы встречаться, обмениваться опытом, обсуждать свои проблемы и любые общественные проблемы, создать такие места, где они могли бы организовать что-то вроде корпоративного существования и общаться с остальным миром на основе равноправных отношений и надеяться на понимание.

Нечто подобное можно было бы сказать и о Промышленных рабочих мира³ — единственной рабочей организации, которая постоянно стремится организовать неподдающийся организации элемент среди рабочих, а именно — сезонных и случайных работников (и это ей до определенной степени удастся). Основные их усилия, предпринимаемые для организации бродяг в их же интересах были направлены (до тех пор, пока были успешными) на то, чтобы дать бродягам самое для них необходимое — групповое сознание, смысл существования и признанное положение в обществе.

И если в целом их постигла неудача, то это отчасти произошло из-за того, что большая часть современного промышленного производства организована так, что оно неизбежно стремится к увеличению доли временных работников. Отчасти же это происходит из-за того, что бродяга, будучи своеобразным типом, находит во временной, сезонной, работе тот род занятий, который наилучшим образом соответствует его характеру, поскольку среди обычных рабочих его

² Джеймс Бьюкенан Идс (*James Buchanan Eads*) — 1820–1887 — американский инженер-самоучка, прославившийся постройкой трех арочного стального моста через Миссисипи, названного его именем. Мост соединил восточный Сент-Луис в Иллинойсе с Сент-Луисом в Миссури и был открыт в 1874 г. — *Прим. перев.*

³ Промышленные рабочие мира (*Industrial Workers of the World (IWW)*) — созданная в 1905 г. и поныне существующая рабочая организация, ставящая своей целью объединение всех промышленных рабочих, всех отраслей промышленности, «а также безработных, пенсионеров, домохозяйек и студентов». IWW противопоставляет себя бюрократизированным профсоюзным организациям и стоит на том, что «между рабочим классом и классом работодателей не может быть ничего общего», «классовая борьба должна продолжаться до полного уничтожения системы наемного труда» и т. п. Издает свой печатный орган «Хлеб и розы» («*Bread @ Roses*»). — *Прим. перев.*

можно считать божественным типом. У него артистический темперамент. Помимо неизбежного труда своих рук, единственным важным вкладом бродяги в постоянный общий фонд нашего опыта, который мы называем культурой, является его поэзия. Примечательно, однако, и то, что некоторые наилучшие образцы этой поэзии были созданы в тюрьме. Во время этой вынужденной спокойной оседлости, лишенный возможности перемещаться, бродяга изливает свою обычную беспокойность в песнях, песнях протеста, в призывных гимнах Промышленных рабочих мира, в трагических маленьких балладах, воспевающих тяготы и невзгоды жизни на долгом, томительном пути.

Среди бродяг было много поэтов. Наиболее именитый из них — Уолт Уитмен — выразил всю беспокойность, мятежность и индивидуализм бродяжьей души не только в содержании своих стихов, но и в самой их бесформенности.

Чем, по-вашему, можно насытить душу, кроме свободы ходить где угодно и никому не повиноваться?⁴

Ничто не может лучше выразить дух старого фронта, который более чем какая-либо другая черта американской жизни, послужил формированию американских институтов и американских нравов. Бродяга, по сути, — это задержавшийся пионер фронта, задержавшийся в том времени и в том месте, где и когда фронт уходит в прошлое или уже больше не существует.

*Перевод с английского
кандидата философских наук
С. П. Баньковской*

⁴ Строчка из стихотворения Уолта Уитмена «Законы творения» из цикла «Осенние ручьи»

О МНОЖЕСТВЕННОСТИ РЕАЛЬНОСТЕЙ¹

В известной главе своих «Принципов психологии» Уильям Джеймс анализирует наше ощущение реальности². За реальностью, утверждает он, стоит лишь отношение к нашей эмоциональной и деятельной жизни. Исток реальности субъективен; реально все, что возбуждает и стимулирует наш интерес. Назвать вещь реальной — значит указать, что эта вещь находится в определенном отношении к нам. «Короче говоря, слово 'реальный' есть окаймление»³. Наше простейшее побуждение — незамедлительно наделить реальностью все постижимое, пока оно остается непротиворечивым. При этом существует несколько, вероятно, бесконечно много различных порядков реальностей, каждый из которых предполагает свой особый и отдельный стиль существования. Джеймс называет их «субуниверсумами» и приводит в качестве примеров мир ощущений или физических вещей (как верховную реальность), мир науки, мир идеальных отношений, мир «идолов рода», всевозможные сверхъестественные миры мифологии и религии, разнообразные миры индивидуальных убеждений, миры совершенного безумия и чудачества⁴. В популярном сознании все эти подмиры постигаются более-менее бессвязно; имея дело с одним из них он на время забывает о своих отношениях с остальными. Но любой предмет, о котором мы думаем, отсылает по крайней мере к одному из этих подмиров. «Каждый мир в тот момент, когда на него направляется внимание, на свой манер реален, только его реальность ускользает от внимания»⁵.

В этих наблюдениях гений Джеймса затронул один из наиболее важных философских вопросов. Намеренно ограничивая область своего исследования психологическим аспектом проблемы, он воздержался от рассмотрения вытекающих из него многочисленных следствий. Дальнейшие рассуждения, неизбежно фрагментарные, пытаются очертить первичный подход к некоторым из этих след-

¹ Schütz, A. (1945). On multiple realities. *Philosophy and Phenomenological Research*, 5 (4), 533–576.

² James, *Principles of Psychology*, т. II, гл. XXI, с. 283–322.

³ Там же, с. 320.

⁴ Там же, с. 291 и далее.

⁵ Там же, с. 293.

© Корбут А., 2003.

вий со специальной целью прояснения отношений между реальностью мира повседневной жизни и реальность теоретического, научного созерцания.

I. Реальность мира повседневной жизни

1. Естественная установка повседневной жизни и ее прагматический мотив

Мы начинаем с анализа мира повседневной жизни, который переживается бодрствующим, взрослым человеком, действующим внутри него и воздействующим на него наравне с другими людьми при естественной установке как реальность.

«Мир повседневной жизни» должен обозначать интерсубъективный мир, который существовал задолго до нашего рождения, пережитый и проинтерпретированный другими, нашими предшественниками, как организованный мир. Теперь он дан нашему переживанию и интерпретации. Любая интерпретация этого мира основана на запасе предыдущих его переживаний, переживаний наших собственных и переданных нам нашими родителями и учителями, которые в форме «наличного знания» функционируют как схема референции.

В этот запас наличных переживаний входит наше знание того, что мир, в котором мы живем, есть мир четко ограниченных объектов, обладающих определенными качествами, объектов, среди которых мы перемещаемся, которые сопротивляются нам и на которые мы можем воздействовать. Для естественной установки мир не является и никогда не был просто совокупностью цветовых пятен, беспорядочных звуков, очагов тепла и холода. Философский или психологический анализ строения наших переживаний может впоследствии ретроспективно описать, как элементы этого мира влияют на наши ощущения, как мы пассивно воспринимаем их неразличимыми и смешанными, как посредством активного восприятия наш ум выделяет некоторые свойства из перцептивного поля, постигая их в виде четко очерченных вещей, проступающих в окружении более или менее неотчетливого фона или горизонта. Естественная установка не знает этих проблем. Для нее мир с самого начала является не частным миром одного индивида, но интерсубъективным миром, общим для всех нас, в котором нами движет не теоретический, а в наивысшей степени практический интерес. Мир по-

вседневной жизни есть сцена и одновременно объект наших действий и взаимодействий. Мы должны овладевать им и мы должны преобразовывать его, чтобы реализовывать те цели, которые мы преследуем в нем среди других людей (fellow-men). Следовательно, мы совершаем действия и работаем не только в мире, но и над миром. Наши телесные движения — кинестетические, локомотивные, оперативные — вторгаются (gear), так сказать, в мир, модифицируя или изменяя его объекты и естественные отношения между ними. С другой стороны, эти объекты оказывают сопротивление нашим действиям, которое мы должны либо преодолеть, либо уступить ему. В этом смысле было бы правомерно сказать, что прагматический мотив правит нашей естественной установкой в отношении мира повседневной жизни. Мир, в этом смысле, есть нечто, что мы должны модифицировать нашими действиями, или же нечто, что модифицирует наши действия.

2. Проявления спонтанной жизни человека во внешнем мире и некоторые из ее форм

Но что следует понимать под только что употребленным термином «действие»? Как человек с его естественной установкой переживает собственные «действия», совершаемые в мире и над миром? Очевидно, «действия» являются проявлениями спонтанной жизни человека. Однако он не только не испытывает все подобные проявления как действия, но и не испытывает все свои действия как вызывающие изменения во внешнем мире. К несчастью, разные формы этого опыта не различаются четко в нынешней философии, поэтому не существует и общепринятой терминологии.

Напрасно было бы нам обращаться за помощью к современному бихевиоризму и его различению открытого и скрытого поведения, к которому иногда добавлялись категории третьего, подоткрытого типа поведения, чтобы охарактеризовать проявление спонтанности в актах речи. Мы здесь не намерены ни критиковать базовую ошибку бихевиористской точки зрения, ни обсуждать неадекватность и непоследовательность упомянутой трихотомии. Нам важно показать, что бихевиористская интерпретация спонтанности не может ничего дать для интересующего нас вопроса, а именно: как различные формы спонтанности переживаются в сознании, дающем им начало. Бихевиоризм в лучшем случае является ориентиром для наблюдающего за поведением других людей. Только такой наблюдатель мог бы оказаться заинтересован в рассмотрении деятельности людей или

животных под углом такого образца отношений, как «стимул—реакция» или «организм—среда», и только с его точки зрения эти категории вообще приемлемы. Наша проблема, однако, состоит не в том, что происходит с человеком как психофизиологическим образованием, но установка, которую он принимает в отношении происходящего с ним, — короче говоря, субъективный смысл, который человек придает определенному опыту собственной спонтанной жизни. То, что кажется наблюдателю объективно одним и тем же поведением, может иметь для осуществляющего поведение субъекта совершенно другой смысл или не иметь его вовсе.

Смысл, как было показано в другом месте⁶, — это не качество, присущее определенному опыту, возникающему в нашем потоке сознания, а результат интерпретации прошлого опыта, увиденного из настоящего. Сейчас при рефлексивной установке. До тех пор, пока я *живу внутри* своих действий, направленных на объекты этих действий, действия не имеют никакого смысла. Они становятся осмысленными, когда я схватываю их как четко отграниченный опыт прошлого, а это значит — в ретроспекции. Только от опыта, который можно вспомнить вне зависимости от его наличия в настоящем и который можно изучить на предмет его строения, является, поэтому, субъективно осмысленным.

Но если согласиться с этой характеристикой смысла, то существует ли вообще такой опыт моей спонтанной жизни, который субъективно не осмыслен? Мы думаем, что ответ утвердительный. Это простые физиологические рефлексы, например, коленный рефлекс, хватательный рефлекс у детей, моргание, покраснение; более того — определенные пассивные реакции, вызванные тем, что Лейбниц называет проскальзыванием неразличимых и смешанных малых восприятий; далее — моя походка, выражения моего лица, мое настроение, те проявления моей спонтанной жизни, из которых следуют некоторые характеристики моего почерка, доступные графологическому толкованию, и т. д. Все эти формы произвольной спонтанности переживаются в процессе своего появления, но не оставляют никакого следа в памяти; как опыт, они, если снова воспользоваться термином Лейбница, лучше всего подходящим в данном случае, восприимчивы, но не апперцептивны. Будучи неустойчивыми и неотделимыми от окружающих переживаний, они не поддаются ни очерчиванию, ни вспоминанию. Они принадлежат к категории *сущностно актуального опыта*, то есть они существуют исключительно в ак-

⁶ A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienna, 1932, с. 29–43, 72–93.

туальности их переживания и не могут быть схвачены при помощи рефлексивной установки⁷.

Субъективно осмысленные переживания, имеющие истоком нашу спонтанную жизнь, следует называть *активностью* (conduct). (Мы избегаем термина «поведение», так как он включает в себя также субъективно бессмысленные проявления спонтанности, такие как рефлексы.) Термин «активность», как он используется здесь, обозначает любого рода субъективно осмысленный опыт спонтанности, будь то опыт внутренней жизни или опыт, вторгающийся во внешний мир. Если позволительно применять объективные термины для описания субъективного опыта — а после предшествующего прояснения опасности неправильного понимания больше не существует, — мы можем сказать, что активность бывает открытой или скрытой. Первую следует называть *простым деланием* (mere doing), последнюю — *простым думанием* (mere thinking). Однако термин «активность», как он употребляется здесь, не содержит никакого указания на намерение. Все формы так называемой автоматической деятельности во внутренней или внешней жизни — привычные, традиционные, аффективные — попадают в этот класс, называемый Лейбницем «классом эмпирического поведения».

Активность, которая заранее спланирована, то есть которая основана на предварительном проекте, следует называть *действием* (action), независимо от того, открыта он или скрыта. Что касается последнего варианта, то необходимо выяснить, сопровождается ли проект намерением реализовать его — осуществить его, вызвать спроектированное положение дел. Такое намерение превращает простой замысел в задачу, а проект — в цель. Если стремления к реализации нет, тогда спроектированное скрытое действие остается фантазией, подобно мечте; если оно присутствует, тогда мы можем говорить о целенаправленном действии или *акте исполнения* (performance). Примером скрытого действия, которое представляет собой акт исполнения, является такой процесс спроектированного мышления, как попытка решить в уме научную проблему.

⁷ О «рефлексивной установке» ср. Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology*, Cambridge, 1943, с. 523 и далее, а также с. 378 и далее; ср., кроме того, Dorion Cairns, «An Approach to Phenomenology» в *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, ed. M. Faber, Cambridge, 1940, с. 8 и далее. Понятие «сущностно актуальные переживания», однако, отсутствует в произведениях Гуссерля. Гуссерль принципиально полагал, что любой акт можно схватить в рефлексии.

Что касается так называемых открытых действий, то есть действий, которые вторгаются во внешний мир посредством телесных движений, различие между действиями без намерения и действиями с намерением реализации не требуется. Любое открытое действие представляет собой акт исполнения в значении нашего определения. Чтобы отделить (скрытые) акты исполнения простого думания от (открытых) актов исполнения, нуждающихся в телесных движениях, мы будем называть последние *рабочими операциями* (workings).

Рабочая операция, тем самым, является действием во внешнем мире, основанным на проекте и характеризующимся намерением вызвать спроектированное положение дел посредством телесных движений. Среди всех описанных форм спонтанности форма рабочей операции является наиболее важной для конституирования реальности мира повседневной жизни. Как будет скоро показано, бодрствующее Я интегрирует в своих рабочих операциях и при помощи своих рабочих операций свое настоящее, прошлое и будущее в специфическое измерение времени; оно осознает себя как тотальность в своих рабочих актах; оно коммуницирует с другими посредством рабочих актов; оно организует различные пространственные перспективы мира повседневной жизни при помощи рабочих актов. Но прежде, чем мы сможем обратиться к этим проблемам, нам надо объяснить, что означает использованный сейчас термин «бодрствующее Я».

3. Напряжения сознания и внимание к жизни

Одним из центральных пунктов философии Бергсона является его теория того, что наша сознательная жизнь обнаруживает бесконечное число различных планов, располагающихся в диапазоне от плана действия на одном краю до плана сновидения на другом. Каждый из этих планов характеризуется специфическим напряжением сознания: план действия демонстрирует наивысшую, а план сновидения — самую низкую степень напряжения. Согласно Бергсону, эти разные степени напряжения нашего сознания представляют собой функции нашего изменяющегося интереса к жизни: действие обозначает наш наивысший интерес к встрече с реальностью и ее требованиям, сновидение же полностью лишено интереса. *Attention à la vie*, внимание к жизни, есть, тем самым, базовый регулятивный принцип нашей сознательной жизни. Оно определяет релевантную для нас область нашего мира; оно расчленяет наш непрерывно теку-

щий поток мышления; оно определяет объем и функцию нашей памяти; оно позволяет нам, выражаясь нашим языком, либо проживать наш настоящий опыт, направленный на его объекты, либо обращаться в рефлексивной установке к нашему прошлому опыту и находить его смысл⁸.

Термином «*бодрствование*»⁹ мы хотим обозначить план сознания наивысшего напряжения, возникающий в установке полного внимания к жизни и ее требованиям. Только исполняющее и, в особенности, работающее Я полностью заинтересовано в жизни и, поэтому, бодрствует. Оно проживает свои действия, и его внимание занято исключительно эффективным осуществлением проекта, выполнением своего плана. Это внимание активно, а не пассивно. Пассивное внимание противоположно полному бодрствованию. При пассивном внимании я переживаю, например, наплыв неразличимых мелких восприятий, которые, как говорилось выше, являются существенно актуальным опытом, а не осмысленными проявлениями спонтанности. Осмысленную спонтанность можно определить вслед за Лейбницем как попытку приобрести другие, причем всегда другие, восприятия. В своей простейшей форме это ведет к отделению определенных восприятий и превращению их в апперцепцию; в своей высшей форме это ведет к исполнению рабочей операции, которая вторгается во внешний мир и видоизменяет его.

Понятие бодрствования устанавливает отправную точку для легитимной¹⁰ прагматической интерпретации нашей познавательной жизни. В состоянии полного бодрствования работающего Я прослеживается тот сегмент мира, который прагматически значим, и это

⁸ Данное выше представление не следует прямо терминологии Бергсона, но, надеемся, оно адекватно отображает его важные мысли. Ниже приведен избранный перечень некоторых мест из работ Бергсона, значимых для нашей проблемы: «*Essai sur les données immédiates de la conscience*» (1889), с. 20 и далее, 94–106; «*Matière et Mémoire*» (1897), с. 189–195, 224–233; «*Le rêve*» (1901) [в «*L'énergie spirituelle*», с. 108–111]; «*L'effort intellectuel*» (1902) [там же, с. 164–171]; «*Introduction à la métaphysique*» (1903) [в «*La pensée et le mouvant*», с. 233–238]; «*Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance*» (1908) [в «*L'énergie spirituelle*», с. 129–137]; «*La conscience et la vie*» (1911) [там же, с. 15–18]; «*La perception du changement*» (1911) [в «*La pensée et le mouvant*», с. 171–175, 190–193]; «*Fantômes de vivants*» et «*recherche psychique*» (1913) [в «*L'énergie spirituelle*», с. 80–84]; «*De la position des problèmes*» (1922) [в «*La pensée et le mouvant*», с. 91 и далее].

⁹ Wide-awakeness (wellwach) — «бодрствование» в данном контексте не вполне точно передает смысл данного понятия; «бодрствовать» — здесь «ясно отдавать себе отчет в происходящем» — *Прим.ред.*

значение определяет форму и содержание нашего потока мышления: форму,— так как оно регулирует напряжение нашей памяти и тем самым — запас наших вспоминаемых прошлых переживаний и наших предвосхищаемых будущих переживаний; содержание,— так как все эти переживания подвергаются специфическим модификациям внимания в соответствии с заранее составленным проектом и задачей его эффективного осуществления. Это приводит нас непосредственно к анализу временного измерения, в котором работающее Я переживает свои акты.

4. Временные перспективы «ego agens» и их унификация.

Мы начинаем с проведения различия внутри действий в целом, скрытых и открытых, между действием как текущим процессом, как прогрессивно разворачивающимся действом (*actio*), с одной стороны, и действием как исполненным актом, как чем-то сделанным (*actum*), с другой. Проживая свое прогрессивно-разворачивающееся-действование, я устремлен к тому положению дел, которое должно вызвать это действование. Но при этом в поле моего зрения не попадают мой опыт переживания этого текущего процесса действования. Чтобы он попал в поле зрения, я должен обратиться к своему действованию при рефлексивной установке. Мне надо, как однажды сказал Дьюи, остановиться и подумать. Однако, если я принимаю эту рефлексивную установку, я получаю возможность схватывать отнюдь не свое текущее действование. Я могу схватывать, скорее, свой прошлый исполненный акт (свое прошлое действование) или же, если мое действование еще продолжается, когда я обращаюсь к нему,— исполненные начальные стадии (свое настоящее совершенное действование). Пока я проживал свое прогрессивно разворачивающееся действование, оно было элементом моего живого настоящего. Теперь это настоящее превратилось в прошлое, и ясное переживание моего прогрессивно разворачивающегося действования уступило место моему воспоминанию о том, что я действовал, или ретенции того, что я осуществлял действование. Увиденное

¹⁰ За очень небольшими исключениями вульгарный прагматизм не рассматривает проблем устройства сознательной жизни, связанных с понятиями *ego agens* и *homo faber*, из которых как из данности исходит большинство авторов. Поэтому прагматизм по большей части представляет собой наивное описание установки человека в мире рабочих операций повседневной жизни, но не философию, исследующую предпосылки подобной ситуации.

из актуального настоящего, в котором я принимаю рефлексивную установку, мое прошлое или настоящее совершенное действие постижимо только в понятиях исполненных мной актов.

Значит, я могу либо проживать текущий процесс своего действия, направленный на свои объекты, и тогда я переживаю свое действие в настоящем времени¹¹ (*modo presenti*), либо я могу, так сказать, выйти из текущего потока и обратить рефлексивный взор на акты, исполненные в процессе предыдущего действия, в прошлом времени или настоящем совершенном времени¹² (*modo praeterito*). Это не значит, что — согласно заявленному в предыдущем разделе — осмысленны лишь исполненные акты, но не текущие действия. Мы должны помнить, что — по определению — действие всегда основывается на заранее составленном проекте, и именно подобная отсылка к предшествующему проекту делает как действие, так и акт осмысленными.

Но что представляет собой временная структура спроектированного действия? Проектируя свое действие я, как говорит Дьюи¹³, репетирую свое будущее действие в воображении. Это значит, что я предвосхищаю результат своего будущего действия. Я рассматриваю предвосхищаемое действие в воображении как нечто, что *будет уже* сделано, как акт, который *будет уже* исполнен мной. Проектируя, я рассматриваю свой акт в будущем совершенном времени¹⁴, я думаю о нем *modo futuri exacti*. Но эти предвосхищения пусты и могут сбыться или не сбыться вследствие исполненного действия. Прошлый или настоящий совершенный акт, однако, не обнаруживает подобных пустых предвосхищений. То, что было пустым в проекте, сбылось или не сбылось. Ничто не остается неустановленным, нет ничего нерешенного. Конечно, я могу помнить об открытых предвосхищениях, вовлеченных в проектирование акта, и даже о протенциях, сопровождающих мою жизнь в текущем процессе моего действия, но теперь, в ретроспекции, я вспоминаю о них как о своих *прошлых* предвосхищениях, которые подтвердились или не подтвердились. Таким образом, лишь исполненный акт и никогда прогрессивно разворачивающееся действие может обернуться успехом или неудачей.

То, о чем до сих пор говорилось, подходит для любого типа действий. Но сейчас мы должны обратиться к конкретной структуре рабо-

¹¹ Present Tense — *Прим.ред.*

¹² Present Perfect Tense — *Прим.ред.*

¹³ Dewey, *Human Nature and Conduct*, New York, 1922, часть III, раздел III «Природа рассуждения».

¹⁴ Future Perfect Tense — *Прим.ред.*

чей операции как телодвижения во внешнем мире. Исследования Бергсона и Гуссерля подчеркнули важность наших телодвижений для конституирования внешнего мира и его временной перспективы. Мы переживаем свои телодвижения одновременно в двух планах. В той мере, в какой они являются движениями во внешнем мире, мы смотрим на них как на события, происходящие в пространстве и пространственном времени, измеримом в терминах пройденного в нем пути; в той мере, в какой они вместе с тем переживаются изнутри как происходящие изменения, как проявления нашей спонтанности, принадлежащие нашему потоку сознания, они примыкают к нашему внутреннему времени или *durée*. То, что происходит во внешнем мире, относится к тому же временному измерению, в котором случаются события в неживой природе. Его можно зарегистрировать соответствующими приборами и измерить нашими хронометрами. Это опространствованное, гомогенное время, являющееся универсальной формой объективного или космического времени. С другой стороны, существует внутреннее время или *durée*, в котором наш актуальный опыт связывается с прошлым посредством воспоминаний и ретенций и с будущим — посредством протенций и предвосхищений. В пределах и при помощи своих телесных движений мы предпринимаем переход от нашего *durée* к пространственному или космическому времени, так что наши рабочие действия примыкают к обоим из них. Мы синхронно переживаем рабочее действие как серию событий во внешнем и во внутреннем времени, соединяя оба измерения в единый поток, который следует назвать *живым настоящим*. Живое настоящее рождается, тем самым, на взаимопересечении *durée* и космического времени.

Проживая в живом настоящем текущие рабочие акты, направленные на объекты и объективности, которые нужно вызвать, работающее Я ощущает себя инициатором текущих действий и, тем самым, — нераздельным тотальным Я. Оно испытывает свои телодвижения изнутри; оно проживает взаимосвязанный сущностно актуальный опыт, который недоступен воспоминанию и рефлексии; его мир есть мир открытых предвосхищений. Работающее Я, и только работающее Я, переживает все это *modo presenti*, и, переживая себя в качестве автора текущих рабочих операций, оно осознает себя единым целым.

Но когда Я в рефлексивной установке обращается к исполненным рабочим актам и рассматривает их *modo praeterito*, эта целостность распадается на части. Я, которое исполняло прошлые акты, больше не является нераздельным тотальным Я; это, скорее, частичное Я, исполнитель данного конкретного акта, отсылающего к системе со-

отнесенных актов, к которой он принадлежит. Это частичное Я является не более чем играющим роль или — если со всеми необходимыми оговорками использовать довольно двусмысленное понятие, которое ввели в литературу У. Джеймс и Дж. Г. Мид, — «Ме».

Мы не можем тут вдаваться в подробное обсуждение скрытых здесь трудностей. Это потребовало бы представления и критического анализа незавершенной и достаточно непоследовательной попытки Дж. Г. Мида подступить к этим проблемам. Мы ограничимся указанием на различие, которое Мид проводит между тотальностью действующего Я, которое он называет «I», и частичными Я-исполнителями актов, принимающими разные роли, которые он называет «Ме». Тезис, представленный в данной статье, близок к анализу Мида. Кроме того, мы согласны с утверждением Мида о том, что «I» приобретает опыт только после того, как оно осуществило акт, и, значит, появляется опытным путем как часть Ме, то есть Ме появляется в нашем опыте в памяти¹⁵.

Исходя из нашей цели то соображение, что внутренний опыт наших телодвижений, сущностно актуальный опыт и открытые предвосхищения не поддаются схватыванию при помощи рефлексивной установки, вполне ясно показывает, что прошлое Я никогда не может быть более, чем частичным аспектом тотального Я, которое осознает себя в опыте своих текущих рабочих операций.

Необходимо добавить еще один аспект к различию между (открытым) осуществлением рабочей операции и (скрытым) исполнением. В случае простого акта исполнения, такого как попытка мысленно решить математическую задачу, я могу, если мои предвосхищения в

¹⁵ Ср. G. H. Mead, *Mind, Self, and Society*, Chicago, 1934, с. 173–175, 196–198, 203; «The Genesis of Self», переиздано в *The Philosophy of the Present*, Chicago, 1932, с. 176–195, особ. 184 и далее; «What Social Objects Must Psychology Presuppose?», *Journal of Philosophy*, т. VIII, 1910, с. 174–180; «The Social Self», *Journal of Philosophy*, т. X, 1913, с. 374–380. См. также великолепную книгу Альфреда Стэффорда Клейтона о Дж. Г. Миде: A. S. Clayton, *Emergent Mind and Education*, New York, 1943, с. 136–141, особ. 137. Несомненной заслугой Мида является то, что он рассмотрел отношения между актом, Я, памятью, временем и реальностью. Позиция, отстаиваемая в настоящей статье, конечно же, несовместима с мидовской теорией социального происхождения Я и с его (модифицированным) бихевиоризмом, который заставляет его интерпретировать все вышеупомянутые феномены в терминах стимула—реакции. Гораздо ближе к истине известная глава (X) «Принципов психологии» У. Джеймса, в которой можно найти не только различие I и Ме, но и указание на его связь с телесными движениями, памятью и ощущением времени.

итоге не сбываются и я неудовлетворен результатом, аннулировать весь процесс умственных операций и начать сначала. Во внешнем мире при этом ничего не изменится, от аннулированного процесса не останется и следа. Только лишь мысленные действия отменимы. Рабочие же операции неотменимы. Моя работа уже изменила внешний мир. В лучшем случае я могу восстановить изначальную ситуацию контрдвижениями, но я не могу превратить в несделанное то, что сделано. Вот почему — с точки зрения морали и закона — я несу ответственность за свои поступки, но не за свои мысли. Вот почему так же я свободен выбирать среди различных возможностей лишь в отношении умственно спроектированной работы, прежде чем эта работа была осуществлена во внешнем мире или, по крайней мере, пока она осуществляется в живом настоящем и, тем самым, еще открыта для модификаций. В рамках прошлого нет возможности для выбора. Сделав свою работу или хотя бы ее часть, я раз и навсегда выбрал то, что было сделано и должно теперь иметь последствия. Я не могу выбирать, что я хочу чтобы было сделано.

До сих пор наш анализ имел дело с временной структурой действия — и, как следствие, с временной структурой Я — внутри изолированного потока сознания отдельного индивида, как если бы бодрствующего человека при естественной установке можно было помыслить в отдельности от его собратьев-людей. Такая вымышленная абстракция была, конечно, введена ради более ясного представления изучаемых проблем. Сейчас мы должны обратиться к социальной структуре мира рабочих операций.

5. Социальная структура мира повседневной жизни

Мы говорили выше, что мир повседневной жизни, в котором мы рождены, является с самого начала интерсубъективным миром. Это означает, с одной стороны, что этот мир не лично мой, а общий для всех нас, и, с другой стороны, — что в этом мире существуют такие же, как я, люди, с которыми я связан разнообразными социальными отношениями. Я работаю не только над неодушевленными предметами, но также и над моими собратьями-людьми, побуждаемый ими к действиям и побуждающий их к реакциям. Не вдаваясь здесь в детальное обсуждение структуры и устройства социальных отношений, мы лишь упомянем в качестве примера одну из их многих форм, в рамках которой мои исполненные акты могут мотивировать Другого на реакцию и наоборот. Мой вопрос Другому, например, предпринимается с намерением вызвать его ответ, и его ответ мотивирует

вирован моим вопросом. Это один из многих типов «социальных действий». Это тот тип, в котором «мотивы для-того-чтобы» моего действия становятся «мотивами потому-что» реакции партнера.

Социальные действия предполагают коммуникацию, а любая коммуникация обязательно опирается на акты рабочих операций. Для того, чтобы коммуницировать с Другими, я должен явственно исполнять во внешнем мире акты, которые предположительно интерпретируются Другими как знаки того, что я хочу передать. Жесты, речь, письмо и т. д. основаны на телодвижениях. До этого момента бихевиористская интерпретация коммуникации оправдана. Но она обнаруживает свою ошибочность, отождествляя средство коммуникации, а именно рабочий акт, с коммуницируемым смыслом.

Давайте исследуем механизм коммуникации с точки зрения интерпретатора. Я могу находить данные для своей интерпретации либо в готовом результате коммуникативных актов Другого, либо синхронно следя за текущим процессом разворачивания его коммуникативных действий. Первое, например, имеет место, когда я должен проинтерпретировать указательный столб, поставленный Другим, или инструмент, произведенный им. Последнее отношение преобладает, например, когда я слушаю речь своего партнера. (Существует множество вариаций этих базовых типов, такие как чтение письма другого квазисинхронно с текущим коммуникативным процессом.) Он шаг за шагом выстраивает мысль, которую хочет передать мне, прибавляя слово к слову, предложение к предложению, абзац к абзацу. Пока он делает это, мои интерпретирующие действия следуют за его коммуникативными действиями в одинаковом ритме. Мы оба, я и Другой, переживаем текущий процесс коммуникации в живом настоящем. Поэтапно артикулируя свою мысль в процессе говорения, коммуникатор не просто переживает то, что он актуально высказывает; сложный механизм ретенций и предвосхищений связывает в потоке его сознания каждый элемент его речи с тем, что предшествовало, и с тем, что последует, ради достижения единства мысли, которую он хочет передать. Все эти переживания принадлежат его внутреннему времени. С другой стороны, сам процесс говорения, появляется благодаря ему в опространственном времени внешнего мира. Короче говоря, коммуникатор испытывает текущий процесс коммуницирования как рабочую операцию в своем живом настоящем.

Я, слушатель, так же, со своей стороны, испытываю собственные интерпретирующие действия как происходящие в моем живом настоящем, хотя это интерпретирование является не рабочей операцией, а простым исполнением (в значении наших определений). С од-

ной стороны, я испытываю появление говорения Другого во внешнем времени; с другой стороны, я испытываю свое интерпретирование как серию ретенций и предвосхищений, происходящих в моем внутреннем времени и связанных друг с другом стоящей передо мной задачей понять мысль другого как целое.

Давайте теперь посмотрим, каким образом появление во внешнем мире — речь коммуникатора — выступает, в момент своего протекания, элементом, общим для его и моего живого настоящего, которые, в силу этого, одновременны. Мое синхронное участие в текущем процессе коммуникации Другого устанавливает новое измерение времени. Он и я, *мы* разделяем, пока длится процесс, общее живое настоящее, *наше* живое настоящее, которое позволяет ему и мне сказать: «*Мы* испытываем это появление вместе». В подобном образом установленном Мы-отношении мы оба — он, обращаясь ко мне, и я, слушая его, — проживаем наше обоюдное ясное настоящее, устремившись к мысли, которая должна быть реализована в рамках и посредством коммуницирующего процесса. *Мы стареем вместе.*

До сих пор наш анализ коммуникации в живом настоящем Мы-отношения был ограничен его временной перспективой. Сейчас мы должны рассмотреть специфические функции телодвижений Другого как экспрессивного поля, открытого для интерпретации в качестве знаков мысли Другого. Очевидно, что обширность этого поля, даже если коммуникация происходит в живом настоящем, может значительно различаться. Она достигает максимума, когда между партнерами существует не только общность времени, но и общность пространства, то есть в случае того, что социологи называют отношением лицом к лицу.

Чтобы прояснить это, давайте возьмем наш пример с говорящим и слушающим и проанализируем доступные для интерпретации элементы, содержащиеся в подобной ситуации. Прежде всего, есть слова, произносимые в том значении, которое они имеют в соответствии со словарем и грамматикой употребляемого языка, плюс — дополнительные окаймления, которые они получают в контексте речи, и сопутствующие коннотации, проистекающие из специфических обстоятельств говорящего. Кроме того, имеется интонация голоса говорящего, выражение его лица, жесты, сопровождающие его речь. При нормальных обстоятельствах лишь передача мысли посредством соответственно подобранных слов была спроектирована говорящим и, значит, составляет «рабочую операцию» согласно нашему определению. Другие элементы доступного интерпретации поля с точки зрения говорящего не спланированы и, поэтому, в лучшем случае представляют собой простую активность (простое дела-

ние) или даже простые рефлексy, то есть сущностно актуальный опыт, не имеющий субъективного смысла. Тем не менее, они тоже являются составными элементами интерпретации слушателем умонастроения Другого. Общность пространства позволяет партнеру истолковывать телесные выражения другого не просто как события во внешнем мире, но как факторы самого коммуникативного процесса, хотя они и не вытекают из рабочих актов коммуникатора.

Каждый из партнеров в отношениях лицом к лицу не только разделяет с Другим живое настоящее, каждый из них со всеми проявлениями своей спонтанной жизни представляет собой также элемент окружения Другого; оба они участвуют в ряде общих переживаний внешнего мира, в который могут вторгаться их рабочие акты. Наконец, в отношениях лицом к лицу (и только в них) партнер может увидеть Я другого человека как единое целое в живом настоящем. Это особенно важно, потому что, как было показано выше, я могу взглянуть на свое Я только *modo preterito* и схватить только частичный аспект этого моего прошлого Я, себя как исполнителя роли, как Ме.

Все остальные многочисленные социальные отношения производны от исходного опыта тотальности Я Другого в общем времени и пространстве. Любой теоретический анализ понятия «среда» — одного из наименее проясненных терминов, используемых сегодня в социальных науках, — должен был бы отталкиваться от отношений лицом к лицу как базовой структуры мира повседневной жизни.

Мы не можем здесь вдаваться в детали структуры этих производных отношений. Для нашей проблемы важно то, что ни в одном из них Я Другого не становится доступным партнеру как единство. Другой появляется лишь как частичное Я, как инициатор тех или иных актов, которые я не разделяю в живом настоящем. Разделяемое живое настоящее Мы-отношения предполагает сопричастие партнеров. Каждому типу производных социальных отношений соответствует конкретный тип временной перспективы, который произведен от живого настоящего. Существует особое квазинастоящее, в котором я интерпретирую лишь результаты коммуникации Другого — написанное письмо, напечатанную книгу, — не участвуя в текущем процессе осуществления коммуникативных актов. Есть временные измерения, где я связан с современниками, которых я никогда не встречал, или с предшественниками либо преемниками; есть еще историческое время, в котором я переживаю текущее настоящее как итог прошлых событий; и многие другие. Все эти временные перспективы можно свести к ясному настоящему — моему собственному актуальному или бывшему живому настоящему либо актуальному или бывшему живому настоящему моего собрата-человека, с ко-

торым я в свою очередь связан в исходном или производном живом настоящем, — и все это в различных модусах потенциальности или квазиактуальности, где каждый тип имеет свои собственные формы темпорального сокращения и приращения и присущий ему стиль их перескакивания прямым путем либо посредством «хода конем». Кроме того, есть различные формы наложения и взаимопроникновения этих перспектив, их введения и выведения из действия при помощи перехода от одной к другой и трансформации одной в другую, а также различные типы синтезирования и комбинирования или изолирования и разведения их. Множество этих временных перспектив и отношений между ними формируется на пересечении *durée* и космического времени.

В рамках и при помощи нашей социальной жизни при естественной установке они понимаются как интегрированные в одно предположительно гомогенное измерение времени, которое охватывает не только индивидуальные временные перспективы каждого из нас в бодрствующей жизни, но и которое является общим для всех нас. Мы будем называть его гражданским или *стандартным временем*. Оно тоже возникает на пересечении космического времени и внутреннего времени, хотя, что касается последнего, то — не более чем специфического аспекта внутреннего времени, аспекта, в котором бодрствующий человек переживает свои рабочие акты как события в своем потоке сознания. Поскольку стандартное время примыкает к космическому времени, его можно измерить нашими часами и календарями. Поскольку оно совпадает с нашим внутренним ощущением времени, в котором мы переживаем свои рабочие акты, когда — и только когда — мы бодрствуем, оно направляет систему наших планов, которой мы подчиняем наши проекты, таких как планы на жизнь, труд и досуг. Поскольку оно является общим для всех нас, стандартное время делает возможной интерсубъективную координацию различных индивидуальных систем планов. Поэтому для естественной установки гражданское или стандартное время выступает универсальной темпоральной структурой интерсубъективного мира повседневной жизни при естественной установке в том же смысле, в каком земля является универсальной пространственной структурой, объемлющей пространственные среды каждого из нас.

6. Страты реальности в повседневном мире рабочих операций

Бодрствующий человек при естественной установке в первую очередь заинтересован в том секторе мира своей повседневной жиз-

ни, который находится в пределах его досягаемости и который сосредоточен в пространстве и времени вокруг него. Место, занимаемое моим телом в мире, мое актуальное Здесь, является точкой отсчета, исходя из которой я ориентируюсь в пространстве. Это, так сказать, центр моей системы координат. Я группирую элементы моего окружения относительно своего тела в категориях левого и правого, переднего и заднего, верхнего и нижнего, близкого и дальнего и т. д. Точно так же мое актуальное Сейчас является источником всех временных перспектив, в которых я организую события в мире, таких как категории начального и завершающего, прошлого и будущего, одновременного и последовательного и т. д.

Однако в пределах этой базовой схемы ориентации мир рабочих операций структурирован в виде различных слоев реальности. Большой заслугой Дж. Г. Мида¹⁶ является проведенный им анализ структуризации реальности, по крайней мере, реальности физической вещи в ее отношении к человеческому действию, в особенности к актуальной манипуляции руками с объектами. То, что он называет «манипуляторной областью», составляет ядро реальности. Эта область включает те объекты, которые зримы и подручны, в противоположность удаленным объектам, которые нельзя испытать в контакте, но которые тем не менее находятся в поле зрения. Лишь испытывание физических предметов в манипуляторной области позволяют проверить реальность в соответствии с базовым критерием, а именно — наличием сопротивления; только они определяют то, что Мид называет «стандартными размерами» вещей, появляющихся за границами манипуляторной области в искаженных оптических перспективах.

Эта теория главенства манипуляторной области несомненно близка к выдвинутому в данной статье тезису, а именно, что мир наших рабочих операций, телодвижений, манипулируемых объектов и подручных вещей и людей составляет специфическую реальность повседневной жизни. Но мы, однако, не должны переоценивать при других обстоятельствах весьма важное различие между объектами, испытываемыми в контакте, и отдаленными объектами. Можно было бы легко показать, что данная дихотомия вытекает из базовой бихевиористской позиции Мида и некритического использования им схемы «стимул—реакция». Нас, с другой стороны, интересует естественная установка бодрствующего, взрослого человека в повсе-

¹⁶ *The Philosophy of the Present*, Chicago, 1932, с. 124 и далее; *The Philosophy of the Act*, Chicago, 1938, с. 103–106 и далее, 151 и след., 190–192, 196–197, 282–284.

дневной жизни. Он всегда располагает запасом предыдущих переживаний, к которым относится представление о дистанции как таковой и о возможности преодоления дистанции посредством актов рабочих операций, а именно передвижений. В естественной установке визуальное восприятие отдаленного объекта предполагает, тем самым, предвосхищение того, что с отдаленным объектом можно вступить в контакт при помощи передвижений, в результате чего искаженная перспектива объектов исчезнет и их «стандартные размеры» будут заново установлены. Это предвосхищение, как и любое другое, может выдержать или не выдержать проверку последующим актуальным опытом. Его опровержение опытом означало бы, что рассматриваемый отдаленный объект не принадлежит моему миру рабочих операций. Ребенок может попытаться прикоснуться к звездам. Для взрослого при естественной установке они представляют собой светящиеся точки, находящиеся за пределами сферы его рабочих операций, и это остается истинным, даже если он использует их расположение для определения своего местонахождения.

Поэтому в наших целях мы предлагаем называть страту мира рабочих операций, который индивидом испытывается как стержень его реальности, *миром в пределах его досягаемости*. Этот его мир включает не только мидовскую манипуляторную область, но и предметы, находящиеся в пределах его видимости и в диапазоне его слышимости, и более того — не только область мира, открытую для его актуальных рабочих операций, но и соседние области его потенциальных рабочих операций. Конечно же, эти области не имеют жестких границ, они имеют свои гало и открытые горизонты и подвластны модификациям интересов и установок внимания. Очевидно, что вся эта система «мира в пределах моей досягаемости» претерпевает изменения в результате осуществления любого моего передвижения; перемещая свое тело, я изменяю центр своей системы координат, и уже одно это меняет все показатели (координаты) данной системы.

Мы можем сказать, что мир в пределах моей актуальной досягаемости, в сущности, принадлежит настоящему времени. Однако мир в пределах моей потенциальной досягаемости демонстрирует более сложную временную структуру. Надо различать по крайней мере две зоны потенциальности. В первую, отсылающую к прошлому, входит то, что было раньше в пределах моей актуальной досягаемости и что, как я предполагаю, может быть снова возвращено в пределы моей актуальной досягаемости (*мир в пределах восстанавлимой досягаемости*). Подобное предположение основывается на идеализациях, управляющих любой активностью в естественной сфере, а именно,

что я могу продолжать действовать так же, как действовал до сих пор, и что я могу снова и снова возобновлять одно и то же действие в одних и тех же условиях. Рассматривая универсальную роль этих идеализаций в основании логики и особенно чистой аналитики, Гуссерль называет их идеализациями «и так далее» и «я могу это снова», последняя из которых выступает субъективным коррелятом первой¹⁷. Приведем пример. В результате осуществления акта перемещения, то, что было прежде «миром в пределах моей досягаемости», оказывается за пределами моей досягаемости. Перемещение центра моей системы координат превратило мой бывший мир, находившийся *hic*, в мир, теперь находящийся *illic*. Но в силу идеализации “я могу это снова” я предполагаю, что могу ретрансформировать актуальное *illic* в новое *hic*. Мой прошлый мир в пределах моей досягаемости носит согласно этой идеализации характер мира, который можно снова вернуть в пределы моей досягаемости. Так, например, моя прошлая манипуляторная область продолжает функционировать в моем настоящем как потенциальная манипуляторная область в модусе *illic* и теперь имеет специфический шанс восстановления.

Если эта первая зона потенциальности связана с прошлым, то вторая основана на предвосхищениях будущего. В пределах моей потенциальной досягаемости находится также мир, который не находится и никогда не находился в пределах моей актуальной досягаемости, но который, тем не менее, доступен благодаря идеализации «и так далее» (*мир в пределах доступной досягаемости*). Наиболее важным образцом этой второй зоны потенциальности является мир в пределах актуальной досягаемости моего собрата-современника. Например, его манипуляторная область не совпадает — или по крайней мере частично не совпадает¹⁸ — с моей манипуляторной областью, потому что для него манипуляторная зона дана в модусе *hic*, для меня же — в модусе *illic*. Тем не менее, моя доступная манипуляторная область была бы моей актуальной манипуляторной областью, если бы я был на его месте, и она станет актуальной благодаря соответствующим перемещениям¹⁹.

То, что говорилось о манипуляторной области собрата-современника, вполне применимо в целом к миру в пределах вашей, их,

¹⁷ *Formale und Transzendente Logik*, § 74, с. 167.

¹⁸ В отношениях лицом к лицу — что составляет дополнительную особенность этих верховных социальных отношений — мир в пределах моей досягаемости и мир в пределах досягаемости моего партнера пересекаются, так что существует по меньшей мере один сектор мира в пределах моей и его общей досягаемости.

чей-либо досягаемости. Это касается не только мира в пределах актуальной досягаемости Другого, но также и миров в пределах его восстановимой или доступной досягаемости, и, распространенная подобным образом на различные страты социального мира, эта система демонстрирует все оттенки перспектив социальности, такие как интимность и анонимность, чуждость и знакомость, социальная близость и социальная дистанция и т. д., которые управляют моими отношениями с товарищами, современниками, предшественниками и преемниками. Рассмотреть их все здесь невозможно. Для достижения поставленной цели достаточно показать, что социальный мир в целом есть мир в пределах моей доступной досягаемости, обладающий своими специфическими шансами доступа.

В то же время специфические шансы восстановления, присущие первой, и доступа, присущие второй зоне потенциальности ни в коем случае не равны. Что касается первой, то мы должны учесть, что имеющее для меня сегодня лишь шанс восстановимой досягаемости раньше переживалось мной как находящееся в пределах моей актуальной досягаемости. Мои прошлые исполненные рабочие акты и даже действия, которые были только спроектированы мной в прошлом, принадлежали моему прежнему миру в пределах актуальной досягаемости. С другой стороны, они связаны с моим настоящим умонастроением, которое является таким, каким оно является, потому что теперь уже прошлая реальность была когда-то настоящей. Предвосхищаемая возможная реактуализация когда-то актуального мира в пределах моей досягаемости, тем самым, основывается на репродукциях и ретенциях моих собственных прошлых переживаний попыток выполнения. В этом случае шанс восстановления когда-то актуальной досягаемости максимален.

Вторая зона потенциальности предвосхищающе указывает на будущие состояния моего сознания. Она никак не связана с моим прошлым опытом, за исключением того, что ее предвосхищения (как и все предвосхищения) определяются и должны быть совместимы с актуально наличным запасом моего прошлого опыта. Этот опыт позволяет мне взвешивать привлекательность осуществления своих планов и оценивать свои силы. Очевидно, что вторая зона не гомогенна, а разделена на сектора различных шансов доступа. Эти шансы

¹⁹ Дж. Г. Мид в своем эссе «Объективная реальность перспектив», переизданном в «Философии настоящего», приходит к сходному выводу: «Настоящая реальность — это возможность. Это то, что было бы, если бы мы были там, а не здесь» (G. H. Mead, «The Objective Reality of Perspectives» в *Philosophy of Present*, с. 173).

уменьшаются пропорционально увеличению пространственной, временной и социальной дистанции между соответствующим сектором и актуальным центром моего мира рабочих операций. Чем больше дистанция, тем неопределеннее мои предвосхищения доступной актуальности, в пределе оказывающиеся совершенно пустыми и нереализуемыми.

*7. Мир рабочих операций как верховная реальность;
основополагающее беспокойство; ерoché естественной
установки*

Мир рабочих операций как целостность выступает верховным по отношению ко множеству других субуниверсумов реальности. Это мир физических вещей, в том числе моего тела; это пространство моих перемещений и телесных операций; он оказывает сопротивление, преодоление которого требует усилий; он ставит передо мной задачи, позволяет мне осуществлять свои планы и дает мне возможность успешно или неуспешно достигать своих целей. При помощи своих рабочих актов я вторгаюсь во внешний мир; я меняю его, и эти изменения, несмотря на то, что они были вызваны моими рабочими операциями, я с другими могу испытывать и проверять как явления в этом мире независимо от моих рабочих актов, лежащих в их основании. Я разделяю этот мир и его объекты с другими; у меня есть общие с другими цели и средства; я работаю вместе с ними в рамках многих социальных актов и отношений, сдерживая других и будучи сдерживаем ими. Наконец, мир рабочих операций — та реальность, в которой коммуникация и взаимодействие обоюдных мотиваций становятся эффективными. Его можно, следовательно, испытывать в пределах обеих схем референции: как схемы каузальности мотивов, так и схемы телеологии целей.

Как мы говорили выше, этот мир для нашей естественной установки составляет в первую очередь не объект нашего мышления, а поле овладения. Мы имеем к нему в наивысшей степени практический интерес, вызванный необходимостью следования базовым требованиям нашей жизни. Но мы не *одинаково* заинтересованы во всех стратах мира рабочих операций. Селективная функция нашего интереса организует мир в обоих отношениях — в пространстве и во времени — в виде страт большей или меньшей релевантности. Внутри мира в пределах моей актуальной или потенциальной досягаемости как наиболее важные отбираются те объекты, которые актуально являются или станут в будущем возможными целями или средства-

ми реализации моих проектов, или которые являются или станут опасными либо приятными, либо как-нибудь иначе релевантными для меня. Я постоянно предвосхищаю будущую отдачу, которую я могу ожидать от этих объектов, и будущие изменения, которые мои спонсированные рабочие операции должны вызвать в отношении них.

Давайте проясним, что имеется в виду под “релевантностью” в этом контексте. Я, например, при естественной установке, горячо заинтересован в результатах моих действий и особенно в том, пройдут ли мои предвосхищения практическую проверку. Как мы видели раньше, любые предвосхищения и планы отсылают к предыдущему опыту, теперь наличным, которые позволяют мне взвешивать свои шансы. Но это лишь половина дела. То, *что* я предвосхищаю, — это одно, другое — *почему* я вообще предвосхищаю определенные события. То, что может произойти при определенных условиях и в определенных обстоятельствах, — это одно, другое — почему я заинтересован в этих происшествиях и почему я должен с нетерпением ожидать исхода своих пророчеств. Указание на запас наличного опыта как осадок предыдущего опыта удовлетворяет лишь первой части этих дихотомий. Вторая часть этих дихотомий отсылает к системе релевантностей, которая руководит человеком при его естественной установке в повседневной жизни.

Мы не можем разворачивать здесь все следствия из проблемы релевантности, один из аспектов которой мы только что затронули. Но если сказать одним словом, мы утверждаем, что вся система релевантностей, которая управляет нами при естественной установке, основывается на основном опыте каждого из нас: я знаю, что должен умереть, и я боюсь умереть. Такой основной опыт мы предлагаем называть *основополагающим беспокойством*. Это изначальное предвосхищение, дающее начало всем остальным. Из основополагающего беспокойства вытекают многие взаимосвязанные системы надежд и страхов, желаний и удовлетворений, шансов и рисков, которые побуждают человека при естественной установке стремиться подчинять мир, преодолевать обстоятельства, разрабатывать проекты и реализовывать их.

Но основополагающее беспокойство само по себе — не более, чем коррелят нашего существования как человеческих существ в верховной реальности повседневной жизни, поэтому надежды и страхи и соотносимые с ними удовлетворения и разочарования основаны на и возможны только в мире рабочих операций. Они представляют собой сущностные элементы его реальности, но они не указывают на нашу веру в него. Наоборот, характерным для естественной установ-

ки является то, что она воспринимает мир и его объекты само собой разумеющимися, пока нет доказательства обратного. До тех пор, пока однажды утвердившаяся схема референции, система принадлежащих нам и другим людям подтверждаемых переживаний работает, пока действия и операции, исполняемые под ее управлением, ведут к желаемым результатам, мы доверяем этим переживаниям. Мы не заинтересованы в выяснении того, действительно ли существует этот мир или же он представляет собой лишь последовательную систему непротиворечивых видимостей. У нас нет причин подвергать сомнению наши подтверждаемые переживания, которые, как мы верим, передают нам вещи такими, какие они действительно есть. Нужна особая мотивация, такая как приобретение «странного» опыта, который невозможно включить в наличный запас знания или который несовместим с ним, чтобы заставить нас пересмотреть наши прошлые верования.

Феноменология дала нам понятие феноменологического *epoché*, «приостановки» нашей веры в реальность мира, выступающего инструментом преодоления естественной установки путем радикализации картезианского метода философского сомнения²⁰. Можно рискнуть высказать предположение, что человек при естественной установке тоже применяет специфическое *epoché*, которое, конечно же, значительно отличается от феноменологического. Он не выключает веру во внешний мир и его объекты, наоборот, он выключает сомнение в его существовании. Он заключает в скобки сомнение в том, что мир и его объекты могут быть не такими, как это ему кажется. Мы предлагаем называть это *epoché epoché естественной установки*.

II. Множество реальностей и их строение

В начале настоящей статьи мы ссылались на теорию Уильяма Джеймса о множестве субуниверсумов, каждый из которых можно постичь как реальность на свой собственный манер, когда на него направляется внимание. Сам Джеймс подчеркивал, что каждый из этих субуниверсумов обладает своим особым и отдельным стилем существования; что в отношении каждого из этих субуниверсумов «любые суждения, будь то атрибутивные или же экзистенциальные, принимаются на веру в силу самого факта их постижения (пока они не входят в противоречие с другими суждениями, в то же самое вре-

²⁰ Ср. Farber, указ. соч., с. 526 и след.

мя принимаемыми на веру) утверждая, что их понятия тождественны понятиям этих других суждений»²¹; что различие между реальным и нереальным целиком основано на двух психических фактах: «во-первых, что мы расположены думать по-разному об одном и том же; во-вторых, что, поступив так, мы можем избрать, какого способа мышления придерживаться, а какой отвергнуть». Джеймс говорит, поэтому, об «ощущении реальности», которое можно исследовать в понятиях психологии веры и неверия.

Чтобы избавить эту важную догадку от ее психологического обрамления, мы предпочитаем говорить вместо множества субниверсумов реальности о *конечных областях смысла*, на каждую из которых мы можем поставить акцент реальности. Мы говорим об областях *смысла*, а не о субуниверсумах потому, что именно смысл нашего опыта, а не онтологическая структура объектов конституирует реальность²². Следовательно, мы называем определенный ряд наших переживаний конечной областью смысла, если он обнаруживает специфический когнитивный стиль и является — с учетом *этого стиля* — не только внутренне последовательными, но и совместимыми друг с другом. Выделенная курсивом фраза важна, потому что непоследовательность и несоместимость *некоторых* переживаний, принадлежащих одному когнитивному стилю, не ведет к обязательному снятию акцента реальности с соответствующей области смысла в целом, а лишь к аннулированию конкретного переживания или переживаний *внутри* этой области. Что, однако, следует понимать под терминами «специфический когнитивный стиль» и «акцент реальности»?

В качестве примера давайте опять рассмотрим мир повседневной жизни, как он был определен и проанализирован в предыдущей главе. Этот мир, очевидно, является одним из многих «субуниверсумов» или «конечных областей смысла», хотя выделяется как последняя и верховная реальность по причинам, упомянутым в последнем разделе. Если мы перечислим базовые характеристики, составляющие его специфический когнитивный стиль, мы обнаружим, что в их число входят

²¹ James, *Principles of Psychology*, т. II, с. 290.

²² Ср. Husserl, *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. by Boyce Gibson, London—New York, 1931, § 55, с. 168: «Известным способом с известной осторожностью, что касается употребления слов, можно сказать и так: *любые реальные единства суть 'единства смысла'*» (курсив Гуссерля) [Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию / Пер. с нем. А. В. Михайлова.— М.: Дом интеллектуальной книги, 1999.— С. 123.— *Примеч. пер.*].

1) специфическое напряжение сознания, а именно бодрствование, выражающееся в полном внимании к жизни;

2) специфическое *epoché*, а именно «приостановка» сомнения;

3) преобладающая форма спонтанности, а именно рабочая операция (осмысленная спонтанность, основанная на проекте и характеризующаяся намерением вызвать спроектированное положение дел посредством телодвижений, вторгающихся во внешний мир);

4) специфическая форма испытывания своего Я (работающее Я как тотальное Я);

5) специфическая форма социальности (общий интерсубъективный мир коммуникации и социального действия);

6) специфическая временная перспектива (стандартное время, возникающее на пересечении *durée* и космического времени, как универсальная темпоральная структура интерсубъективного мира).

Таковы по крайней мере некоторые черты когнитивного стиля, свойственного данной конкретной области смысла. До тех пор, пока наши переживания этого мира — как обоснованные, так и необоснованные — примыкают к этому стилю, мы можем рассматривать эту область смысла как реальную, мы можем ставить на нее акцент реальности. В отношении верховной реальности повседневной жизни мы, при естественной установке, склоны поступать именно так, потому что наш практический опыт подтверждает обоснованность единства и сообразности мира рабочих операций и неопровержимость гипотезы о его реальности. Более того, эта реальность кажется нам естественной, и мы не готовы отказаться от нашей установки в отношении ее не испытав специфического *шока*, который вынуждает нас выйти за границы этой «конечной» области смысла и поставить акцент реальности на другой.

Конечно, подобные переживания шока часто случаются со мной в моей повседневной жизни; они включены в ее реальность. Они показывают мне, что мир рабочих операций в стандартном времени является не единственной конечной областью смысла, а лишь одной из многих, доступных моей интенциональной жизни.

Различных видов переживаний шока столь же неизмеримо много, как и различных конечных областей смысла, на которые я могу поставить акцент реальности. Вот некоторые примеры: шок при засыпании как скачок в мир снов; внутреннее преображение, которое мы претерпеваем при подъеме театрального занавеса, как переход в сценический мир; радикальное изменение нашей установки, когда, стоя перед картиной, мы позволяем своему визуальному полю ограничиться тем, что находится внутри рамы, как погружение в изобразительный мир; наше недоумение, разражающееся смехом, когда,

слушая острóту, мы на короткое время готовы принять вымышленный мир шутки за реальность, в сравнении с которой мир нашей повседневной жизни приобретает характер глупости; обращение ребенка к своей игрушке как переход в игровой мир; и т. д. Всевозможные религиозные переживания — например, кьеркегоровское переживание «мгновения» как скачка в религиозную сферу — тоже являются подобным шоком, как и решение ученого отказаться от пристрастного участия в делах «этого мира» ради незаинтересованной созерцательной установки.

Теперь мы можем сжато выразить все, что было нами найдено, в следующих тезисах:

1) Все эти миры — мир сновидений, мир грез и фантазий, особенно мир искусства, мир религиозного опыта, мир научного созерцания, игровой мир ребенка и мир безумия — являются конечными областями смысла. Это означает, что а) все они обладают неповторимым когнитивным стилем (хотя не стилем мира рабочих операций при естественной установке); б) все переживания внутри каждого из этих миров, в отношении данного когнитивного стиля, внутренне последовательны и совместимы друг с другом (хотя не совместимы со смыслом повседневной жизни); в) каждая из этих конечных областей смысла может получить специфический акцент реальности (хотя не акцент реальности мира рабочих операций).

2) Последовательность и совместимость переживаний в отношении их неповторимого когнитивного стиля имеет место лишь *внутри* границ конкретной области смысла, к которой эти переживания принадлежат. То, что совместимо внутри области смысла Р, никогда не будет так же совместимо внутри области Q. Напротив, из Р, считающейся реальной, Q и все принадлежащие ей переживания покажутся надуманными, непоследовательными и несовместимыми, и наоборот.

3) Именно по этой причине мы имеем право говорить о *конечных* областях смысла. Их конечность предполагает, что не существует возможности соотнесения одной из этих областей с другой путем введения формулы трансформации. Переход от одной к другой можно исполнить только посредством того, что Кьеркегор называет «скачком», который проявляется в субъективном переживании шока.

4) То, что было названо «скачком» или «шоком», является ни чем иным как радикальным изменением напряжения нашего сознания, основанным на различном *attention à la vie*.

5) Неповторимому когнитивному стилю каждой из этих различных областей смысла свойственно, поэтому, специфическое напря-

жением сознания и, следовательно, так же специфическое *epoché*, преобладающая форма спонтанности, специфическая форма переживания Я, специфическая форма социальности и специфическая временная перспектива.

6) Мир рабочих операций в повседневной жизни является архетипом нашего опыта реальности. Все остальные области смысла можно рассмотреть как его модификации²³.

Было бы любопытно попытаться систематически сгруппировать эти конечные области смысла согласно их конститутивному принципу — снижению напряжения нашего сознания, в основе которого лежит отвращение нашего внимания от повседневной жизни. Такой анализ доказал бы, что чем больше наше сознание отвращается от жизни, тем объемнее те блоки повседневного мира рабочих операций, которые подвергаются сомнению; *epoché* естественной установки, которое приостанавливает сомнение в его существовании, заменяется другими *epoché*, которые исключают веру во все большее число пластов реальности повседневной жизни, заключая их в скобки. Другими словами, типология разных конечных областей смысла могла бы начинаться с анализа тех факторов мира повседневной жизни, с которых был снят акцент реальности, потому что они больше не находятся в фокусе нашего заинтересованного внимания к жизни. Остающееся за скобками могло бы быть определено как составные элементы когнитивного стиля переживаний, принадлежащих выделенной таким способом области смысла. Они могут, в свою очередь, получить иной акцент реальности или — в языке архетипа любой реальности, а именно мира нашей повседневной жизни — квазиреальности.

²³ Здесь необходимо одно предостережение. Понятие конечных областей смысла не предполагает никакой статической коннотации, как если бы мы должны были выбрать одну из этих областей в качестве своего места проживания, из которого мы будем исходить и к которому будем возвращаться. Ни в коем случае. В течение одного дня, даже в течение одного часа, наше сознание может проходить через совершенно различные напряжения и принимать совершенно разные установки внимания к жизни. Кроме того, существует проблема «анклавов», то есть регионов, принадлежащих одной области смысла, но окруженных другой, проблема, которую, в свете ее важности, невозможно разобрать в рамках настоящей статьи, заведомо ограничивающейся очерчиванием нескольких принципов анализа. В качестве примера этой игнорируемой группы проблем можно привести следующее: любое проектирование в мире рабочих операций, как мы видели, есть фантазирование, дополнительно предполагающее некоторого рода теоретическое созерцание, хотя и не обязательно созерцание научной установки.

Последнее замечание выявляет специфическую трудность, с которой сталкиваются все попытки описания этих квазиреальностей. Она состоит в том факте, что язык — любой язык — принадлежит как коммуникация *κατ' ἐξοχήν*²⁴ intersубъективному миру рабочих операций и, тем самым, упорно сопротивляется исполнению роли носителя смыслов, которые выходят за рамки лежащих в его основе допущений. Этот факт ведет к появлению многочисленных форм непрямой коммуникации, с некоторыми из которых мы познакомимся позже. Научная терминология, например, представляет собой особое приспособление для преодоления обозначенной трудности в своем ограниченном поле.

Мы вынуждены отказаться от того, чтобы начать здесь набрасывать подробную типологию множества реальностей согласно только что обозначенным принципам. Нас больше интересуют отношения между областями мира повседневной жизни и мирами наук, в особенности социальных наук и их реальностью. Мы не можем, однако, разобраться в этой проблеме со всеми ее нюансами за один шаг. Мы будем, поэтому, действовать поэтапно и начнем с сопоставления мира рабочих операций и двух типичных примеров других конечных областей смысла, а именно мира образов воображения и мира сновидений. На основе результатов нашего анализа познавательного стиля этих двух областей мы исследуем структуру мира научного созерцания.

III. Различные миры фантазий

Под этим заголовком мы должны обсудить некоторые общие характеристики когнитивного стиля, присущего группе конечных областей смысла в других отношениях наиболее гетерогенных, ни одна из которых не сводима к другой. Эта группа повсеместно известна как вымыслы или воображаемое и охватывает помимо многих других области грез, игры, литературы, сказок, мифов, шуток. До сих пор философия не работала с проблемой специфического устройства каждой из этих бесчисленных областей нашей воображаемой жизни. В истоке любой из них лежит специфическая модификация, которой подвергается верховная реальность нашей повседневной жизни, поскольку наш ум, отвращаясь со все меньшими напряжениями сознания от мира рабочих операций и его задач, снимает акцент реальности с некоторых его пластов, чтобы заменить его кон-

²⁴ по преимуществу (*греч.*) — *Прим.ред.*

текстом предположительно квазиреальных фантазий. В свете настоящей проблемы должно быть вполне достаточно бегло обзора того общего, что есть в этих мирах.

Живя в одном из многих миров фантазии, мы больше не обязаны покорять внешний мир и преодолевать сопротивление его объектов. Мы свободны от прагматического мотива, который управляет нашей естественной установкой в отношении мира повседневной жизни; мы свободны также от пут «интеробъективного» пространства и интерсубъективного стандартного времени. Мы больше не ограничены пределами нашей актуальной, восстановимой или доступной досягаемости. Все, что происходит во внешнем мире, больше не навязывает нам свои альтернативы выбора, и не ограничивает возможности наших свершений.

Однако в мире фантазий нет «возможных свершений», если мы используем этот термин как синоним «исполняемого». Воображающее Я не работает и ничего не исполняет в значении данных выше определений. Процесс воображения может быть спроектирован в той мере, в какой он может быть заранее постигнут и может быть включен в иерархию планов. Но такое значение термина «проектировать» не совсем тождественно тому значению, в котором мы использовали его, когда определяли действие как спроектированную активность. Строго говоря, дело обстоит прямо противоположным образом, а именно: спроектированное действие — это всегда воображенный исполненный акт, воображенный в будущем-совершенном времени. Здесь мы не особенно заинтересованы в исследовании того, все или же только некоторые или никакие формы жизни нашего воображения можно квалифицировать как «действие», и принадлежит ли фантазирование исключительно к категории простого мышления. Важнее всего понять, что в процессе воображения как таковом всегда отсутствует намерение реализовать фантазию; другими словами, в нем отсутствует целенаправленное «веление». Используя язык гуссерлианских «Идей»²⁵ мы можем сказать, что процесс воображения «нейтрален», в нем отсутствует специфическая позиционность тематического сознания.

Но мы должны четко различать процесс воображения как проявление нашей спонтанной жизни и воображаемые образы. Действование может воображаться как подлинное действование и даже как рабочая операция в значении наших предыдущих определений; оно может воображаться как отсылающее к заранее составленному про-

²⁵ Указ. соч., с. 306–312, особ. § 111, в частности, различие между модификацией нейтральности (в узком смысле) и фантазией.

екту, как обладающее своими специфическими мотивами «для-того-чтобы» и «потому-что», как основывающееся на выборе и решении, как занимающее свое место в иерархии планов. Более того, оно может воображаться как предпринимаемое с намерением реализовать проект, осуществить его и может полагаться как вторгающееся во внешний мир. Все это, однако, образы воображения, производимые в рамках и при помощи акта воображения. «Акты исполнения» или «рабочие акты» лишь воображаются как акты исполнения и рабочие акты; они и соотносимые с ними категории несут, если использовать термин Гуссерля, «кавычки». Сам же процесс воображения обязательно неэффективен и при любых обстоятельствах остается за пределами иерархий планов и целей, действительных в мире рабочих операций. Воображающее Я не преобразует внешний мир.

Но постойте? Не вторгается ли Дон Кихот во внешний мир, когда нападает на мельницы, воображая их великанами? Разве то, что он делает, не определяется мотивами, действительными в мире рабочих операций: его мотив «для-того-чтобы» — повергнуть великанов, а его мотив «потому-что» — исполнить свое предназначение рыцаря, которое предполагает долг сражаться со злыми великанами, где бы они не повстречались? Не включено ли все это в иерархию жизненных планов Дон Кихота?

Ответ состоит в том, что Дон Кихот, действуя описанным способом, не покушается на границы мира рабочих операций. Для него — фантазера, сталкивающегося с реальностью (тогда как Уленшпигель — реалист, сталкивающийся в фантазиями), — не существует воображаемых великанов в реальности его мира рабочих операций, великаны реальны. Впоследствии он признаёт, что его интерпретация находящегося перед ним объекта была опровергнута дальнейшими событиями. Это то же самое переживание, которое возникает у всех нас при естественной установке, когда мы открываем, что нечто далекое, считавшееся нами деревом, оказывается человеком²⁶. Но Дон Кихот реагирует совсем иначе, чем реагируем мы в подобных ситуациях. Он не смиряется с «распадом своего опыта», он не признает своих заблуждений и не соглашается с тем, что предметы, на которые он напал, всегда были мельницами и никогда — великанами. Конечно, он вынужден признать *актуальную* реальность мельниц, на сопротивление которой он натолкнулся, но он интерпретирует этот факт так, как если бы он не принадлежал реальному миру. Он объясняет его при помощи теории, состоящей в том, что, желая до-

²⁶ Эта ситуация была детально проанализирована Гуссерлем в «Идеях», § 103 и в *Erfahrung und Urteil*, Prag, 1939, с. 99 и след. и 370 и след.

садить ему, его заклятый враг, волшебник, должно быть в последний момент превратил не менее реальных прежде великанов в мельницы. И только теперь, придя к этому заключению, Дон Кихот определенно снимает акцент реальности с мира рабочих операций и переносит этот акцент на мир своих образов воображения. В последнем мельницы не реальность, а видимость, простые фантазии. Существование волшебников и великанов и превращение последних в мельницы, несовместимые, вероятно, с естественной установкой, преобладающей в мире рабочих операций, общем для Дон Кихота, Санчо Панса и цирюльника, прекрасно совместимы с другими образами воображения Дон Кихота в его конечной области частных фантазий, и, значит, они столь же реальны, как и все остальное. *Mutatis mutandis*, сходный анализ можно было бы проделать в отношении других квазиреальностей, таких как магический мир первобытных людей или притворный мир детской игры и т. д.

Если мы выразим этот результат в более общих понятиях, то обнаружим, что он подкрепляется высказыванием Уильяма Джеймса о том, что «любой объект, остающийся непротиворечивым, *ipso facto* принимается на веру и возводится в абсолютную реальность». «Пока я просто мысленно представляю лошадь с крыльями, моя лошадь ни с чем более не пересекается и не должна быть противоречивой. Эта лошадь, ее крылья и занимаемое ею место — все это одинаково реально. Эта лошадь не существует иначе, как крылатой, и, помимо того, она действительно тут, потому что данное место не существует иначе, как место, занимаемое этой лошадью, и никоим образом не связано с другими местами в мире. Но если с этой лошадью я вступаю в мир в других отношениях известный и говорю, например: 'То моя старая кобыла Мэгги, у которой выросла пара крыльев, стоит в своем стойле', — все меняется, потому что теперь лошадь и место отождествляются с известными в других отношениях лошадью и местом, и то, что известно о последних объектах, несовместимо с тем, что наблюдается в первых. 'Мэгги с крыльями в своем стойле! Быть не может!' Крылья нереальны, призрачны. Мне пригрезилось неведь что о Мэгги, стоящей в своем стойле»²⁷.

Гуссерль²⁸, изучивший рассматриваемую проблему глубже любого другого философа, приходит к такому же выводу. Он различает предикации существования (*Existenzialprädikationen*) и предикации

²⁷ *Principles of Psychology*, т. II, с. 289.

²⁸ *Erfahrung und Urteil*, § 74а, с. 359 и далее; ср. Farber, указ. соч., с. 525 и далее. Следует отметить, что термин «опыт» используется здесь Гуссерлем в узком смысле *Erfahrung*.

реальности (*Wirklichkeitsprädikationen*). Противоположностью первых являются предикации несуществования, последних — предикации нереальности, вымысла. Исследуя «происхождение» предикаций реальности Гуссерль заключает:

«При естественной установке сначала (до рефлексии) нет предиката 'реальный' и нет категории 'реальность'. Только когда мы фантазируем и переходим от установки жизни в фантазии (то есть установки квазипереживания во всех его формах) к данной действительности, и когда мы, таким образом, выходим за пределы любого случайного фантазирования и его фантазии, принимая и то и другое за образцы возможного фантазирования как такового и вымысла как такового, мы получаем, с одной стороны, понятие вымысла (соответственно, фантазирования) и, с другой стороны, понятия 'возможный опыт как таковой' и 'реальность'... Мы не можем сказать, что тот, кто фантазирует и живет в мире фантазий ('мечтатель'), принимает вымыслы *как* вымыслы, но он имеет видоизмененную действительность, 'действительность как если бы'... Только он, живущий опытом и уходящий от него в мир фантазий, может, при условии, что фантазия отличается от опыта, обладать понятиями вымысла и реальности».

Из нашего анализа поступков Дон Кихота и этой цитаты из Гуссерля мы можем извлечь еще одну важную идею. Совместимость опыта, принадлежащего миру рабочих операций в повседневной жизни, отсутствует в области воображения, однако логическая структура состоятельности, или, в понятиях Гуссерля, предикации существования и несуществования, остается в силе. Я могу вообразить великанов, волшебников, крылатых лошадей, кентавров, даже *perpetuum mobile*, но не правильный десятигранник, пока я не упрусь — как я должен был бы поступить при полном бодрствовании — на слепое сопоставление пустых понятий. Иначе говоря, в области воображения можно преодолеть только фактическую, но не логическую несовместимость.

Вывод из этого последнего утверждения состоит в том, что в мире фантазий шансы достижимости и восстановимости фактических ситуаций не существуют в том же смысле, в каком они существуют в мире рабочих операций. То, что является шансом в последнем, в первом выступает тем, что римские законодатели называют *conditio potestativa*, то есть обстоятельство, вызвать или не вызвать которое — во власти вовлеченной стороны. Воображающий индивид распоряжается, так сказать, своими шансами: он может наполнять пустые предвосхищения своих фантазий любым содержанием, которое ему нравится; в том, что касается предвосхищения воображаемых будущих событий, он обладает свободой усмотрения.

Это наблюдение приводит нас к временной перспективе мира воображения, имеющей главнейшее значение для его конституирования. В своих замечательных исследованиях, посвященных измерению времени фантазий, Гуссерль²⁹ указал, что у фантазий нет фиксированной позиции в порядке объективного времени. Поэтому фантазии не индивидуализированы и категория тождества не применима к ним. «Одна и та же» фантазия может повторяться в пределах непрерывной длительности одного-единственного вида фантазийной деятельности, единство которого обеспечивается непрерывностью внутреннего времени, в котором совершается эта деятельность. Но фантазии, принадлежащие различным потокам фантазийной деятельности или, по нашей терминологии, принадлежащие различным конечным областям смысла, нельзя сравнивать на предмет их тождественности или подобия. Бессмысленно спрашивать, та же ли самая ведьма в той и в другой сказке.

Стоящая перед нами цель не обязывает следовать за Гуссерлем в глубины проблем намеченного здесь конститутивного анализа. Важно лишь указать, что воображающее Я способно, в своих фантазиях, уничтожить все свойства стандартного времени, за исключением его необратимости. Оно может вообразить любые события так, словно они пропущены сквозь, так сказать, времязамедлитель или сквозь времязускоритель. Их необратимость, однако, не подвергается каким бы то ни было вариациям со стороны фантазий, поскольку она выводится из *durée*, которое конститутивно для всех видов деятельности нашего сознания, а значит и для нашего фантазирования и производимых им фантазий. Воображая и даже мечтая, я продолжаю стареть. Тот факт, что я могу по-иному смоделировать свое прошлое при помощи настоящего процесса воображения, не является контрдоказательством этого утверждения.

В своих образах воображения я могу представить себя в любой роли, которую пожелаю принять. Но при этом я не сомневаюсь, что воображаемое Я является лишь частью моей тотальной личности, одной возможной ролью, которую я могу сыграть, *Me*, существующим только по моей воле. В своих фантазиях я могу даже изменять свой телесный облик, но такая свобода усмотрения имеет своей преградой изначальный опыт границ моего тела. Они существуют вне зависимости от того, воображаю я себя гномом или великаном.

Процесс воображения может протекать как в одиночестве, так и социально, и тогда он присутствует в *Мы-отношении*, а также во всех его производных и модификациях. В первом случае примером

²⁹ *Erfahrung und Urteil*, § 39–42, с. 195–214.

служат мечты, во втором — взаимно ориентированная интерсубъективная притворная игра детей или некоторые феномены, изучаемые психологией масс. С другой стороны, другие, как и любого типа социальные отношения, социальные действия и реакции, могут стать объектами воображения. Свобода усмотрения воображающего Я здесь чрезвычайно велика. Возможно даже, что фантазия может заключать в себе воображаемую кооперацию с воображаемым собратом-человеком до такой степени, что воображаемые реакции последнего будут подтверждать или аннулировать мои собственные фантазии.

IV. Мир сновидений

Если полным бодрствованием именуется наивысшее напряжение сознания, которое соответствует полному вниманию к жизни, то сон можно определить как абсолютное расслабление, как отвращение от жизни³⁰. Спящее Я не имеет никакого прагматического интереса к тому, чтобы доводить свои преимущественно смешанные восприятия до состояния частичной ясности и различимости, другими словами, трансформировать их в апперцепции³¹. Тем не менее, оно продолжает воспринимать, как и продолжает вспоминать и мыслить. В этом состоянии есть соматические восприятия собственного тела, его положения, его веса, его границ, восприятия света, звука, тепла и т. д. без какой бы то ни было, однако, деятельности видения, слушания, обращения внимания на них, которая только и сделала бы перцепты апперцептивно воспринимаемыми; кроме того, здесь продолжают и малые восприятия, которые в состоянии бодрствования в силу прагматической ориентации на жизненные задачи остаются неразличимыми и невыразимыми или, как называют их по нынешнему обыкновению, — бессознательными. Эти малые восприятия, избегающие цензуры внимания к жизни, приобретают небывалое значение в мире сновидений. Хотя они не становятся ясны-

³⁰ См. лекцию Бергсона «*Mechanism du Rêve*» (1901), переизданную в *L'énergie spirituelle*, с. 91–116, особ. 111.

³¹ То, что сон есть состояние сознания, свободное от апперцепций, отличает мир сновидений от мира фантазий. Воображающее Я продолжает апперцептивно воспринимать, но схема интерпретации, которую оно применяет к тому, что апперцептивно воспринимается, радикально отличается от той схемы, которую бодрствующее Я применяет к тем же апперцепциям в мире рабочих операций.

ми и различимыми, а остаются в смешанном состоянии, они больше не утаиваются и не рассеиваются в результате вмешательства *активного*, прагматически обусловленного внимания. Это есть *пассивное* внимание, то есть сумма эффектов, производными малыми восприятиями на сокровенный центр личности, который только и определяет интерес сновидящего и темы его сновидений. Несравненные исследования Фрейда и его школы, прояснили эту связь сновидения с бессознательным, хотя его понятие бессознательного (а также его теория о том, что психический аппарат состоит — «топографически» — из Оно, Я и Сверх-Я) неправильно истолковывает базовый характер интенциональности потока мышления³².

Сновидящее Я не работает и не действует. Это утверждение было бы простым трюизмом, если бы мы не сделали подобное же утверждение в отношении фантазирующего Я. Мы должны, поэтому, кратко показать принципиальные изменения, которые претерпевают в результате «заключения в скобки мира рабочих операций», с одной стороны, области фантазий и, с другой, — области сновидений. Я полагаю, что миры воображаемого характеризуются тем, что мы назвали свободой усмотрения, тогда как мир сновидений лишен такой свободы. Воображающее Я может «произвольно» наполнить свои пустые протенции и предвосхищения любым содержанием, и, строго говоря, именно на этих содержаниях воображающее Я ставит акцент реальности. Оно может, если ему нравится, интерпретировать свои «шансы» как находящиеся в его власти. Сновидящий же не обладает ни свободой усмотрения, ни произвольной властью над шансами, ни возможностью наполнять пустые предвосхищения. Ночной кошмар, например, ясно показывает неизбежность происходящего в мире сновидения и бессилие сновидящего повлиять на него.

Все это, однако, не означает, что жизнь сновидений ограничивается исключительно пассивным сознанием. Наоборот, большинство действий ума, которые Гуссерль называет деятельностью интенциональности (и которые, конечно же, не следует путать с интенциональными действиями), осуществляются только не будучи прямо направлены на объекты внешнего мира рабочих операций и не повинуются активному вниманию. Но среди этих действий ни одно не

³² Однако сам Фрейд — в противоположность многим своим последователям — особо подчеркивал, что его «психическая топография» целиком открыта для пересмотра и, подобно всей теоретической сверхструктуре психоанализа, пока еще не окончательна и может подвергаться дальнейшему преобразованию. (См. статью Фрейда «Психоанализ» в *Encyclopaedia Britannica*, 14-е изд., т. 18, с. 673.)

является ни действием апперцепции, ни действием воления. Жизнь сновидения протекает без цели и проекта.

Но как можно обосновать подобное суждение, если Фрейд и его последователи внушили нам идею господствующей роли волений и инстинктов в мире снов? Я не вижу здесь противоречия. Актуальные воления, актуальные проекты, актуальные цели и т. п. не существуют в жизни сновидений. То, что есть в сновидениях от волений, проектов, целей, не имеет своим истоком сновидящее Я. Это воспоминания, ретенции и репродукции волевых переживаний, родившиеся в мире бодрствования. Теперь они появляются вновь, хоть и модифицированные и переинтерпретированные согласно схеме референции, доминирующей в конкретном типе сновидения. Мы можем рассмотреть психоаналитическую технику толкования сновидений как попытку связать содержания снов с исходными переживаниями в мире бодрствования, в котором и которым они были конституированы.

Говоря в общем, мир рабочих операций или по крайней мере некоторые его фрагменты сохраняются в мире сновидений как воспоминания и ретенции. В этом смысле мы можем сказать, что *attention à la vie* сновидца направлено на прошлый опыт его Я. Это внимание в прошлом времени. Содержаниями сновидческой жизни выступают в первую очередь прошлые или совершенные в прошлом я, которые интерпретируются заново путем трансформации ранее смешанных переживаний в различные, путем экспликации заложенных в них горизонтов, путем рассмотрения их предвосхищений в терминах прошлого, а их воспроизводства — в терминах будущего. Закрепившийся опыт из мира бодрствования, так сказать, выводятся из строя и реконструируются по-другому — у Я больше нет прагматического интереса удерживать в целостности свой запас опыта как последовательно и согласованно единую схему референции. Но постулаты последовательности и согласованности и единства опыта основываются на прагматических мотивах, поскольку они предполагают ясные и различные апперцепции. По этой причине они, как и некоторые логические аксиомы, такие, как аксиома тождества, не действуют в сфере сновидений. Сновидец часто удивляется, увидев теперь совместимым то, что, как он помнит, было несовместимым в мире его бодрствующей жизни, и наоборот. Все это основательно изучили Фрейд и психоанализ, и наше намерение здесь ограничивается переводом некоторых полученных ими результатов, важных для рассматриваемой темы, на наш язык и отведения им своего места в нашей теории.

Я могу видеть себя во сне работающим или действующим, и этот сон может зачастую сопровождаться знанием того, что «на самом деле» я не работаю и не действую. При этом мои снящиеся рабочие

операции обладают своими квазипроектами, квазипланами и их иерархиями, берущими исток в закрепившемся опыте, который был у меня в мире повседневной жизни. Нередко случается, что снышея «Ме» исполняет свою работу без какого-либо намерения осуществить ее, без какого бы то ни было волевого веления, и что это «Ме» добивается результатов благодаря либо несоизмеримо большим, либо несоизмеримо меньшим усилиям.

Временная перспектива мира сновидений имеет очень сложную структуру. Начальное и завершающее, настоящее, прошлое и будущее сплетены воедино; будущие события постигаются в понятиях прошлых; прошлые и прошлые совершенные события считаются открытыми и видоизменяемыми и, тем самым, носящими непривычный характер будущности; последовательность трансформируется в одновременность и наоборот; и т. д. На первый взгляд — но только на первый взгляд — явления в сновидении отрезаны и независимы от потока внутреннего *durée*. Но они оторваны лишь от схемы стандартного времени. Они не имеют позиции в порядке объективного времени. Они разворачиваются в пределах субъективности внутреннего *durée*, хотя фрагменты стандартного времени, которое было пережито прошлым Я и распалось на части, захватывает мир сновидений. Необратимость *durée* существует и в сновидческой жизни. Лишь бодрствующий рассудок, который помнит свой сон, питает иногда иллюзию возможной обратимости.

Это последнее замечание выявляет серьезную трудность, с которой сталкивается любой, кто имеет дело с феноменами сновидения и воображения. Думая о них, я больше не сплю и не воображаю. Я бодрствую и использую, говоря и думая, инструменты мира рабочих операций, а именно понятия, которые подчиняются принципам последовательности и совместимости. Уверены ли мы, что бодрствующий человек действительно способен пересказать свои сновидения, не будучи уже спящим? Нужно, видимо, провести четкое различие между тем, вспоминает ли он свое сновидение, ясно удерживая его, или же он должен его воспроизвести. В любом случае, мы сталкиваемся с огромной диалектической трудностью, заключающейся в том, что сновидец не имеет возможности прямой коммуникации, которая не выходила бы за границы той сферы, к которой она отсылает. Мы, поэтому, можем приблизиться к областям сновидений и воображения лишь путем «непрямой коммуникации», если использовать термин Кьеркегора, который непревзойденно проанализировал связанные с ней феномены. Поэт и художник гораздо более близки к адекватной интерпретации миров сновидений и фантазий, чем ученый и философ, потому что их категории коммуникации сами отсылают к области воображе-

ния. Они могут если не преодолеть, то хотя бы сделать прозрачным лежащий в ее основе диалектический конфликт.

Мы, в границах своей скромной задачи, не имеем причин для того, чтобы уклоняться от обозначенной трудности. Наша цель — дать описание специфического когнитивного стиля, присущего областям фантазий и сновидений, и объяснить их как производные от когнитивного стиля опыта в мире повседневной жизни. Следовательно, мы вправе применять категории, взятые из этого мира, к феноменам воображения и сновидения. Тем не менее, следует осознать всю важность возникающей здесь диалектической трудности, поскольку мы встретимся с ней снова при анализе мира научного созерцания. Позже мы должны будем изучить специфическое приспособление, которое разработала наука для ее преодоления, а именно — научный метод.

Заканчивая беглые замечания, касающиеся области сновидений, мы хотим отметить, что сновидение — в отличие от воображения — по сути своей уединенно. Мы не можем видеть сны сообща, и *alter ego* всегда остается не более чем объектом моих снов, способным разделить их. Даже то *alter ego*, которое я вижу во сне, появляется не в совместном живом настоящем, а в пустом вымышленном квази-Мы-отношении. Снящийся другой всегда типизирован, и это так, даже если я вижу его во сне как состоящего в очень близких отношениях с моим сокровенным Я. Он есть *alter ego* только по моей воле. Поэтому у монады, хотя она и отражает вселенную, нет окон во время сна.

V. Мир научной теории

Чтобы ограничить последующий анализ мира как объекта *научного* созерцания, мы намеренно оставляем в стороне ради настоящей цели многие формы созерцательных установок, которые мы часто принимаем в своей рабочей деятельности и которые, в противоположность практическим установкам рабочих операций, можно было бы назвать теоретическими установками. Когда мы «садимся» и обдумываем снова и снова свои проблемы в период глубокого жизненного кризиса; когда мы строим, отвергаем, перестраиваем проекты и планы, прежде чем принять решение; когда мы, в роли отцов, размышляем над вопросами воспитания или, в роли политиков, — об общественном мнении, — во всех этих ситуациях мы занимаемся теоретическим созерцанием в широком смысле этого слова. Но это созерцательное мышление исполняется ради достижения практиче-

ских задач и целей, и по этой причине оно образует скорее «анклав»³³ теоретического созерцания внутри мира рабочих операций, нежели конечную область смысла.

Другой тип созерцания, который мы намеренно игнорируем в настоящей главе,— чистое размышление, не основанное на проекте, который необходимо осуществить, применив операциональные правила, например, религиозная медитация. Мы должны обращаться исключительно к научной теории.

Научное теоретизирование — в дальнейшем термины «теория», «теоретизирование» и т. п. будут употребляться исключительно в этом узком смысле — не служит никакой практической цели. Его предназначение состоит не в том, чтобы подчинять себе мир, а в том, чтобы наблюдать и, по возможности, понимать его.

Здесь я хочу предупредить возможное возражение. Разве не является конечной целью науки подчинение мира? Не задуманы ли естественные науки для господства над силами вселенной, социальные науки — для осуществления контроля, медицинские науки — для победы над болезнями? И не является ли единственной причиной радения человека за науку, его желание разработать орудия, необходимые для усовершенствования своей повседневной жизни и помощи человечеству в его поисках счастья? Все это, конечно, столь же верно, сколь и банально, но не имеет ничего общего с нашей проблемой. Безусловно, желание усовершенствовать мир является одним из сильнейших мотивов для занятий наукой, а применение научной теории определенно ведет к изобретению технических устройств для подчинения мира. Но ни эти мотивы, ни использование их результатов в «земных» целях не являются частью самого процесса научного теоретизирования. Научное теоретизирование — это одно, занятие наукой в мире рабочих операций — другое. Нашей темой является первое, но одна из наших главных проблем будет состоять в обнаружении того, как возможно, что общий для всех нас жизненный мир может состоять из объектов теоретического созерцания и что результат этого созерцания может быть использован в мире рабочих операций.

Любые теоретические рассуждения есть «действия» и даже «акты исполнения» в значении тех определений, которые были даны выше. Это действия, так как они являются эманациями нашей спонтанной жизни, осуществляемыми согласно проекту, и это акты исполнения, поскольку за ними следует намерение реализовать проект, вызвать спроектированный результат. Поэтому научное теоре-

³³ Ср. *Supra*, сноска 20, с. 554 [номера страницы в *англ.* оригинале — *Примеч. пер.*].

тизирование имеет свои собственные мотивы «для-того-чтобы» и «потому-что»; оно спланировано и спланировано в рамках иерархии планов, вызванной решением предпринимать и осуществлять научную деятельность. (Одного этого «деятельностного характера» теоретизирования было бы достаточно, чтобы отличить его от сновидения.) Это, тем самым, целенаправленное мышление (и одной этой целенаправленности было бы достаточно, чтобы отличить его от вымысла!), цель которого состоит в намерении найти решение наличной проблемы. Однако теоретические рассуждения — это не акты рабочих операций, то есть они не вторгаются во внешний мир. Конечно, они основаны на рабочих актах (таких как измерение, обращение с инструментами, проведение экспериментов); они могут передаваться только посредством рабочих актов (таких как написание статьи, чтение лекции); и т. д. Все эти виды деятельности, исполняемые в мире рабочих операций и принадлежащие ему, являются либо условиями, либо следствиями теоретизирования, но не принадлежат самой теоретической установке, от которой их можно легко отделить. Точно так же мы должны отличать ученого в качестве человеческого существа, действующего и живущего своей повседневной жизнью среди своих собратьев-людей, от теоретического мыслителя, который, мы повторяем это, заинтересован не в подчинении мира, а в приобретении знаний путем наблюдения за ним.

Эта установка «незаинтересованного наблюдателя» основана на особом *attention à la vie* как предпосылке любого теоретизирования. Она состоит в отказе от системы релевантностей, доминирующей в практической сфере естественной установки. Вся вселенная жизни, которую Гуссерль называет *Lebenswelt*, целиком преддана как человеку в мире рабочих операций, так и теоретизирующему мыслителю³⁴. Но для первого релевантны иные сектора и иные элементы этого мира, нежели для последнего. В предыдущем разделе³⁵ мы показали, что у человека при естественной установке система релевантностей, которая управляет им, берет свое начало в том, что мы назвали изначальным переживанием основополагающего беспокойства. Теоретический мыслитель, однажды совершив «скачок» в незаинтересованную установку, свободен от основополагающего беспокойства и свободен от всех надежд и страхов, вытекающих из нее³⁶. У него также есть предвосхищения, которые отсылают, с одной стороны, к его запасу закрепленного опыта и, с другой сторо-

³⁴ Ср. Husserl, “Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie”, *Philosophia*, т. I, Beograd, 1936, с. 124–129.

³⁵ Ср. *Supra*, с. 550.

ны, — к особой системе релевантностей, которая будет обсуждаться позже. Однако, в отличие от человека в повседневной жизни, его страстно интересует не то, будут ли его предвосхищения, если они сбудутся, полезны для решения его практических проблем, а лишь то, выдержат ли они проверку на обоснованность в последующем опыте. Это предполагает — во вполне понятном значении данного выше определения — некоторое снижение интереса к жизни и отвлечение от того, что мы назвали состоянием бодрствования³⁷.

Так как теоретическое мышление не вторгается во внешний мир, оно отменимо в определенном выше значении этого термина³⁸. Это значит, что оно всегда может быть подвергнуто пересмотру, что его можно аннулировать, «перечеркнуть», «отменить», модифицировать и т. п., не вызвав никакого изменения во внешнем мире. В процессе теоретического мышления я могу снова и снова возвращаться к своим предпосылкам, упразднить свои выводы, отбрасывать свои суждения, расширять или сужать масштаб изучаемой проблемы, и т. д.

Последний момент имеет своим следствием ту особенность теоретического мышления, что оно в некотором смысле не зависит от того, какой сегмент мира находится в пределах досягаемости мыслителя. Это утверждение, конечно же, не говорит о доступности определенных *данных*, на которые может ссылаться теоретическое мышление, таких как ультрамикроскопические объекты или структура земных недр. Как данные они находятся — и в последнем случае, видимо, всегда будут оставаться — вне пределов досягаемости. Но это не препятствует построению научных теорий в отношении обоих наборов данных. Биология и геология разработали методы их исследования; для этих двух наук они являются реальностями, хотя и реаль-

³⁶ Это не означает, что фундаментальная тревога не является главным мотивом, побуждающим человеческие существа начинать философствовать. Напротив, философия есть одна из попыток — возможно, принципиальная — преодолеть фундаментальную тревогу. Бессмертное Существо — скажем, ангел в системе Фомы Аквинского — не нужно для того, что обратиться философа. Но, исполнив скачок в область теоретического созерцания, человеческое существо осуществляет определенное *epoché* фундаментальной тревоги, заключая ее и ее следствия в скобки.

³⁷ Я надеюсь, что это утверждение не будет понято превратно как имеющее некий уничижительный оттенок. За термином “бодрствование”, как он используется в данной работе, не кроется никакой оценки. Мнение автора ни в коем случае не состоит в том, что жизнь как таковая более ценна, нежели теоретическое мышление, — эту точку зрения отстаивают некоторые так называемые “философии жизни”, особенно модные в Германии.

³⁸ *Supra*, с. 541.

ностями за пределами нашей досягаемости, реальностями *ex hypothesi*. Но не это мы имеем в виду в своем утверждении. Как мы видели³⁹, понятие «мира в пределах досягаемости» зависит от нашего тела, которое воспринимается как центр системы координат, соотносясь с которой мы группируем мир. Однако обращаясь к сфере теоретического мышления человеческое существо «заключает в скобки» свое физическое существование и, тем самым, также свое тело и систему ориентации, центром и отправной точкой которой является его тело. Следовательно, в отличие от человека в повседневной жизни, он не ищет решений, удовлетворяющих его прагматическим личным и частным проблемам, которые порождены его психофизическим существованием в определенном сегменте мира, называемом им своей средой. Теоретического мыслителя интересуют проблемы и решения, сами по себе подходящие для каждого, в любом месте и в любое время, где бы и когда бы ни доминировали определенные условия, с допущения которых он начинает. «Скачок» в область теоретического мышления предполагает принятие индивидуумом решения выключить свою субъективную точку зрения. Уже один этот факт показывает, что не целостное Я, а только частичное Я, играющее роль, «Ме», а именно теоретик, «действует» в области научного мышления. Это частичное Я лишено всего «сущностно актуального» опыта и всего опыта, связанного с его телом, его движениями и его границами.

Мы можем теперь суммировать некоторые черты *epoché*, присущего научной установке. В этом *epoché* «заключается в скобки» (выключается): 1) субъективность мыслителя как человека среди собратьев-людей, включая его телесное существование как психофизического человеческого существа в мире⁴⁰; 2) система ориентации, при помощи которой мир повседневной жизни группируется в зоны в пределах актуальной, восстановимой, доступной досягаемости и т. д.; 3) основополагающее беспокойство и система прагматических релевантностей, вытекающих из нее. Но внутри этой модифицированной сферы наш общий жизненный мир по-прежнему суще-

³⁹ *Supra*, с. 545 и далее.

⁴⁰ Нужно сказать, что эту форму *epoché* не следует путать с *epoché*, ведущим к феноменологической редукции, посредством которого не только субъективность мыслителя, но и весь мир заключается в скобки. Теоретическое мышление должно характеризоваться как принадлежащее «естественной установке», и этот термин *здесь* (в отличие от текста) используется в противоположность «феноменологической редукции». Что касается двусмысленности термина «естественный», ср. Farber, *указ. соч.*, с. 552.

ствуется как реальность, а именно как реальность теоретического созерцания, хотя и не как реальность практического интереса. С переходом системы релевантностей от практического к теоретическому полю все понятия, обозначающие действие и акт исполнения в мире рабочих операций, такие как «план», «мотив», «проекты», меняют свое значение и наделяются «кавычками».

Теперь мы должны охарактеризовать несколькими словами систему релевантностей, доминирующую в области научного созерцания. Эта система имеет своим истоком самостоятельный акт ученого, посредством которого он отбирает объект своего дальнейшего исследования, другими словами — *постановку наличной проблемы*. Вследствие этого, напрасно или не напрасно предвосхищаемое решение данной проблемы становится главнейшей целью научной деятельности. С другой стороны, простая постановка проблемы определяет также и участки или элементы мира, актуально являющиеся или потенциально способные оказаться связанными с ней как релевантные. С этого момента пределы релевантного поля будут направлять процесс исследования. Они определяют, прежде всего, так называемый «уровень» исследования. Фактически термин «уровень» представляет собой другое выражение демаркационной линии между тем, что относится, и тем, что не относится к рассматриваемой проблеме, при этом первое — это темы, которые надо исследовать, выявлять, прояснять, а последнее — все остальные элементы знаний ученого, которые, в силу своей иррелевантности его проблеме, он решает принять как простые «факты» в их данности, не задавая никаких вопросов. Другими словами, демаркационная линия есть локус тех моментов, которые актуально интересуют ученого и на которых он решил сконцентрировать дальнейшее исследование и анализ. Во-вторых, постановка проблемы так же обнаруживает ее открытые горизонты: внешний горизонт связанных с ней проблем, которые надо будет затронуть в дальнейшем, а также внутренний горизонт всех скрытых в проблеме возможностей, которые следует сделать видимыми и извлечь, чтобы решить ее.

Все это, однако, не означает, что решение ученого поставить проблему совершенно произвольно или что у него есть такая же «свобода усмотрения» при выборе и решении своих проблем, как и у фантазирующего Я при наполнении собственных предвосхищений. Ни в коем случае. Конечно, теоретический мыслитель может выбирать по собственному усмотрению, руководствуясь лишь своими склонностями, которые укоренены в его сокровенной личности, научное поле, к которому он хочет поддерживать интерес, а также, возможно, уровень (в общем), на котором он желает проводить свои изы-

скания. Но сделав свой выбор в этом отношении, ученый входит в предконституированный мир научного созерцания, переданный ему исторической традицией его науки. С этого мгновения он будет включен во вселенную дискурса, охватывающую полученные другими результаты, поднятые другими проблемы, предложенные другими решения, разработанные другими методы. Эта теоретическая вселенная отдельной науки является конечной областью смысла и обладает особым познавательным стилем, в рамках которого следует разрабатывать специфические проблемы и горизонты. Регулятивный принцип устройства такого рода области смысла, называемой специальной отраслью науки, можно сформулировать следующим образом: любая проблема, возникающая в научном поле, должна примыкать к универсальному стилю этого поля и должна быть сравнима с предконституированными проблемами и решениями путем их принятия либо опровержения⁴¹. Поэтому степень свободы ученого при постановке проблемы фактически очень мала⁴².

Но эта свобода, однако, не утрачивается после постановки проблемы. Недостатком нашего предыдущего описания теоретического мышления является то, что оно представляет текущий процесс в статических терминах. Такого рода процесс протекает согласно строгим правилам научной процедуры, описание эпистемологии и методологии которых не входит в нашу задачу. Следует упомянуть лишь некоторые из этих правил: есть постулат последовательности и совместности всех высказываний не только внутри поля данной специальной отрасли науки, но и со всеми другими научными высказываниями и даже опытом естественной установки обыденной жизни, пока они пребывают в безопасности, хотя и в модифицированном виде, в конечной области теоретического созерцания; кроме того, есть постулат того, что научное мышление должно опираться, прямо или косвенно, на проверенные наблюдения, то есть на исходный непосредственный опыт фактов в мире; постулат наивысшей возможной ясности и различимости всех используемых терминов и понятий, особенно требующий приведения смешанного донаучного мышления к со-

⁴¹ По поводу последней проблемы ср. Felix Kaufmann, *Methodology of the Social Sciences*, New York, 1944, гл. IV.

⁴² Мы оставляем здесь в стороне — как выходящие за рамки настоящего исследования — многочисленные взаимосвязи между любыми возможными системами вопросов и ответов (аристотелевская проблема универсальной апоретики), а также специальную проблему ключевых понятий, то есть понятий, введение которых разделяет до этого гомогенное поле исследования на части, релевантные или нерелевантные для рассматриваемой темы.

стоянию различимости путем экспликации его скрытых аспектов; и многие другие. Логика науки и методология специальных отраслей науки установили правила, которые обеспечивают операциональную процедуру научного акта исполнения и проверку его результатов. Сумма этих правил задает условия, при которых научные высказывания, и в частности система тех высказываний, которые образуют относителную специальную отрасль науки, могут быть рассмотрены как обоснованные, то есть, говоря нашим языком, условия, при которых на данную конечную область смысла можно поставить акцент реальности.

Это ведет нас к важному различению. Как выше мы должны были развести мир воображения и мир воображаемых образов⁴³, так и теперь мы должны развести теоретизирующие рассуждения и интенциональные *cogitata* этого теоретизирования. В силу своей интенциональности последние отсылают к одному объективному миру, вселенной, в которой все мы живем как психофизические человеческие существа, в которой мы работаем и мыслим, intersubjectivному жизненному миру, который преддан всем нам как верховная реальность, из которой выводятся все другие формы реальности. «В теоретической установке объекты становятся теоретическими объектами, объектами актуального установления *бытия*, в котором 'эго' постигает их как существующие. Это делает возможным осмысленный и систематический взгляд на *любые* объекты как возможные субстраты теоретической установки»⁴⁴.

Но, в отличие от мира фантазий, который всегда лишен фиксированной позиции в порядке объективного времени⁴⁵, интенциональные объекты теоретического созерцания, в той мере, в какой они не являются «идеальными объектами высшего порядка», занимают свое четко определенное место в порядке объективного (космического) времени, а в той мере, в какой они являются «идеальными объектами высшего порядка»⁴⁶, они основываются на объектах, занимающих подобное место в объективном времени⁴⁷. Это утверждение, однако, распространяется лишь на временную структуру *объектов* теоретического мышления и не указывает на перспективу времени, свойственную *процессу* созерцательного теоретизирования.

⁴³ *Supra*, с. 556.

⁴⁴ Farber, *указ. соч.*, с. 525.

⁴⁵ Ср. *Supra*, с. 559.

⁴⁶ Ср. Farber, *указ. соч.*, с. 457, 460, и Husserl, VI. *Logical Investigation*, § § 47–48.

⁴⁷ Ср. Farber, *указ. соч.*, с. 491.

Теоретический мыслитель тоже живет в своем внутреннем *durée*, он тоже стареет, поскольку его запас опыта постоянно меняется с появлением и закреплением нового опыта. Теоретизирующее Я, тем самым, имеет свою специфическую форму прошлого, а именно историю своих предпереживаний и их осадков, и свою специфическую форму будущего, а именно открытые горизонты наличной проблемы («проект» текущего теоретизирования), отсылающие к другим проблемам, которые надо затронуть в дальнейшем, и к методом, которыми их можно решить. Но у теоретизирующего Я отсутствует временная перспектива живого настоящего, конституируемого при естественной установке телодвижениями в виде пересечения внутреннего *durée* и объективного (космического) времени. Следовательно, оно не может разделять живого настоящего с другими в чистом Мы-отношении; оно в принципе находится за пределами различных временных перспектив социальности, берущих начало в живом настоящем Мы-отношения. Оно, по этой же причине, не примыкает к временной структуре стандартного времени, которая, как мы видели, есть ни что иное как intersубъективная форма всех индивидуальных временных перспектив, в том числе живого настоящего Мы-отношения, а также всех его производных. Так как научная деятельность протекает в стандартном времени (в рабочие часы, согласно расписанию и т. д.), она состоит из актов рабочих операций в мире повседневной жизни, которые связаны с наукой, но не из актов чистого теоретизирования.

Хотя теоретизирующее Я не знает временного измерения живого настоящего, оно обладает, тем не менее, особым правдоподобным настоящим⁴⁸, в котором оно живет и действует. Это правдоподобное настоящее определяется в каждый момент широтой составленных проектов. Их «начальная часть» охватывает проблемы, ранее поставленные в качестве спроектированных задач, решение которых сейчас идет; их «завершающая часть» состоит в предвосхищаемом исходе текущей теоретизирующей деятельности, призванной найти решение наличной проблемы.

Мы видели выше, что теоретический мыслитель заключает свое физическое существование, и значит свое тело, в скобки. У него нет физической среды, потому что не существует участка мира, обозначенного как находящегося в пределах его непосредственной дося-

⁴⁸ Специфические проблемы, связанные с понятием «правдоподобное настоящее», проанализировать здесь не представляется возможным. Нам достаточно указать на то, что это понятие использует Уильям Джеймс (James, *Principles of Psychology*, т. I, с. 608 и далее и с. 641 и след.).

гаемости. Мы сказали далее, что действующим в области теоретического мышления никогда не является «I» ученого как неразрывная тотальность его личности, но лишь частичное Я, Ме. Сейчас мы увидели, что измерение живого настоящего и его производные недоступны теоретизирующему Я. Следовательно, оно не способно схватить — даже как потенциальность — Я другого как неразрывное единство. Все эти высказывания можно суммировать в одном: теоретизирующее Я одиноко; у него нет социальной среды; оно находится вне социальных отношений.

И вот теперь, в связи с отношениями между социальностью и теоретическим мышлением, возникает диалектическая проблема, сходная с той, с которой мы столкнулись в нашем анализе мира сновидений⁴⁹.

У нее есть две стороны. 1) Как может одинокое теоретизирующее Я получить доступ к миру рабочих операций и сделать его объектом своего теоретического созерцания? 2) Как может теоретическое мышление передаваться и, теоретизируя себя, осуществляться в интересубъективности?

Ad (1). Пока теоретизирование имеет дело с объектами, существующими лишь в объективном времени, как происходит в науках о природе и особенно в тех из них, которые доступны математическому оформлению, указанная диалектическая проблема не видится в полном объеме⁵⁰. Но интересубъективный мир рабочих операций в стандартном времени (включающий в себя работающее Я мыслителя как человеческого существа, его собратьев-людей, а также их рабочие акты) в целом и даже проблема того, как существование собратьев-людей и их мышление могут переживаться в естественной установке, являются темой теоретического созерцания. Таков принципиальный актуальный предмет так называемых социальных наук. Но как может одинокий мыслитель, при своей теоретической установке незаинтересованности находящийся вне каких бы то ни было социальных отношений, найти дорогу к миру повседневной жизни, в котором люди работают среди людей при естественной установке, той самой естественной установке, которую теоретик обязан отбросить? Как это возможно, если любые рабочие акты происходят в

⁴⁹ См. *Supra*, с. 562 и след.

⁵⁰ Это проявляется, когда научный наблюдатель включает себя в наблюдательное поле, как, например, в знаменитом принципе неопределенности Гейзенберга. Если это происходит, тогда разражаются так называемые кризисы в основании данной науки. Они представляют собой одну из форм общей диалектической ситуации, очерченной в тексте.

стандартном времени, в ясном настоящем Мы-отношения или производных от него формах, то есть как раз в том измерении времени, к которому, как мы видели, теоретическое созерцание не примыкает? Более того, только в Мы-отношении, в котором имеется общность пространства и времени (общая социальная среда в полном смысле), человек при естественной установке может испытывать Я другого в его неразрывной тотальности, тогда как за рамками живого настоящего Мы-отношения другой появляется лишь как Ме, как играющий роль, но не как единство. Тогда как может теоретическое мышление схватить человека в его исчерпывающей человечности, а также социальные отношения, в которых он состоит с другими? То, что все это возможно, составляет неявное допущение всех теоретических социальных наук. Кроме того, теоретический социальный ученый должен обращаться к своему запасу предустановленного опыта существования других, их деятельности и рабочих операций и того смысла, который они придают своим актам и работе. Он получил этот предустановленный опыт, живя как человеческое существо со-обща с другими в повседневном мире естественной установки, той установки, которую он должен был взять в скобки, чтобы совершить скачок в область теоретического созерцания. Мы должны осознать всю серьезность возникающей здесь трудности. Только тогда мы поймем, что теоретический мыслитель, оставаясь в теоретической установке, неспособен изначально испытывать и непосредственно схватывать мир повседневной жизни, в котором я и ты, Питер и Пол, любой и каждый имеем смешанные и невыразимые восприятия, действуем, работаем, планируем, беспокоимся, надеемся, рождены, стареем и умрем — одним словом, проживаем свою жизнь как неразрывные Я в своей исчерпывающей человечности. Этот мир ускользает от непосредственного взгляда теоретического социального ученого. Последний вынужден построить искусственное приспособление, сравнимое с упомянутой выше «непрямой коммуникацией», чтобы сделать интересубъективный жизненный мир видимым — или, лучше сказать, не этот мир, а лишь его подобие, подобие, в котором воспроизводится человеческий мир, но лишенный своей жизненности, и в котором воспроизводится человек, но лишенный своей неразрывной человечности. Это искусственное приспособление — называемое методом социальных наук — преодолевает обозначенную диалектическую трудность путем замещения интересубъективного жизненного мира моделью этого жизненного мира. Эта модель, однако, населена не человеческими существами в их исчерпывающей человечности, а марионетками, *типами*; они сконструированы так, как если бы они могли исполнять рабочие действия и реакции. Ко-

нечно, эти рабочие действия и реакции являются вымыслом, поскольку они не следуют из живого сознания как проявления его спонтанности; они всего лишь приписываются марионеткам взглядом ученого. Но если, согласно определенным операциональным правилам (описание которых является делом методологии социальных наук)⁵¹, эти типы конструируются так, что их вымышленные рабочие акты и акты исполнения остаются не только внутренне последовательными, но и совместимыми со всем предустановленным опытом мира повседневной жизни, который наблюдатель получил при естественной установке прежде, чем он совершил скачок в теоретическую область, тогда, и только тогда, эта модель социального мира становится теоретическим объектом, объектом актуального установления бытия. Она получает акцент реальности, хотя и не тот же самый, что акцент реальности естественной установки.

Ad (2). Однако, у указанной диалектической проблемы есть и другой аспект, который не ограничивается вопросом, как можно сделать социальность предметом теоретизирования, но который отсылает к социальности самого теоретизирования. Теоретизирование — этот термин всегда использовался в узком смысле научного теоретизирования и, поэтому, исключал чистое размышление — во-первых, возможно только во вселенной дискурса, которая преддана ученому как результат актов теоретизирования других людей. Во-вторых, оно основывается на предположении, что другие люди тоже могут сделать тот предмет, с которым я имею дело в теоретическом созерцании, темой своего теоретического мышления и что мои собственные результаты они будут верифицировать или фальсифицировать, как и я буду поступать с их результатами⁵². Это обоюдное подтверждение и опровержение, доказательство и критика предполагают коммуникацию, а коммуникация возможна только вне чисто теоретической сферы, а именно в мире рабочих операций. Чтобы передать свою теоретическую мысль своим собратьям-людям, я должен, следовательно, покинуть чисто теоретическую установку, я должен вернуться в мир повседневной жизни и его естественную установку — тот мир, который, как мы видели, остается недоступным прямому взятию посредством теоретизирования. Это глубоко парадоксальная ситуация, напоминающая ту, с которой мы столкнулись в нашем

⁵¹ Ср. работу настоящего автора «The Problem of Rationality in the Social World», *Economica*, London, May, 1943, т. X, с. 131–149, особ. 143 и далее, и его упомянутую выше книгу, особ. с. 247–286.

⁵² Ср. Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, с. 172–173, 200–201, 205–215, особ. 209 и 212.

анализе сновидческой жизни, когда обнаружили, что только тот, кто больше не спит, может передать свои переживания в качестве спящего.

Это лишь одна из форм старой проблемы, которая воспроизводится в любого рода чистом размышлении, — проблемы непрямой коммуникации. Проследивание ее от зарождения философского мышления и вплоть до нашего времени потребовало бы написания полной истории идей. Поэтому мы возьмем в качестве примера конкретную форму данной проблемы, обнаруженную на последней стадии развития феноменологической теории. Мы встречаемся с ней в первых двух из трех парадоксов, преследующих феноменолога, которые доктор Финк сформулировал в его ныне знаменитом эссе, полностью одобренном самим Гуссерлем как представляющем его собственные взгляды⁵³. Позаимствовав многое из великолепного обзора профессора Фарбера⁵⁴, мы можем суммировать аргументы Финка—Гуссерля так: после проведения феноменологической редукции феноменолог обнаруживает себя в затруднении по поводу того, как передать свое знание «догматику», который остается при естественной установке. Предполагает ли это нахождение общего основания между ними? Такова первая форма парадокса. Указанная проблема решается путем показа того, что феноменолог не покидает трансцендентальную установку и не возвращается к естественной, а помещает себя «в» естественную установку как трансцендентальную ситуацию, которую он полностью просматривает. Второй парадокс — называемый «парадоксом феноменологического суждения» и особенно нас интересующий — основывается на первом. Он связан с обыденными мировыми понятиями и языком, которые единственно находятся в распоряжении коммуницирующего феноменолога. Феноменологические сообщения неадекватны из-за того, что они пытаются выразить обыденными средствами не-мировой смысл, и эту трудность нельзя разрешить, изобретая искусственный язык. Фарбер критикует этот аргумент, показывая, что не существует «внутреннего конфликта» между обыденным мировым смыслом и обозначенным трансцендентным смыслом⁵⁵.

Как мы показали, эта проблема не специфически феноменологическая, она более общего порядка. Она сложнее в сфере трансцендентальной феноменологии из-за фигурирующего в последней понятия плюралистичности трансцендентальных «эго», общности монад, ко-

⁵³ Eugen Fink, «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik» с предисловием Эдмунда Гуссерля в *Kant-Studien*, Berlin, 1933, с. 319—383.

⁵⁴ Указ. соч., глава XVII В, особ. с. 558 и далее.

торые, тем не менее, могут коммуницировать прямо и непосредственно лишь при помощи обыденных средств телесных жестов в максимально широком смысле, включая любого рода язык. Это, однако, серьезный вопрос, является ли intersубъективность вообще проблемой трансцендентальной сферы или, быть может, социальность принадлежит скорее обыденной сфере нашего жизненного мира⁵⁶.

Но «парадокс коммуникации» — как феноменологической, так и обыденной, с которой исключительно имел дело предыдущий анализ — существует только пока мы рассматриваем то, что мы называем конечными областями смысла, в качестве онтологических статических образований, объективно существующих вне потока индивидуального сознания, в котором они рождаются. Тогда, конечно, понятия и представления, действительные в одной области, не только, как это имеет место, потребовали бы полной модификации в других областях, но и стали бы в итоге полностью бессмысленными, словно монеты определенной страны, которые перестают иметь законную силу при пересечении границы. (Но даже в этом случае, если развить метафору, мы можем обменять эти монеты на местную валюту новой страны.) Конечные области смысла не являются обособленными состояниями психической жизни в том смысле, что переход между ними потребовал бы переселения души и полного угасания памяти и сознания в результате смерти, как утверждает доктрина метемпсихоза. Они представляют собой не более чем названия различных напряжений одного и того же сознания, и именно одна и та же жизнь, обыденная жизнь, неделимая от рождения до смерти, воспринимается в различных модификациях. Мы сказали выше, что мой разум может проходить в течение одного дня или даже часа через целую гамму напряжений сознания, сейчас — проживая рабочие акты, сейчас — мечтая, сейчас — погружаясь в живописный мир картины, сейчас — размышляя в теоретическом созерцании. Все этот различный опыт есть опыт в моем внутреннем времени; он принадлежит моему потоку сознания; его можно вспомнить и воспроизвести. Вот почему его можно передать с помощью обыденного языка в рабочих актах моим собратьям-людям. Мы часто упомина-

⁵⁵ Указ. соч., с. 559–560. Третий парадокс, называемый «логическим парадоксом трансцендентальных детерминаций», важнейший из трех (хотя и не в свете проблем настоящей работы), отсылает к вопросу того, подходит ли логика для задачи решения проблем, возникающих при детерминации базовых трансцендентальных отношений.

⁵⁶ См. работу настоящего автора «Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego», *Philosophy and Phenomenological Research*, March, 1942, с. 323–347, особ. 335–337.

ли, что рабочие акты могут быть «содержаниями» фантазий, сновидений, теоретического созерцания. Почему бы тогда опыту, возникающему в конечных областях фантазий, сновидений, научного теоретизирования, не стать содержанием коммуникативных рабочих актов? Когда дети играют вместе в своем притворном мире, когда мы обсуждаем с собратом-зрителем произведение искусства, когда мы предаемся вместе с другими одному ритуалу, мы по-прежнему находимся в мире рабочих операций, связанные с другими коммуникативными актами рабочих операций. Но, тем не менее, оба партнера вместе совершили скачок из конечной области смысла, называемой «миром повседневной жизни», в область игры, искусства, религиозных символов и т. д. То, что раньше казалось реальностью, когда мы направляли на нее внимание, теперь может измеряться другой линейкой и оказывается нереальным или квазиреальным, но в специфической форме настоящей нереальности, реальность которой можно восстановить.

Парадокс коммуникации возникает, поэтому, только если мы предполагаем, что социальность и коммуникация могут реализовываться в иной конечной области смысла, чем мир повседневной жизни, являющийся верховной реальностью. Но если мы не делаем подобного неоправданного предположения, тогда наука снова включается в мир жизни. И наоборот, загадка *συμφιλοσοφείν*⁵⁷ возвращает исчерпывающую человечность мыслителя в теоретическое поле.

Перевод с английского А. М. Корбута

⁵⁷ Философствования сообща, совместного философствования — Прим. ред.

ЧТО ТАКОЕ ЭТНОМЕТОДОЛОГИЯ?¹

Собранные в этой книге исследования трактуют практическую деятельность, практические обстоятельства и практические социологические рассуждения в качестве тем для эмпирического изучения и, направляя внимание, обычно уделяемое экстраординарным событиям, на самые обычные действия в повседневной жизни, стремятся исследовать их как самостоятельные феномены. Основное их заключение состоит в том, что действия, посредством которых члены производят обстановку организованных повседневных занятий и управляют ей, идентичны процедурам, при помощи которых члены делают эту обстановку «объяснимой». «Рефлексивный» или «воплощенный» характер действий объяснения и самих объяснений составляет центральное звено данного заключения. Когда я говорю об объяснимом [понятном], меня интересуют следующие моменты. Я имею в виду наблюдаемое-и-сообщаемое, т. е. доступное членам в виде ситуативных действий рассматривания-и-проговаривания. Я имею в виду так же, что такие действия заключаются в непрекращающемся, текущем, случайном осуществлении; что они выполняются под воздействием и воспринимаются как события в рамках тех же самых обыденных занятий, которые они описывают в процессе организации; что эта деятельность реализуется сторонами в той обстановке, навыки взаимодействия с которой, знание которой и владение детальной работой осуществления которой — компетентность в которой — они имеют своим условием, опознают, используют и считают само собой разумеющейся, и *то*, что они считают свою компетентность само собой разумеющейся, уже само по себе обеспечивает сторонам отличительные и специфические черты обстановки, а также ресурсы, проблемы, проекты и все остальное.

Некоторые структурно неоднозначные характеристики методов и результатов, с помощью которых люди, занимающиеся социологией (любительски и профессионально) придают наблюдаемый характер

¹ *Garold Garfinkel. Studies in Ethnomethodology. Prentice Hall Inc., New Jersey, 1967. Chapter 1. What is ethnomethodology? P.1–35. Перевод главы 2 см. «Социологическое обозрение». 2002. №1. Т.2, перевод главы 3 см. «Социологическое обозрение». 2003. №1. Том. 3.; перевод главы 8 см. «Социологическое обозрение». 2003. №3. Том.3.*

© Корбут Андрей, 2003.

практической деятельности, были перечислены Хелмером и Решером². Когда объяснения повседневных действий, создаваемые членами, используются в качестве предписаний для локализации, идентификации, анализа, классификации, опознания или для собственного решения в сопоставимых случаях, соблюдаемые членами предписания законоподобны, ограничены в пространстве и времени и «приблизительны». «Приблизительность» означает, что хотя они намеренно условны по своей логической форме, «природа этих условий такова, что они зачастую могут и не проговариваться целиком или полностью». Авторы приводят в качестве примера утверждение о тактике морского флота в XVIII столетии. Они отмечают, что контрольным условием этого утверждения является указание на состояние корабельной артиллерии.

Уточняя условия (при которых подобное утверждение было бы верно), историк вычленяет то, что типично для данного места и времени. Полное описание такого указания может быть весьма обширным и неисчерпаемым; например... довольно быстро артиллерия отсылает через технологию обработки металла к металлургии, добыче угля и т. д. Таким образом, условия, операционализирующие формулировку исторического закона, могут быть обозначены лишь в общем виде и не должны с необходимостью быть — и, несомненно, в большинстве случаев не будут — исчерпывающим образом артикулированы. Такая характеристика этих законов называется здесь *приблизительностью*...

Следствием приблизительности исторических законов является то, что они не универсальны, а только квазиобщи в том смысле, что они допускают исключения. Поскольку условия, очерчивающие область применения закона, часто не артикулированы исчерпывающим образом, предполагаемое нарушение закона можно объяснить, показав, что легитимное, но еще не сформулированное, предварительное условие применимости закона не выполняется в рассматриваемом случае.

Нужно учесть, что это верно в отношении каждого *конкретного* случая, причем верно не в силу значения «квазизакона», а благодаря текущей, конкретной деятельности исследователей.

Дальше Хелмер и Решер пишут:

Законы можно рассматривать как содержащие молчаливое предупреждение, имеющее вид «обычно» или «в остальном точно так же».

² Olaf Helmer and Nicholas Rescher, *On the Epistemology of the Inexact Sciences*, P-1513 (Santa Monica, California: RAND Corporation, October 13, 1958), pp. 8–14.

Исторический закон, поэтому, не является строго универсальным в том смысле, что его не следует воспринимать как применимый ко всем случаям, охватываемым его эксплицитно сформулированными или могущими быть сформулированными условиями; скорее, его можно понять как предназначенный для формулирования связей, которые устанавливаются в общем или, лучше сказать, которые устанавливаются «как правило».

Такой «закон» мы будем называть *квазизаконом*. Чтобы этот закон был обоснован, не нужно, чтобы отсутствовали видимые исключения. Нужно только, чтобы, если видимое исключение появится, ему было дано адекватное объяснение, объяснение, демонстрирующее исключительные характеристики данного случая посредством установления нарушения надлежащего, пусть даже до сих пор не сформулированного, условия применимости закона.

Эти и другие черты можно перечислить ради той убедительности, с которой они описывают объясняющую деятельность членов. Так: 1) Всегда, когда члену требуется продемонстрировать, что его объяснение анализирует реальную ситуацию, он неизменно использует действия типа «и так далее», «пока что-то не изменится» и «не стоит на этом останавливаться» для демонстрации рациональности своего достижения. 2) Определенность и осмысленность того, о чем сообщается, устанавливается путем приписывания сообщающим и слушающим друг другу, того, что каждый из них предъявит любое незаявленное понимание, которое потребуется. Поэтому многое из того, о чем действительно сообщается, не упоминается. 3) Объяснения, в процессе их оглашения, имеют свойство требовать, чтобы «слушающие» проявляли готовность ждать, что будет сказано, с целью прояснения нынешней значимости того, что было сказано. 4) Подобно разговорам, репутациям и карьерам, фрагменты объяснений выстраиваются шаг за шагом по мере их фактического использования и ссылок на них. 5) Смысл материалов любого объяснения имеет свойство значительно зависеть от их положения в ряду, от их релевантности проектам слушающего или от хода развития организационных случаев их использования.

Короче, *опознаваемый* смысл, или факт, или методичный характер, или обезличенность, или объективность объяснений не являются независимыми от социально организованных случаев их использования. Их рациональные черты *закljučаются* в том, как члены употребляют, во что они «превращают» объяснения в социально организованных актуальных случаях их использования. Благодаря своим рациональным чертам объяснений членов рефлексивно и сущностно связаны с социально организованными случаями их ис-

пользования, поскольку они являются *чертами* социально организованных случаев их использования.

Эта связь определяет центральную тему наших исследований: рациональную объяснимость практических действий как текущее практическое осуществление. Я хочу развить эту тему, рассмотрев три составляющих ее проблемных феномена. Где бы дело ни касалось исследований практических действий и практических рассуждений, эти исследования заключаются в 1) невыполнимых программных различии и заменимости индексичных выражений объективными (контекстно-свободными); 2) «неинтересной» сущностной рефлексивности объяснений практических действий и 3) анализируемости действий-в-контексте как практическом осуществлении.

Невыполнимые программные различие и заменимость индексичных выражений объективными

Демонстрируемые объяснениями свойства (в силу того, что они являются чертами социально организованных случаев их использования) представлены в исследованиях логиков как свойства индексичных выражений и индексичных суждений. Гуссерль³ говорил о выражениях, смысл которых слушающий не способен установить, не зная или не догадываясь с необходимостью о биографии и целях пользующегося выражением, обстоятельствах высказывания, предшествующем ходе разговора или специфическом отношении актуального либо потенциального взаимодействия, существующем между высказывающимся и слушающим. Рассел⁴ отмечал, что опирающиеся на такие выражения описания применяются в одном случае использования только к одному предмету, но к разным предметам в разных случаях. Гудмен⁵ писал, что подобные выражения используются, чтобы делать однозначными утверждения, истинность которых, тем не менее, может меняться. Каждое их произнесение, «метка», представляет собой слово и указывает на определенного человека, время или место, но именует то, что не именуется репликой слова. Их денотат соотносится с говорящим. Их использование зависит

³ См.: Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1943), pp. 237–238.

⁴ Bertrand Russel, *Inquiry into Meaning and Truth* (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1940), pp. 287–298.

⁵ Nelson Goodman, *The Structure of Appearance* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1951), pp. 287–298.

от отношения высказывающегося к объекту, с которым связано слово. В темпоральном индексичном выражении время релевантно тому, что это выражение именуется. Соответственно, то, какой регион именуется пространственным индексичным выражением, зависит от локализации его произнесения. Индексичные выражения и содержащие их утверждения не могут свободно повторяться; в наличном дискурсе не все их реплики представляют собой также их переводы. Этот список можно продолжать до бесконечности.

Изучающие практические социологические рассуждения, — любители и профессионалы — практически единодушны в своем мнении относительно свойств индексичных выражений и индексичных действий. Существует также впечатляющее согласие по поводу того, 1) что хотя индексичные выражения «сулят огромные выгоды», они «неудобны для формального дискурса»; 2) что различие объективных выражений и индексичных выражений не только процедурно оправдано, но и неизбежно для любого занимающегося наукой; 3) что без различения объективных и индексичных выражений и без предпочтительного употребления объективных выражений победы обобщающих, строгих, наукосообразных дисциплин — логики, математики, некоторых физических наук — были бы немислимы, эти победы бы не удалась, а неточные науки должны были бы оставить свои надежды; 4) что точные науки отличаются от неточных наук тем, что в случае точных наук различение и замена индексичных выражений объективными являются актуальной задачей и фактическим достижением формулирования проблем, методов, результатов, адекватной демонстрации, адекватных доказательств и др., тогда как в случае неточных наук доступность различения и заменимости для актуальных задач, практик и результатов остается нереализуемо программной; 5) что различие объективных и индексичных выражений, в той мере, в какой как различение оно касается задач, идеалов, норм, ресурсов, достижений и пр. исследователей, оно описывает различие между науками и искусствами, например, между биохимией и документальным кино; 6) что термины и суждения можно различать на те или другие в соответствии с процедурой оценки, которая позволяет выяснить, какого рода эти выражения — объективные или индексичные; и 7) что в любом конкретном случае только практические трудности мешают произвести замену индексичного выражения на объективное выражение.

Свойства индексичных выражений побуждают к бесконечным методологическим изысканиям, направленным на их исправление. Попытки избавить научную деятельность от столь неудобных объектов придают каждой науке присущий ей характер заинтересованности и

эффективности в области методологических проблем. Изучение практической научной деятельности теми, кто практикует исследования, предоставляет им, какова бы ни была их собственная наука, бесконечные возможности строгого подхода к индексичным выражениям.

Области социальных наук, где встречаются обещанное различие и обещанная заменимость, бесчисленны. Обещанные различение и заменимость поддерживаются благодаря необъятным ресурсам, и сами их поддерживают, обеспечивая разработку методов всестороннего анализа практических действий и практических рассуждений. Перспективные применения и выгоды колоссальны.

Однако *везде, где практические действия составляют предмет изучения*, обещанные различие и заменимость индексичных выражений объективными остаются программными в любом конкретном случае и в любой *наличной* ситуации, где должны быть продемонстрированы различие или заменимость. В каждом конкретном случае, без исключения, будут упоминаться условия, которые компетентный исследователь должен будет опознавать, такие, что в *данном* конкретном случае требования демонстрации могут быть ослаблены, но, тем не менее, демонстрация принималась как адекватная.

Благодаря логикам и лингвистам, которые практически единогласны в данном вопросе, мы знаем, каковы некоторые из этих условий. Для «длинных» текстов или «длинных» цепочек действия, для таких событий, когда действия членов являются характеристиками событий, осуществляемых их действиями, или везде, где метки не употребляются или неуместны в функции заместителей индексичных выражений, требуемые программой демонстрации выполняются путем практического социального управления.

В таких условиях индексичные выражения, в силу их распространенности и других особенностей, создают невероятно стойкие и непреодолимые препятствия на пути решения задач строгого обращения с феноменами структуры и релевантности в рамках теорий доказательства состоятельности и исчисляемости и при попытках выявления актуального, а не предполагаемого обыденного поведения и обыденной речи с полным набором структурных деталей. На основании своего опыта выборочных исследований, а также разработки и применения инструментов измерения практических действий, статистического анализа, математических моделей и компьютерных симуляций социальных процессов, профессиональные социологи способны до бесконечности документировать способы, которыми требование программных различения и заменимости выполняется профессиональными действиями по социально управляемой демонстрации и зависит от них.

Одним словом, везде, где предпринимаются исследования практических действий, различие и заменимость всегда осуществляются *исключительно* для всех практических целей. Поэтому рекомендуется, чтобы первым проблемным феноменом была рефлексивность действий и достижений наук в области организованной повседневной деятельности, представляющая собой сущностную рефлексивность.

«Неинтересная» сущностная рефлексивность объяснений

Интересы членов, занимающихся практическими социологическими рассуждениями — как мы увидим из дальнейших исследований, это касается и штатных сотрудников Лос-анжелесского Центра предотвращения самоубийств, и штатных пользователей учетных папок психиатрической клиники при Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе, и студентов-выпускников, кодирующих психиатрические записи, и присяжных, и страдающего гермафродитизмом человека, проходящего через операцию по изменению пола, и профессиональных исследователей-социологов, — сосредотачиваются на том, что разрешимо «для практических целей», «в свете данной ситуации», «с учетом актуальных обстоятельств» и т. п. Для них практические обстоятельства и практические действия отсылают ко многим организационно важным и серьезным вещам: ресурсам, целям, поблажкам, шансам, задачам и, конечно же, основаниям подтверждения или предсказания адекватности процедур и выявляемых ими данных. Одна вещь, однако, исключается из области их интересов: сами практические действия и практические обстоятельства не являются *одной из* тем — не говоря уже единственной темой — их исследований; их исследования не ставят задач социологического теоретизирования, предпринятого с целью формулировки того, что представляют собой эти задачи в качестве практических действий. Изучение практических действий никогда не предпринимается для того, чтобы дать сотрудникам возможность опознать и описать то, чем они прежде всего занимаются. Меньше всего практические действия изучаются для того, чтобы объяснить практикующим их собственные высказывания по поводу того, что они делают. Например, сотрудники Лос-анжелесского Центра предотвращения самоубийств считали совершенно неприемлемым всерьез полагать, что они действительно настолько глубоко вовлечены в работу по сертификации способа смерти, избранного самоубийцей, и что они могли бы согласовывать свои усилия, добываясь однозначного опознания «того, что произошло на самом деле».

Говорить, что они «не заинтересованы» в изучении практических действий, не означает ни жаловаться, ни указывать на упускаемую ими возможность, ни разоблачать ошибку, ни иронизировать. Не означает это и то, что если члены «не заинтересованы», то для них «закрыто» социологическое теоретизирование. Их исследования не закрывают возможность применения правила сомнения, для них не закрыта перспектива превращения организованных повседневных действий в научные проблемы, данное суждение не внушает мысль о разделении «базовых» и «прикладных» интересов в исследовании и теоретизировании.

В каком смысле тогда можно говорить, что они «не заинтересованы» в изучении практических действий и практических социологических рассуждений? И в чем важность подобного утверждения?

Объяснения членов имеют одну черту, которая обладает для них настолько исключительной и всепоглощающей релевантностью, что управляет всеми остальными характеристиками их специфического характера как опознаваемыми, рациональными чертами практических социологических исследований. Эта черта такова. Учитывая проблемный характер практических действий и практическую адекватность их исследований, члены считают само собой разумеющимся, что любой член должен сначала «узнать» обстановку, в которой ему придется действовать, чтобы его действия служили средствами нахождения признаваемого объяснения конкретных, локальных характеристик этой обстановки. Они считают совершенно малозначительным тот факт, что любого рода объяснения членов, во всех их логических модусах, при всех способах их использования и при любом методе их подбора, являются составными характеристиками обстановки, которую они делают наблюдаемой. Члены познают, требуют, учитывают и применяют эту рефлексивность для производства, осуществления, опознания или демонстрации рациональной-адекватности-для-всех-практических-целей своих процедур и данных.

Члены — присяжные и другие — не только считают эту рефлексивность само собой разумеющейся, но и опознают, демонстрируют и делают наблюдаемым друг для друга рациональный характер своих актуальных — а значит окказиональных — действий, относясь к этой рефлексивности как к неизменному и неизбежному условию своих исследований.

Когда я заявляю, что члены «не заинтересованы» в изучении практических действий, я не имею в виду, что они не будут, будут мало или будут много заниматься этим. То, что они «не заинтересованы», относится к обоснованным действиям, к правдоподобному аргументированию и к разумным заключениям. Это связано с рассмотрением

«объяснимого-для-всех-практических-целей» как поддающегося обнаружению, исключительно, единственно и целиком. Для членов быть «заинтересованным» значило бы делать наблюдаемым «рефлексивный» характер своих практических действий и изучать искусные действия рационального исследования как организационные феномены без всякой мысли о коррективках или иронии. Члены Лос-анжелесского Центра предотвращения самоубийств ведут себя как члены всякий раз, когда они вовлечены в практические социологические исследования; даже если они захотят, *они не смогут* избежать этого.

Возможность анализировать действия-в-контексте как практическое осуществление

Исследования членов бесконечным числом способов представляют собой составные части анализируемой ими обстановки. Этими же самыми способами их исследования делаются опознаваемыми для членов как адекватные-для-всех-практических-целей. Например, в Лос-анжелесском Центре предотвращения самоубийств то, что смертельные случаи делаются объяснимыми-для-всех-практических-целей, является практическим организационным осуществлением. В организационном плане Центр предотвращения самоубийств состоит из практических процедур осуществления рациональной объяснимости суицидальных смертей как опознаваемых черт обстановки, в которой эта объяснимость встречается.

В актуальных случаях взаимодействия такое осуществление является для членов повсеместным, проблематичным и привычным. Для членов, занимающихся социологией, делать это осуществление темой практического социологического исследования неизбежно означает рассматривать рациональные свойства практических действий как «антропологически странные». Этим я хочу обратить внимание на «рефлексивные» действия вроде таких: что при помощи своих объяснительных действий член делает знакомые, обыденные действия в повседневной жизни опознаваемыми *как* знакомые, обыденные действия; что в каждом случае использования объяснения обычных действий эти действия опознаются «снова в первый раз»; что член рассматривает процессы и достижения «воображения» как связанные с *другими* наблюдаемыми чертами обстановки, в которой они встречаются; и что член действует таким образом, что одновременно с тем, как он опознает «изнутри» свидетельствуемой актуальной обстановки то, что эта свидетельствуемая обстановка обладает *осуществляемым* смыслом, осуществляемой фактично-

стью, осуществляемой объективностью, осуществляемой привычностью, осуществляемой объяснимостью, для него организационные «как» этих осуществлений непроблематичны и смутно понятны, причем понятны только в том случае, если то, что делается, делается умело, уверенно, единообразно, в значительной мере стандартизированно и как нечто необъяснимое.

Подобное осуществление заключается в построении, опознании и применении членами различных этнографий. Такое осуществление неизвестными способами является для членов рядовым явлением. Именно теми неизвестными способами, которыми данное осуществление является рядовым, оно интересует нас как внушающий благоговение феномен, поскольку благодаря этим неизвестным способам, оно состоит в том, что 1) члены используют согласованные повседневные действия как методы опознания и демонстрации обособляемого, типичного, единообразного, потенциального повторения, связанного проявления, последовательности, эквивалентности, заменимости, направленности, анонимно описуемого, планомерного, одним словом, рациональных свойств индексичных выражений и индексичных действий. 2) Этот феномен заключается так же в анализируемости действий-в-контексте с учетом того, что не только не существует никакого понятия контекста-вообще, но и что любое употребление термина «контекст» без исключения является индексичным по сути.

Опознаваемо рациональные свойства их обыденных исследований — их опознаваемо непротиворечивый, или методичный, или единообразный, или планомерный и т. д. характер — являются *каким-то образом* приобретениями согласованных действий членов. Для сотрудников Центра предотвращения самоубийств, для кодировщиков, для присяжных рациональные свойства их практических исследований *каким-то образом* заключаются в согласованной работе, которая делает очевидным — на основе обрывочных сведений, устойчивых выражений, мимолетных замечаний, слухов, частичных описаний, «кодифицированных», но сущностно неопределенных каталогов опыта и т. п. — то, как человек умер в обществе, или по каким критериям происходил отбор пациентов для психиатрического обследования, или какой из альтернативных вердиктов был правильным. Это «*каким-то образом*» и есть центральное проблемное звено.

Что такое этнометодология?

Отличительным признаком практических социологических рассуждений, где бы они не встречались, является то, что они при-

званы исправлять индексные свойства речи и поведения членов. Бесконечные методологические изыскания направлены на решение задачи обеспечения членов в их неустанных попытках средствами исправления индексичных выражений, при строгом использовании идеалов для демонстрации наблюдаемости организованных действий в конкретных случаях со всеми ситуативными деталями речи и поведения.

Свойства индексичных выражений и индексичных действий представляют собой упорядоченные свойства. Они заключаются в организации демонстрируемого смысла, или фактичности, или методичного употребления, или соглашения между «коллегами по культуре». Их упорядоченные свойства заключаются в организации демонстрируемых рациональных свойств индексичных выражений и индексичных действий. Эти упорядоченные свойства являются продолжающимися достижениями согласованных обыденных действий исследователей. Демонстрируемая рациональность индексичных выражений и индексных действий сохраняет в ходе ее управляемого производства членами характер обыкновенных, знакомых, ставших рутиной практических обстоятельств. Как процесс и достижение, производимая рациональность индексичных выражений заключается в практических задачах, подчиненных нуждам организационно протекающего поведения.

Я использую термин «этнометодология» для указания на изучение рациональных свойств индексичных выражений и других практических действий как контингентных, текущих осуществлений организованных искусных повседневных действий. Работы, входящие в данную книгу, трактуют это осуществление в качестве предмета исследования. Они направлены на конкретизацию его проблемных черт, на рекомендацию методов его изучения, но прежде всего — на выяснение того, что определенного можно узнать о *нем*. В оставшейся части данной главы я попытаюсь охарактеризовать этнометодологию, представив три исследования, посвященных работе этого осуществления, и изложив в заключение исследовательские стратегии.

Практические социологические рассуждения: производство объяснений в «повседневных ситуациях выбора»

В 1957 году Лос-анжелесский Центр предотвращения самоубийств (ЦПС) и Лос-анжелесская Служба судебно-медицинских экспертов объединили усилия, чтобы придать свидетельству о смерти, выдаваемому судебно-медицинским экспертом, гарантию науч-

ного авторитета «в границах практической определенности, к которой обязывает нынешний уровень знаний». Отдельные случаи «внезапной, неестественной смерти», пограничные между «суицидом» и другими видами умирания, стали направляться судебно-медицинским экспертом в ЦПС для проведения так называемой «психологической аутопсии»⁶.

Действия сотрудников ЦПС, сопровождавшие осуществление их исследований в повседневных ситуациях выбора, повторяли черты практических исследований, встречавшиеся в других ситуациях: при вынесении решений присяжными в случаях халатности, при отборе сотрудниками психиатрической клиники пациентов для амбулаторного обследования, при кодировании выпускниками-социологами содержимого учетных клинических папок в кодировочных таблицах путем следования детальным инструкциям по кодированию и в бесчисленных профессиональных процедурах проведения антропологического, лингвистического, социально-психиатрического и социологического исследования. Следующие черты работы в ЦПС опознавались и открыто признавались персоналом в качестве главных условий их работы, а также как то, что следует учитывать при оценке эффективности, продуктивности или осмысленности их работы, чем добавляли свидетельства сотрудников ЦПС к свидетельствам присяжных, научно-исследовательских работников и остальных: 1) Неустанная забота всех сторон о темпоральном согласовании действий; 2) забота о практическом вопросе *par excellence*: «Что делать теперь?»; 3) забота со стороны исследователя о подтверждении своего понимания «Того, Что Известно Каждому» о работе обста-

⁶ Сведения о процедуре «психологической аутопсии», разработанной в Лос-анжелесском Центре предотвращения самоубийств, можно почерпнуть из следующих источников: Theodore J. Curphey, «The Forensic Pathologist and the Multi-Disciplinary Approach to Death», in *Essays in Self-Destruction*, ed. by Edwin S. Shneidman (International Science Press, 1967), in press; Theodore J. Curphey, «The Role of the Social Scientist in the Medico - Legal Certification of Death from Suicide», in *The Cry for Help*, ed. Norman L. Farberow and Edwin S. Shneidman (New York: McGraw - Hill Book Company, 1961); Edwin S. Shneidman and Norman L. Farberow, «Sample Investigation of Equivocal Suicide Deaths», in *The Cry for Help*; Robert E. Litman, Theodore J. Curphey, Edwin S. Shneidman, Norman L. Farberow and Norman D. Tabachnick, «Investigations of Equivocal Suicides», *Journal of the American Medical Association*, 184 (1963), 924–929; Edwin S. Shneidman, «Orientations Toward Death: A Vital Aspect of the Study of Lives», in *The Study of Lives*, ed. Robert W. White (New York: Atherton Press, 1963), перепечатано в *International Journal of Psychiatry*, 2 (1966), 167–200.

новки, в которой он должен был осуществлять свои исследования, а также его забота о том, чтобы делать это в конкретных случаях, когда решения должны приниматься путем его выставляемого напоказ поведения в процессе выбора; 4) то, о чем на уровне речи можно было бы говорить как о «программах производства», «законах поведения», «правилах рационального принятия решений», «причинах», «условиях», «проверке гипотез», «моделях», «правилах индуктивного и дедуктивного вывода», в конкретной ситуации считалось само собой разумеющимся и зависело от того, заключается ли оно в рецептах, устойчивых выражениях, лозунгах и частично сформулированных планах действия; 5) от исследователей требовались знание и умение обращаться с «такого рода» ситуациями, которые подразумевали применение «правил рационального принятия решений» и пр., чтобы «видеть» — или при помощи которых они должны были обеспечить — объективный, эффективный, последовательный, полностью эмпирически адекватный, т. е. рациональный, характер рецептов, пророчеств, устойчивых выражений, частичных описаний в конкретном случае использования правил; 6) для принимающего практические решения «конкретный случай» как самостоятельный феномен обнаруживал всепоглощающий приоритет релевантности, которому должны были подчиняться все без исключения «правила вынесения решений» или теории принятия решений, чтобы можно было оценить их рациональные свойства, а не наоборот; 7) наконец, — и, быть может, что наиболее характерно — все вышеперечисленные черты, наравне с имеющейся у исследователя «системой» альтернатив, его методами «вынесения решений», его информацией, его предпочтениями и рациональностью его объяснений и действий, были составными частями тех же самых практических обстоятельств, в которых исследователи совершали работу исследования, — черта, которую исследователи обязаны были знать, требовать, вычислять, считать само собой разумеющейся, использовать и глоссировать для заявления и опознания практичности их усилий.

Работа проведения членами ЦПС своих исследований была неотъемлемой частью их ежедневной работы. Опознаваемые членами персонала в качестве составных черт ежедневной работы, их исследования были, тем самым, тесно связаны с рамками профессиональных занятий, с различными внутренними и внешними звеньями репортажа, контроля и пересмотра и с другими близкими организационно расставленными «приоритетами релевантностей» при оценках того, что «реалистически», «практически» или «обоснованно» должно быть сделано и может быть сделано, как быстро, с привлечением каких ресурсов, для кого предназначенное, о чем говорящее, сколь-

ко времени занимающее и т. д. Подобные соображения придавали тому, что «Мы сделали все, что могли, и соблюли все обоснованные интересы», черты организационно приемлемого смысла, факта, беспристрастности, авторской анонимности, целенаправленности, воспроизводимости, т. е. *подлинно и различимо* рационального объяснения исследования.

От членов требовалось служебное умение формулировать объяснения того, как смерть *на-самом-деле*-случилась-для-всех-практических-целей. Выражение «на самом деле» неизбежно отсылало к повседневному, обыденным, служебным рабочим операциям. Только члены имели право обращаться к этим рабочим операциям как к приемлемым основаниям для рекомендации обоснованного характера результата *без необходимости предоставления разъяснений*. В случае сомнения обыденные служебные рабочие операции должны были бы упоминаться эксплицитно, в «релевантной части». В противном случае продукт лишался этих черт. Для членов оправдание того, как проводилось исследование, превращалось в оправдание того, как-оно-проводилось-на-самом-деле в соответствии с обычными требованиями, обычными приобретениями, обычными практиками *и* обычной речью, посредством высказываний сотрудников ЦПС как добропорядочных профессиональных практиков об обычных требованиях, обычных приобретениях и обычных практиках.

Каждому случаю необходимо было приписать одно из нескольких названий (относящихся к способу смерти). Эта совокупность состояла из законно допустимых комбинаций четырех исходных вариантов — естественной смерти, несчастного случая, самоубийства и убийства⁷. Все названия применялись так, чтобы не только справляться с различными формами неопределенности, двусмысленности и импровизации, возникающими в каждом конкретном случае их использования; названия применялись так, чтобы *способствовать* двусмысленности, неопределенности и импровизации. Частью работы было не *только* то, что неопределенность составляет проблему — *вероятно*, составляет проблему; — функционеров направляли на эти обстоятельства, чтобы *способствовать* двусмыс-

⁷ Возможные комбинации включают: естественная смерть, несчастный случай, самоубийство, убийство, возможный несчастный случай, возможное самоубийство, возможная естественная смерть, несчастный случай или самоубийство (неопределимо), естественная смерть или самоубийство (неопределимо), естественная смерть или несчастный случай (неопределимо) и естественная смерть, несчастный случай или самоубийство (неопределимо).

ленности или неопределенности, способствовать импровизации, способствовать темпоризации и др. Не исследователь проводил исследование, имея список названий и поэтапно устанавливая основания для выбора одного из них. Формулировка не заключалась в том, что «мы закончили, и среди названий, составляющих цель нашего исследования, *данное* название в конечном итоге лучше всего отражает то, что мы установили». Напротив, названия все время переименовывались и предсказывались. Исследование имело свойство в значительной степени направляться тем, что исследователь использовал воображаемые обстоятельства, в которых название будет «применено» той или иной заинтересованной стороной, включая и скончавшегося, что необходимо было исследователям для выяснения на основе любых «данных», которые они способны были бы отыскать, того, можно ли использовать *эти* «данные» для прикрытия, если бы потребовалось прикрываться, или для словесных уловок, или пояснений, или убеждения, или иллюстрации, если бы они потребовались. Преобладающей чертой любого исследования было то, что ничто в нем не оставалось гарантированным, за исключением организованных случаев его использования. Тем самым, обыденное исследование представляло собой использование исследователем конкретных обстоятельств при осуществлении и зависело от конкретных обстоятельств при опознании и рекомендации практической адекватности его работы. С позиции члена, то есть рассмотренное в отношении актуальных практик, позволяющих ему свершиться, рутинное исследование не является исследованием, осуществляемым при помощи правила или согласно правилам. Скорее, оно представляет собой исследование, которое открыто опознается как потерпевшее неудачу, но то, что оно терпит неудачу, позволяет признавать его адекватность и не давать никому и не требовать ни от кого объяснений.

Из того, что члены *делают* в ходе своих исследований, всегда кто-нибудь сделает свое дело еще, в том смысле, что конкретные, организационно локализованные, локализуемые люди становятся интересными для объяснений членом ЦПС, действительно ли то, о чем будет сообщено, «произошло на самом деле». Подобные соображения заметно благоприятствовали той воспринимаемой черте исследований, что их ход направлялся объяснением, которое будет претендовать на истинность для всех практических целей. Таким образом, во время исследования задача исследователя состояла в объяснении того, как конкретный человек умер в обществе, что адекватно рассказывается, достаточно подробно детализируется, проясняется и т. д. для всех практических целей.

Выражение «то, что произошло на самом деле», в процессе приближения к нему, а также после того как выражение «то, что произошло на самом деле» было подшито к делу и ему было подобрано название, может постоянно пересматриваться и постоянно предсказываться в свете того, как можно было бы поступить, или того, как поступая с этими названиями. Вряд ли будет новостью, что на пути к решению то, какое решение будет принято, пересматривалось и предсказывалось в свете предвосхищаемых последствий решения. Но и *после* того, как была дана рекомендация и судебно - медицинский эксперт подписал свидетельство о смерти, результат все еще может быть, как они говорят, «перепроверен». По-прежнему можно вынести решение, которое нужно «еще раз» пересмотреть.

Исследователям очень хотелось быть способными гарантировать, что они могут в конечном итоге предстать с объяснением того, как человек умер, что позволило бы судебно-медицинскому эксперту и его помощникам отвергнуть предположение о том, что это объяснение неполно или что смерть произошла иначе — отличающимся или противоположным образом,— нежели «заявили» члены объединения. Никогда ссылка не делается целиком и полностью на жалобы выживших. К данным вопросам подходят как к последовательности эпизодов, большинство из которых находят свое место удивительно быстро. Появление большого числа случайных обстоятельств было устойчивым процессом, основывающимся на том факте, что служба судебно-медицинских экспертов — это политическая служба. Деятельность службы судебно-медицинских экспертов сопровождается постоянной записью их работы. Эти записи подвергаются разбору как результаты научной работы судебно-медицинского эксперта, его сотрудников и его консультанта. Действия службы являются методами исполнения отчетов, которые научны-для-всех-практических-целей. Это предполагает «написание», как гарантирующую процедуру, в результате которой отчет, в силу того, что он написан, подшивается к делу. То, что исследователь «делает» отчет, составляет, тем самым, предмет публичной записи для использования лишь частично идентифицируемыми другими людьми. Их интерес к тому, почему, или как, или что исследователь делал, затрагивал бы в некоторой релевантной части его навыки и полномочия профессионала. Но исследователи также знают, что другие интересы потребуют «пересмотра», поскольку работа исследователя будет проверяться в отношении ее научной-адекватности-для-всех-практических-целей как социально управляемой претензии профессионалов. Не только для исследователей, но и для всех сторон существует релевантность вопроса: «Что было на самом деле обнаружено для-всех-практиче-

ских-целей?», неизбежно заключающаяся в том, сколько вы можете выявить, сколько вы можете открыть, сколько вы можете толковать, сколько вы можете избежать, сколько вы можете скрыть как не касающееся никого из значимых людей, включая *исследователей*, дело. Все эти вопросы приобретали интерес в силу того, что исследователи сочиняли — в качестве своего служебного долга — письменные отчеты о том, как для-всех-практических-целей люди-на-самом-деле-умерли-и-на-самом-деле-являются-мертвыми- в -обществе.

Решения имели неминуемое продолжение. В частности, исследователи должны были *открыто* спрашивать: «Что произошло на самом деле?» Названия были важными словами, которые приписывались тексту для последующего восстановления этого текста как «экспликации» названия. Но никому никогда не нужно говорить с какой бы то ни было определенностью, что представляет собой приписываемое название как «эплицируемое» название, даже когда оно предлагается «открыто». Фактически *то*, что оно предлагается «открыто», например, *то*, что написанный текст был подшит к «делу по данному случаю», предоставляет разрешающие основания, которые могут привлекаться, чтобы произнести нечто «открытое», что будет использовано как объяснение смерти. В аспекте образцов использования, названия и сопровождающие их тексты имеют открытый ряд продолжений. В каждом случае использования текстов всегда может оставаться возможность уточнения того, что можно сделать с ними, или к чему они приведут, или что остается сделать «временно», пока вокруг решения не создастся среда для «пересмотра случая», или «обжалования», или «прояснения проблемы» и т. д. Те способы, которыми она может создаваться, являются для ЦПС очевидными как образцы, но как конкретные процессы их исполнения они в каждом конкретном случае неопределенны.

Исследования в ЦПС начинаются со смерти, *способ* которой судебно-медицинский эксперт находит неоднозначным. Эта смерть используется как прецедент для выяснения и прочитывания «в остатках» различных способов жизни в обществе, которые могли бы закончиться этой смертью, в различного рода предметах, например, теле и следах на нем, медицинских пузырьках, записках, обрывках одежды и иных принадлежностях — предметах, которые можно сфотографировать, собрать и упаковать. Собираются и другие «остатки»: слухи, мимолетные фразы, истории — материалы из «списков» тех, с кем можно было бы проконсультроваться посредством обычного разговора. *Все* эти обрывки, которые история, или правило, или устойчивое выражение могут сделать осмысленными, использу-

ются для формулирования опознаваемо последовательного, стандартного, типичного, убедительного, единообразного, планомерного, т. е. профессионально отстаиваемого и, тем самым, для членов, *опознаваемо* рационального объяснения того, как общество произвело эти остатки. В этом моменте будет легче разобраться, если читатель обратится к любому стандартному учебнику по судебной патологии. В нем он обнаружит неизменную фотографию жертвы с перерезанным горлом. Там, где судебно-медицинский эксперт должен использовать данное «зрелище» для рекомендации неоднозначности способа смерти, он мог бы сказать нечто вроде: «В случае, если тело выглядит как на картинке, вы видите суицидальную смерть, потому что крупную рану окружают мелкие „скользящие порезы“. Можно представить, что эти порезы остались после того, как жертва сделала сначала несколько нерешительных попыток и потом произвела смертельное движение. Можно представить и другие варианты действия, поэтому порезы, кажущиеся скользящими, могут быть вызваны другими механизмами. Нужно начинать с конкретного внешнего вида и представить, каким образом можно было бы организовать различные последовательности действий, чтобы *данная* картинка была совместима с ним. Можно было бы подумать о фотографировании внешнего вида как фазе-действия. Существует ли при некотором конкретном внешнем виде та последовательность действий, с которой эта фаза единственно совместима? *Таков* вопрос судебно-медицинского эксперта“.

Судебно-медицинский эксперт (и любой сотрудник ЦПС) задает этот вопрос в отношении каждого *конкретного* случая, поэтому его работа по достижению практической решаемости почти неизбежно демонстрирует следующую преимущественную и важную характеристику. Сотрудники ЦПС должны осуществлять данную решаемость в отношении всего «этого»: они должны начинать с *этого* многого, *этого* зрелища, *этого* замечания, *этого* набора имеющихся под рукой материалов. И *что бы ни имелось*, его вполне достаточно в том смысле, что *что бы ни имелось*, этого не только *хватит*, этого *хватает*. Что бы ни имелось, этим обходятся. Говоря «обходятся», я не имею в виду, что исследователь из ЦПС слишком легко удовлетворяется или что он не ищет большего тогда, когда это от него требуется. Напротив, я имею в виду: *что бы ни имелось*, *это* и есть то, с чем он должен иметь дело, это *то*, что будет использовано с целью обнаружить, сделать определимым способ, которым общество произвело *эту* картину, пришло к *этой* сцене как к своему конечному результату. Таким образом, остатки на мостовой служат не только прецедентом, но и целью исследований ЦПС. Все, с чем сталкиваются члены

ЦПС, должно служить прецедентом, благодаря которому чтение остатков позволяет увидеть, как могло бы действовать общество, чтобы произвести то, что исследователь имеет «в конце», «по завершении анализа» и «во *всяком* случае». То, к чему может прийти исследование — это то, к чему пришел случай смерти.

Практические социологические рассуждения: следование инструкциям по кодированию

Несколько лет назад мои коллеги и я предприняли анализ опыта амбулаторной клиники при Калифорнийском университете в Лос - Анджелесе с целью ответа на вопрос: «На основе каких критериев отбираются кандидаты для наблюдения?» Чтобы сформулировать этот вопрос и дать ответ на него, мы использовали одну из версий метода когортного анализа, примененную Крамером и его коллегами⁸ для описания характеристик потока пациентов психиатрических больниц. (В главах 6 и 7 рассказывается о других аспектах этого исследования.) Последовательное разворачивание «первого контакта», «приемного интервью», «психологического тестирования», «приемного собеседования», «наблюдения» и «выписки» рассматривалось при помощи диаграммы-древа, изображенной на рис. 1. Любой путь от первого контакта до выписки назывался «карьерой».

Мы хотели выяснить, какие характеристики пациентов, персонала клиники, их взаимодействий и древа связаны с какими определенными карьерами. Нашими источниками информации стали клинические записи, наиболее важными среди которых были бланки поступлений и содержимое учетных папок. С целью получения постоянной записи случаев взаимодействия пациента и клиники, начиная с первичного контакта пациента и заканчивая его выпиской, был разработан и вложен в учетные папки «Бланк клинической карьеры». Поскольку клинические папки содержат записи, в которых персонал клиники сообщает о своей деятельности, почти все эти источники данных были результатами процедур самоотчета.

Два выпускника-социолога из Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе обследовали 1.582 учетных клинических папки в поисках информации для заполнения пунктов «Кодировочной таблицы». Для определения степени согласия между кодировщиками и

⁸ M. Kramer, H. Goldstein, R. H. Israel, and N. A. Johnson, «Applications of Life Table Methodology to the Study of Mental Hospital Populations», *Psychiatric Research Reports of the American Psychiatric Association*, June, 1956, pp. 49–76.

между их последовательными попытками кодирования была разработана и применена процедура достижения конвенциональной надежности. В соответствии с конвенциональным принципом степень согласия выступает одним из ряда оснований для наделения закодированных событий достоверностью в качестве конкретных клинических событий. Ключевой характеристикой оценок конвенциональной надежности является то, что согласие между кодировщиками состоит в согласии относительно конечных результатов.

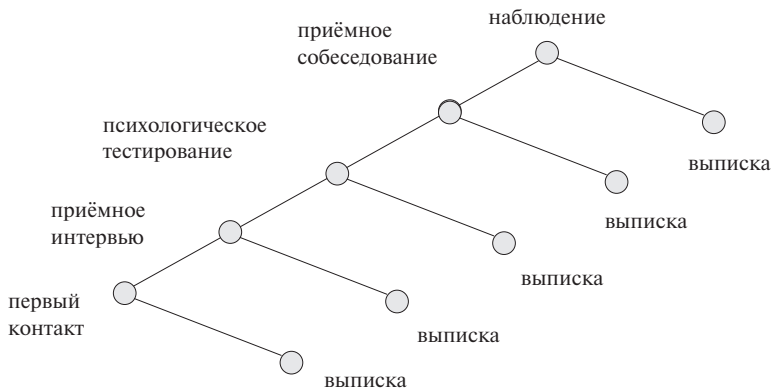


Рис. 1. Карьерные пути пациентов психиатрической клиники

Предварительная работа вполне ожидаемо показала, что при осуществлении кодирования кодировщики исходили из знания того организованного уклада клиники, описание которого их кодировочные процедуры призваны были производить. Но что интереснее, такого рода предполагаемое знание непременно требовалось и к нему обращались наиболее часто всегда, когда, в силу каких-либо причин, кодировщикам необходимо было быть уверенными в том, что они закодировали «то, что произошло на самом деле». *Это было так вне зависимости от того, сталкивались они или нет с «двусмысленностью» содержимого учетной папки.* Подобная процедура подрывала любое суждение о том, что для обследования содержимого учетных папок использовались регистрационные методы, не важно, насколько внешне четкими были инструкции по кодированию. Согласие относительно результатов кодирования достигалось при помощи иной процедуры, имевшей неизвестные характеристики.

Чтобы выяснить, какую процедуру использовали наши студенты, процедура достижения надежности была рассмотрена в качестве самостоятельной проблемной деятельности. Отправной точкой под-

хода к «надежности» закодированных результатов стал вопрос о том, каким образом кодировщики реально помещали содержимое учетных папок под определенный пункт «Кодировочной таблицы». Посредством каких действий конкретному содержимому учетных папок приписывался статус ответов на вопросы исследователя? Из каких конкретных действий состояли действия кодировщиков, называемые «следование инструкциям по кодированию»?

Была разработана процедура, которая предоставляла информацию о конвенциональной надежности, позволяя при этом соблюсти первоначальные интересы исследования. В то же время данная процедура давала возможность изучить, каким образом та или иная степень согласия или несогласия достигалась посредством конкретных приемов, известных двум кодировщикам, рассматривавшим содержимое учетных папок в качестве ответов на вопросы, поставленные «Кодировочной таблицей». Но вместо предположения о том, что кодировщики, действуя так, как они действовали, могли в большей или меньшей степени ошибаться, выдвигалось предположение о том, что *как бы* они не вели себя, их действия можно считать правильной процедурой в рамках *какой-то* кодировочной «игры». Вопрос состоял в том, что это была за «игра». То, *каким образом* кодировщики играли в нее, было существенно для производства того, что они получали. Как они играли в нее, чтобы получать то, что они получали?

Вскоре мы обнаружили, что на работу кодировщиков (просмотр содержимого учетных папок в поисках ответов на свои вопросы) существенным образом влияют такие соображения, как «и так далее», «пока что-то не изменится», «не стоит на этом останавливаться» и «сойдет» (*factum valet*, когда действие, запрещенное правилом, считается корректным, коль скоро оно совершено). Для удобства я назову эти соображения соображениями *«ad hoc»*, а их практику — *«ad hoc-ing»*. Кодировщики использовали эти же соображения *ad hoc* при опознании релевантности инструкций по кодированию для организованной деятельности клиники. Только когда эта релевантность была явной, кодировщики были удовлетворены тем, что инструкции по кодированию анализируют конкретное содержимое учетных папок, позволяя кодировщикам рассматривать его как сообщающее о «действительных событиях». Наконец, соображения *ad hoc* были инвариантными характеристикам действий «следования инструкциям по кодированию». Попытки подавить их, поддерживая однозначный смысл инструкций, вызывали замешательство со стороны кодировщиков.

После этого были очерчены различные грани «нового» исследования надежности, сначала для того, чтобы выяснить, можно ли на-

верняка добиться этих результатов, а после того, как стало ясным, к моему удовлетворению, что можно, — чтобы проследить их следствия для общего социологического характера использованных кодировщиками методов обследования (и сопоставимых методов), а также для работы, лежащей в основе опознания или заявления того, что нечто было сделано по правилу — что действие следовало или «подчинялось» инструкциям.

Соображения *ad hoc* выступали неизменно релевантными соображениями при выявлении соответствия между тем, что можно было прочесть в клинических папках, и тем, что кодировщик помещал в кодировочную таблицу. Вне зависимости от того, насколько четко и тщательно были прописаны инструкции, и несмотря на то, что для каждого пункта *можно* было сформулировать узкие регистрационные правила кодирования⁹ и при их помощи содержимое папок *могло* быть занесено в кодировочную таблицу, в той мере, в какой необходимо было защищать претензию на то, что размещенное в «Кодировочной таблице» сообщало о реальных событиях деятельности клиники, в каждом случае — и по каждому пункту — «и так далее», «пока что - то не изменится», «не стоит на этом останавливаться» и «сойдет» сопровождали толкование кодировщиком инструкций по кодированию как способов анализа конкретного содержимого папок. Их использование так же позволяло кодировщику прочитывать содержимое папок как отчет о событиях, которые «Кодировочная таблица» предусматривала и формулировала как события перемещения по древу.

Обычно исследователи считают подобные процедуры *ad hoc* дефектными способами написания, опознания или выполнения инструкций по кодированию. Господствующая точка зрения гласит, что хорошая работа требует от исследователей минимизации или даже элиминации — путем увеличения числа и эксплицитности правил их кодирования — случаев, в которых могли бы использоваться «и так далее» и другие схожие практики *ad hocing*.

Рассматривать инструкции так, как если бы присущие их применению черты *ad hoc* были нарушением, или рассматривать наличие этих черт как основание для жалоб на неполноту инструкций, — это почти то же самое, как жаловаться, что если бы убрать стены здания, было бы лучше видно, на чем держится крыша. Наши исследования

⁹ Для определения значения «узко актуарного метода обследования» была избрана модель игры в согласование информации Дэвида Харри. См. David Harrah, «A Logic of Questions and Answers», *Philosophy of Science*, 28, No. 1 (January, 1961), 40–46.

показали, что соображения *ad hoc* являются сущностными чертами процедур кодирования. *Ad hoc-ing* необходимо, чтобы исследователь схватил релевантность инструкций для конкретной ситуации, которую они предположительно анализируют. Для каждого конкретного случая поиска, выявления и отнесения содержимого папок к «правильной» категории — то есть в ходе актуального кодирования — такие соображения *ad hoc* обладали неизменным приоритетом по сравнению с тем, что обычно называют «необходимыми и достаточными» критериями. «Необходимые и достаточные» критерии не определяются процедурно кодировочными инструкциями. Наличие, способ использования, число или случаи применения таких действий *ad hoc*, как «и так далее» или «не стоит обращать на это внимание», не регулируются и не элиминируются доведением кодировочных инструкций до максимальной определенности. Наоборот, кодировщики прибегают к соображениям *ad hoc* — и практики *ad hoc-ing* используются — с целью опознания того, о чем определенно говорят инструкции. Кодировщики прибегают к соображениям *ad hoc* с целью опознания кодировочных инструкций как «операциональных определений» категорий кодирования. Они действуют как основания и как методы выдвижения и защиты претензий исследователей на то, что они произвели кодировку в соответствии с «необходимыми и достаточными» критериями.

Ad hoc-ing встречается (на мой взгляд, без какой бы то ни было возможности исправления) всякий раз, когда кодировщик занимает позицию социально компетентного члена образования, объяснение которому он должен составить, и когда он рассматривает с этой «позиции» конкретное содержимое папок как находящееся в отношении достоверного обозначения к «системе» в деятельности клиники. Занимая «позицию» компетентного члена образования, объяснение которого он должен представить, кодировщик может «видеть систему» в конкретном содержании папки. Осуществляет это он примерно так же, как нужно знать упорядоченные способы общепринятого употребления английского языка, чтобы опознавать высказывания как фразы-на-английском-языке, или знать правила игры, чтобы предпринимать ход-в-игре, при том что всегда можно представить себе альтернативные способы произведения высказывания или настольной игры. Тем самым, кодировщик опознает содержание папки как «то, что есть на самом деле», либо начинает «понимать, „о чем на самом деле говорит“ запись в учетной папке”.

В таком случае, для того, чтобы кодировщик был удовлетворен тем, что он установил реальное клиническое происшествие, он должен рассматривать конкретное содержимое учетной папки как

представляющее социальный-порядок-в-деятельности-клиники-и-самой-деятельности-клиники. Конкретное содержимое папки выступает *репрезентацией* социально упорядоченного уклада клинической деятельности; оно не описывает порядок и не является свидетельством порядка. Говоря, что кодировщик должен знать порядок деятельности клиники, о которой он выносит суждение, с целью опознания конкретного содержания как проявления-порядка, я хочу указать на использование кодировщиком документов из учетной папки в *знаковой функции*. Когда кодировщик способен «видеть систему» в содержании, он получает возможность расширять и по-другому интерпретировать инструкции по кодированию — *ad hoc-ing* их,— поддерживая релевантность инструкций по кодированию для конкретного содержимого и этим формулируя смысл конкретного содержания так, чтобы в глазах кодировщика оно сохраняло, несмотря на то, что оно трансформируется кодированием, значение реального события конкретной деятельности клиники.

Отсюда вытекают некоторые важные следствия:

1) Закодированные результаты было бы типично рассматривать, как если бы они были незаинтересованными описаниями событий в клинике, а правила кодирования предположительно подтверждали бы претензию на незаинтересованное описание. Но если для того, чтобы сделать такие претензии осмысленными и понятными, необходима работа *ad hoc-ing*, то всегда можно доказать — и я пока не вижу весомого возражения,— что закодированные результаты представляют собой убедительную версию социально организованного характера операций в клинике, безотносительно к тому, каков реальный порядок, возможно, независимо от того, каков реальный порядок, и даже без установления исследователем реального порядка. Вместо того, чтобы считать, будто наше исследование клинических карьер пациентов (и множество исследований различных социальных объединений, которые были проведены такими же конвенциональными способами) описывает порядок операций в клинике, можно доказать, что объяснение представляет собой социально выработанный, убедительный и правильный способ говорить о клинике как об упорядоченном предприятии, поскольку «в конце концов» это объяснение создано посредством «научных процедур». Объяснение было бы частью реального порядка операций в клинике, во многом тем же образом, каким можно рассматривать отчет человека о своих действиях как характеристику его действий. *Реальный порядок еще предстояло бы описать.*

2) Другое следствие дает о себе знать, когда мы спрашиваем, как же следует поступить с результатами столь усердно проделанной ра-

боты по формированию и применению инструкций кодирования с целью обследования конкретного содержимого и перевода его на язык кодировочной таблицы? Если конечное объяснение является характеристикой деятельности клиники, тогда, быть может, не нужно прочитывать инструкции по кодированию как способ получения научного описания деятельности клиники, поскольку это предполагает, что язык кодирования — в том, *о чем* он говорит — независим от интересов членов, которые удовлетворяются его использованием. Вместо этого инструкции по кодированию нужно прочитывать как представляющие собой грамматику риторики; они обеспечивают «социальную науку» способом говорить так, чтобы склонять к согласию и к действию в рамках практических обстоятельств организованной каждодневной деятельности клиники, понимание которых ожидается от членов как нечто само собой разумеющееся. Ссылка на объяснение дел в клинике, которое было получено в результате следования инструкциям по кодированию, позволяет имеющим разные интересы членам убеждать друг друга и договариваться безлично по проблемам в клинике, в то время как то, *о чем* действительно говорится, сохраняет свой смысл для «дискутирующих» в качестве легитимного или нелегитимного, желательного или нежелательного, обладающего или не обладающего преимуществом для них состояния дел в их профессиональной жизни. Эта ссылка дает возможность безлично характеризовать свои дела, не требуя от членов отказа от важной организационно детерминированной заинтересованности в том, объяснение чего в их глазах «в конце концов» и дается. То, что оно объясняет, — это клинический порядок, реальные черты которого — что Известно Каждому, как знает любой член, — никогда не касаются никого-больше-в-данной-организации.

Практические социологические рассуждения: общее понимание

Социологи различают общее понимание как «продукт» и как «процесс». В качестве «продукта» общее понимание мыслится как разделяемое согласие по поводу существенных вещей; как «процесс» оно заключается в различных методах, посредством которых то, что человек говорит или делает, признается соответствующим правилу. Вебер, введя понятия *Begreifen* и *Verstehen*, каждое из которых обладает своим отличительным характером в качестве метода и формы знания, санкционировал для социологов это разделение.

Анализ опыта студентов, сообщавших о рядовом разговоре, свидетельствует, что в обоих случаях — и как «продукт», и как «про-

цесс» — общее понимание заключается во внутритемпоральном ходе интерпретативной работы. Этот опыт указывает на некоторые странные следствия из того факта, что в *обоих случаях* общее понимание обязательно имеет операциональную структуру.

В главе 2 говорится об исследовании, в котором студентов просили сообщать о рядовых разговорах, записывая в левую колонку таблицы то, что стороны конкретно говорили, а в правую — то, о чем в их понимании говорили они и их партнеры. Одна из переданных бесед была такой:

МУЖ:	Дан сегодня сумел просунуть пенни в парковочный счетчик без моей помощи.	Сегодня днем, когда я вез Дана, нашего четырехлетнего сына, из детского сада домой, он смог дотянуться и забросить пенни в парковочный счетчик, когда мы остановились в зоне платной стоянки, хотя раньше мне всегда приходилось его поднимать, чтобы он мог достать до туда.
ЖЕНА:	Ты заезжал с ним в музыкальный магазин?	Раз он опустил пенни в счетчик, значит ты останавливался, когда он уже был с тобой. Я знаю, что ты был в музыкальном магазине либо по пути за ним, либо на обратной дороге. Так где же это было: на обратной дороге, когда он уже был с тобой, или по пути за ним, а на обратной дороге ты заезжал куда-то еще?
МУЖ:	Нет, в обувную мастерскую.	Нет, в музыкальный магазин я заглянул, когда ехал за ним, а на обратном пути, когда он уже был со мной, я заехал в обувную мастерскую.
ЖЕНА:	Зачем?	Одна причина, по которой ты мог заехать в обувную мастерскую, мне известна. Что же тебе там понадобилось?
МУЖ:	Купил себе новые шнурки для ботинок.	Как ты помнишь, на днях у меня порвался шнурок на одном из моих коричневых оксфордов, так что я заехал купить несколько новых шнурков.
ЖЕНА:	Нужно срочно поменять каблуки на твоих мокасинах.	Ты мог бы сделать там и еще кое-что. Я подумала, что ты мог бы занести туда свои черные мокасины, у которых совсем износились каблуки. Тебе бы стоило сделать это как можно скорее.

Студенты заполняли левую колонку таблицы быстро и легко, но находили правую сторону несравненно более трудной. При получении задания многие спрашивали, сколько они должны написать. По мере того, как я все больше принуждал их к точности, ясности и конкретности, задача становилась все более трудоемкой. В конечном итоге, когда я требовал от них исходить из того, что я узнаю, о чем они конкретно говорили, только буквально прочитав то, что они буквально написали, они начинали жаловаться, что задача невыполнима.

Хотя их жалобы касались трудоемкости исполнения требования писать «больше», это фрустрирующее «больше» нельзя было сравнивать с трудоемкостью исполнения требования срыть гору детской лопаткой. Они жаловались не на то, что ограниченное содержание того, о чем говорилось, педантичность делала столь обширным, что у них не хватало времени, сил, бумаги, стимулов или причин, чтобы написать «все это». Наоборот, жалоба и ее обстоятельства заключались в следующем: *если*, что бы студент не написал, я мог убедить его в том, что это еще недостаточно точно, определенно или ясно, и *если* ему все еще нужно было избавиться от двусмысленности, тогда он возвращался к задаче с жалобой на то, что написание само по себе превращает разговор в разветвленную фактуру взаимосвязанных тем. Сам *способ* осуществления задачи умножал ее характеристики.

Была ли задача, которую я поставил перед ними, такой, что она требовала от них писать «больше»; такой, что постоянное принуждение к точности, ясности и буквальности делало ее все более трудной и в конечном итоге невозможной; и такой, что способ осуществления задачи умножал ее характеристики? Если бы общее понимание заключалось в разделяемом согласии по поводу существенных тем, задача студентов была бы такой же, с какой предположительно имеют дело профессиональные социологи. Эта задача решалась бы точно так же, как ее склонны решать профессиональные социологи, то есть следующим образом:

Студенты сначала отделяли бы то, *что* было сказано, от того, *о чем* говорилось, и устанавливали бы между этими двумя содержаниями соответствие знака и референта. *То, что сказали стороны*, рассматривалось бы как контурная, частичная, неполная, замаскированная, эллиптическая, свернутая, двусмысленная или обманчивая версия того, *о чем говорили стороны*. Задача состояла бы в заполнении контуров того, что было сказано. То, о чем говорилось, заключалось бы в уточненном и соотнесенном содержании того, что сказали стороны. Таким образом, формат левой и правой колонок соответствовал бы тому «факту», что содержание того, что было сказано, можно было

бы зафиксировать посредством записывания того, что способен сохранить диктофон. Правая колонка требовала бы, чтобы было «добавлено» нечто «большее». Поскольку контурность того, что было сказано, была недостатком, студенты были бы вынуждены предпринимать поиски где - то за рамками того, что было сказано, чтобы а) найти соотносимое содержание, б) найти основания для доказательства — поскольку им нужно было бы доказать это — корректности этого соотнесения. Так как они сообщали о конкретном разговоре конкретных людей, они бы искали это дальнейшее содержание в том, что собеседники «имели в виду», или о чем они «думали», или что им «казалось», или чего они «хотели». Далее, им нужна была бы гарантия того, что они определили, что собеседники реально, а не предположительно, гипотетически, воображимо или возможно имели в виду. Иными словами, им нужно было бы упоминать наблюдаемые действия — наблюдаемые способы поведения сторон — с целью предоставления оснований для претензии на свое «реально». Уверенность в этом приобреталась бы за счет установления наличия в отношениях между собеседниками гарантирующих добродетелей, таких, как то, что они говорили честно, открыто, искренне, чисто-сердечно и т. п. Из всего этого следует, что студенты обращались бы к своему знанию общности понимания и к своему знанию разделяемого согласия для рекомендации адекватности своих объяснений того, о чем говорили стороны, то есть того, что стороны взаимно понимали. Тогда что бы студенты не писали, они могли исходить из того, что я, как компетентный сочлен того же самого сообщества (разговоры были в конце концов рядовыми), должен обладать способностью видеть соответствие и его основания. Если я не видел соответствия или если я составлял содержание иначе, чем они, тогда до тех пор, пока они могли продолжать предполагать мою компетентность — то есть до тех пор, пока мои альтернативные интерпретации не подрывали мое право претендовать на то, что подобные альтернативы должны восприниматься всерьез ими и мной, — я мог восприниматься студентами как настаивающий на том, чтобы они предоставили мне более тонкие детализации, чем того требуют практические обстоятельства. В таком случае, они должны были бы приписывать мне слепую педантичность и должны были бы жаловаться на то, что поскольку «всем ясно видно» когда, для всех практических целей, уже достаточно и нужно остановиться, нет никого слепее человека, не *желающего* видеть.

Такая версия их задачи оправдывает их жалобы на то, что они должны писать «больше». Она так же оправдывает все более усиливающуюся трудоемкость задачи по мере прогрессивного принужде-

ния к ясности и т. п. Но она плохо оправдывает конечную невозможность задачи, поскольку она оправдывает лишь одну грань «невозможности» задачи: нежелание студентов идти дальше, но не оправдывает сопутствующее ощущение, а именно, что студенты каким-то образом осознают принципиальную неосуществимость задачи. Наконец, эта версия их задачи вообще никак не оправдывает их жалобу на то, что способ осуществления задачи умножает ее характеристики.

Альтернативная концепция задачи могла бы подойти больше. Хотя сначала может показаться странным, что она подходит лучше, допустим, что мы опускаем предположение о том, что с целью описания узуса как характеристики общности понимания мы должны с самого начала знать, в чем состоит суть общего понимания. При этом мы опускаем сопровождающую это предположение теорию знаков, согласно которой «знак» и «референт» являются свойствами, соответственно, того, что было сказано, и того, о чем говорилось, и которая тем самым предполагает, что знак и референт связаны как соотносящиеся содержания. Опуская подобную теорию знаков, мы опускаем также, в силу этого, возможность того, что привлечение разделяемого согласия в отношении существенных тем объясняет узус.

Если эти принципы опускаются, тогда то, о чем говорили стороны, нельзя отделить от того, *как* они разговаривали. Объяснение того, о чем говорили стороны, состояло бы тогда целиком в описании того, как разговаривали стороны, в выявлении метода произнесения того, что должно быть сказано, например, синонимической речи, иронической речи, метафорической речи, загадочной речи, повествовательной речи, вопросительной или ответной речи, лжи, толкования, двусмысленности и пр.

Вместо и в отличие от интереса к различению того, *что* было сказано, и того, *о чем* говорилось, следует различать узнавание членом языкового сообщества того, что человек нечто высказывает, т. е. того, что он *говорит*, с одной стороны, и то, *как* он говорит, с другой. Тогда опознаваемый смысл того, что сказал человек, заключается целиком и полностью в опознании метода его говорения, в *выявлении того, как он говорил*.

Я полагаю, что правая колонка не читалась как соотносимое содержание левой и что стоящая перед студентами задача объяснения того, о чем говорили собеседники, не вынуждала их уточнять содержание того, что говорили собеседники. Я полагаю, напротив, что их письменные объяснения представляли собой попытки проинструктировать меня насчет того, как использовать то, что говорили сторо-

ны, в качестве метода выявления того, что говорили собеседники. Я полагаю, что я попросил студентов предоставить мне инструкции по опознанию того, что конкретно и несомненно говорили стороны. Убеждая их в альтернативных «интерпретациях», настаивая на том, что двусмысленность все еще остается, я заставлял их соглашаться, что они продемонстрировали мне только то, что стороны предположительно, или вероятно, или вообразимо, или гипотетически говорили. *Они рассматривали это как то, что их инструкции неполны, что их демонстрации не удалось в той степени, в какой их инструкции неполны, и что различие между претензиями на «реально» и «предположительно» зависит от полноты инструкций.*

Теперь мы видим, что задача была такова, что предъявляла им требование писать «больше», выполнение которого они находили все более трудным и в конечном итоге невозможным, и что ее характеристики усугублялись процедурой ее исполнения. Я поставил перед ними задачу формулировать эти инструкции таким образом, чтобы делать их «все более» точными, ясными, конкретными и в конце концов буквальными, где значения этого «все более», а также ясности, точности, конкретности и буквальности, предположительно объяснялось в терминах свойств исключительно самих инструкций. Я потребовал от них взяться за непосильную задачу «исправления» сущностной неполноты *любого* ряда инструкций, неважно, насколько тщательно или подробно они могли бы быть прописаны. Я потребовал от них сформулировать метод, использованный сторонами в речи как правила процедуры, которым необходимо следовать, чтобы сказать то, что говорили стороны, правила, которые могли бы справиться с любым требованием ситуации, воображения и развития. Я попросил их описать методы говорения сторон, как если бы эти методы были изоморфны действиям в строгом согласии с правилом процедуры, которая формулирует метод как инструктируемую тему. Опознать то, *что* было сказано, *значит* опознать, как человек говорит, т. е. опознать, что жена, говоря: «Нужно срочно поменять каблук на твоих мокасинах», говорит повествовательно, или метафорически, или эвфемически, или двусмысленно.

Они спотыкались о факт, что вопрос о том, как человек говорит, задача описания метода говорения человека, не решается и не совпадает с показом того, что то, что он сказал, соответствует правилу демонстрации последовательности, сравнимости и непротиворечивости значений.

В целях ведения своих повседневных дел люди принимают как само собой разумеющееся, что то, что было сказано, будет составлено согласно методам, которые используются сторонами для состав-

ления того, что они говорят, для наделения его ясным, последовательным, непротиворечивым, понятным или планомерным характером, т. е. как находящегося под юрисдикцией некоторого правила — одним словом, как рационального. Выявить «смысл» того, о чем сказано, — значит придать тому, что было сказано, характер «как правило». *«Общее согласие» указывает на различные социальные методы осуществления опознания членом того, что нечто было сказано-согласно-правилу, а не на демонстрируемое схватывание существенных тем. Тем самым, надлежащий образ общего понимания — это скорее операция, нежели взаимное пересечение накладывающихся рядов.*

Человек, занимающийся социологией, будь это бытовая или профессиональная социология, может рассматривать общее понимание как разделяемое согласие по поводу существенных тем путем принятия как само собой разумеющегося, что то, что было сказано, будет составлено в соответствии с методами, которые не нужно специфицировать, то есть нужно специфицировать только в «особых» случаях.

Учитывая развертывающийся характер того, о чем говорили муж и жена, опознаваемость этого для обоих подразумевала использование каждым и атрибуцию каждому другому работы, посредством которой то, что было сказано, понимается или будет понято в качестве соответствующего их отношению взаимодействия как могущее быть привлеченным правило их согласия, как интересубъективно используемая грамматическая схема анализа речи друг друга, применение которой предусматривает, что они понимали *бы* друг друга тем же путем, каким *могли бы* быть поняты друг другом. Это подразумевает, что ни один из них не стремился призывать другого к спецификации того, как это делалось; ни один не претендовал на то, что другой должен «объясниться».

Одним словом, общее понимание, вызывающее «внутренний» темпоральный ход интерпретативной работы, обязательно имеет операциональную структуру. Для аналитика не замечать его операциональную структуру — значит использовать обыденное знание¹⁰ общества теми же самыми способами, какими члены используют его, когда они должны выяснить, что реально делают или «о чем» реально «говорят» люди, т. е. использовать обыденное знание социальных структур *одновременно* как тему и как ресурс исследования. Альтернатива состояла бы в том, чтобы приписывать исключительный приоритет исследованию методов согласованной деятельности и методов взаимопонимания. Не *один* метод понимания, а множество разнообразных методов понимания является истинным, до сих пор

¹⁰Так называемый здравый смысл, common sense — *Прим. ред.*

неизученным, но важным предметом исследования для профессионального социолога. Свидетельством их многообразия служит бесконечный список способов, которыми говорят люди. Некоторые свидетельства их характера и различий встречаются в социально доступных толкованиях множества знаковых функций, например, когда мы обращаем внимание на маркирование, навешивание ярлыков, символизацию, эмблематизацию, криптограммы, аналогии, анаграммы, индикацию, миниатюризацию, имитацию, макетирование, симуляцию — короче, при опознании, использовании и производстве упорядоченных укладов различных видов культурной обстановки «изнутри» этой обстановки¹¹.

Политики

То, что практические действия составляют проблему в определенном и далеко не очевидном отношении; каким образом они составляют проблему; как сделать их доступными для исследования; что мы можем узнать о них — таковы предлагаемые задачи. Я использую термин «этнометодология» для обозначения исследования практических действий, осуществляемых в соответствии с ниже приведенными политиками, а также для обозначения феноменов, тем, данных и методов, сопровождающих их использование:

1) Неопределенно большая область надлежащих видов обстановки может быть локализована, если используется политика поиска, заключающаяся в том, что *какой бы случай* не изучался, он исследуется на наличие следующей характеристики: «выбор» среди альтернатив смысла, фактичности, объективности, причины, объяснения, общности *практических действий* является проектом действий членов. Такая политика предусматривает, что любые воображимые типы исследования, начиная с гадания и заканчивая теоретической физикой, привлекают наш интерес в качестве социально организованных искусных практик. То, что социальные структуры повседневной дея-

¹¹Этот вопрос был затронут Монро Бердсли в его статье «Прием метафоры» (Monroe Beardsley, «The Metaphorical Twist», *Philosophy and Phenomenological Research*, March, 1962), где он отмечает тот эффект, что не мы решаем, что слово используется метафорически, так как знаем, что думает человек; напротив, мы знаем, что он думает, потому что мы понимаем, что слово используется метафорически. Рассматривая в этом отношении поэзию, Бердсли пишет, что «ключи к этому факту должны каким-то образом присутствовать в самом стихотворении, иначе мы бы очень редко могли читать поэтические произведения».

тельности составляют контексты, объекты, ресурсы, обоснования, проблемные темы и т. д. для действий и результатов исследований, устанавливает правомерность нашей заинтересованности в любом без исключения способе проведения исследования.

Никакие исследования нельзя исключить, неважно, где и когда они встречаются, неважно, насколько широк или незначителен их размах, организация, стоимость, длительность, последствия, каковы их успехи, какова их репутация, кто их практикует, каковы их претензии, их философии или их философы. Процедуры и результаты лозоискательства, гадания, математики, социологии — вне зависимости от того, совершаются они неспециалистами или профессионалами — рассматриваются в соответствии с политикой, согласно которой каждая характеристика смысла, факта, метода, для каждого конкретного случая исследования без исключения, является управляемым осуществлением организованной обстановки практических действий, и что конкретные детерминации в действия членов по установлению последовательности, планомерности, релевантности или воспроизводимости их действий и результатов — начиная с колдовства и заканчивая топологией — приобретаются и обеспечиваются только через конкретные, локализованные организации прикладных действий.

2) Члены организованного объединения постоянно сталкиваются с необходимостью выяснять, опознавать, заявлять или делать очевидным рациональный, то есть последовательный, или непротиворечивый, или избирательный, или планомерный, или эффективный, или методичный, или познаваемый характер таких входящих в их исследования видов деятельности, как вычисление, построение графиков, опросы, выборки, фиксация данных, написание отчетов, планирование, принятие решений и др. Чтобы описать, каким образом конкретные исследовательские процедуры, являясь составляющими обыденных организованных занятий членов, осуществляются членами в качестве опознаваемо рациональных действий *в конкретных случаях* организационных обстоятельств, недостаточно сказать, что члены прибегают к некоторому правилу, при помощи которого определяется последовательный, или непротиворечивый, или планомерный, т. е. рациональный, характер их конкретной деятельности. Недостаточно предположить, что рациональные свойства исследований членов производятся согласием членов с правилами исследования. Напротив, «адекватная демонстрация», «адекватное сообщение», «достаточные доказательства», «изложение фактов», «переоценка зафиксированных данных», «необходимый вывод», «рамка ограниченных альтернатив», короче, все темы «логики» и «мето-

дологии», включая сами эти названия, истолковываются для организационных феноменов. Эти феномены являются контингентными итогами организации обыденных действий, и как контингентные итоги, они доступны членам в качестве норм, задач, проблем. Только таким образом, а не как инвариантные категории или общие принципы, определяют они «адекватные исследование и дискурс».

3) Таким образом, основная политика состоит в отказе от серьезного рассмотрения распространенной заявки на то, что действительность, продуктивность, эффективность, осмысленность, последовательность, планомерность, типичность, единообразность, воспроизводимость действий — т. е. рациональные свойства практических действий — оцениваются, опознаются, категоризируются, описываются путем применения правила или стандарта, приобретенного за пределами той актуальной обстановки, в пределах которой эти свойства опознаются, используются, создаются и обсуждаются находящимися в этой обстановке членами. Все процедуры, посредством которых общие характеристики логических и методологических свойств действий и результатов исследований оцениваются на основе правила, интересны как *феномены* для этнометодологического исследования и никак иначе. Структурно различающиеся организованные практические виды деятельности в повседневной жизни необходимо обнаруживать и изучать на предмет производства, истоков, опознания и репрезентаций рациональных практик. Любое «логическое» и «методологическое» свойство действия, каждую характеристику смысла, фактичности, объективности, объяснимости, общности следует рассматривать как контингентное осуществление социально организованных обыденных действий.

4) Рекомендуется политика, заключающаяся в том, что любая социальная обстановка рассматривается как самоорганизующаяся в отношении осмысленного характера ее собственных проявлений как репрезентаций либо как свидетельств - социального - порядка. Любая обстановка организует свою деятельность так, чтобы сделать свои свойства в качестве организованной среды практических действий обнаруживаемыми, обсчитываемыми, записываемыми, сообщаемыми, о - них - историю - рассказываемыми, анализируемыми, короче, — *объяснимыми*.

Организованные социальные объединения состоят из различных методов осуществления объяснимости организационного уклада обстановки в качестве согласованного предприятия. Любое притязание со стороны практиков на эффективность, ясность, последовательность, планомерность или продуктивность и любое соображение касательно адекватного свидетельства, демонстрации, описа-

ния или релевантности приобретают свой характер в качестве *феномена* в результате корпоративной реализации этого предприятия и благодаря способам, которыми различные организационные среды, в силу своих характеристик как организаций действий, «подкрепляют», «усиливают», «сдерживают» и т. д. Эти методы, превращая занятия практиков в оправдываемые-для-всех-практических-целей.

Теми же самыми способами, которыми обстановка организуется, она *заключается* в методах, используемых членами для того, чтобы сделать очевидным уклад этой обстановки в качестве ясных, последовательных, избирательных, познаваемых, единообразных, воспроизводимых, т. е. рациональных, связей. Тем же самым способом, каким люди являются участниками организованных занятий, они вовлечены в серьезную практическую работу установления, демонстрации, убеждения путем предъявления в обыденных случаях их взаимодействий свидетельств последовательных, непротиворечивых, ясных, избирательных, планомерных объединений. Теми же самыми способами, какими обстановка организуется, она *закключает*ся в методах, посредством которых их члены обеспечены объяснениями обстановки как совокупности исчисляемых, пересказываемых, общеизвестных, сравнимых, живописуемых, репрезентируемых, т. е. объяснимых, событий.

5) Любой тип исследования без исключения состоит в организованных прикладных действиях, посредством которых рациональные свойства устойчивых выражений, не полностью сформулированных советов, частичных описаний, эллиптических выражений, проходных замечаний, баек, назидательных историй и т. п. делаются очевидными и демонстрируются.

Демонстрируемо рациональные свойства индексичных выражений и индексичных действий представляют собой текущее осуществление организованной деятельности в повседневной жизни. В этом состоит главный момент. Управляемое производство данного феномена в любом аспекте, из любой перспективы и на любой стадии сохраняет для членов характер серьезных практических задач, подчиненных нуждам организационно локализованного поведения. Все статьи в этой книге тем или иным образом рекомендуют этот феномен для профессионального социологического анализа.

*Перевод с английского А. В. Корбута,
под редакцией кандидата философских наук
С. П. Баньковской*

ИДЕИ ДЛЯ КОНЦЕПЦИИ НОВОГО УРБАНИЗМА¹

«Нет человека на земле, которому не мог бы оказать помощь Архитектор; именно ему дана способность освобождать от несчастий. Гениальный человек создаст из камня, глины множество жилищ, которые будут радовать своим разнообразием. Посмотрите на все, чем вы ему обязаны; он радует ваши органы чувств, дает пищу вашим идеям, сосредоточивает их на всем, что делает их прекрасными. Он предохраняет страдающее человечество от зол, которые его осаждают. Соперник бога, который сотворил круглую громаду, он сделает больше, чем тот: он ее обработает; он завершит воздвижение гор, которые пугают робких; пророеет русла потоков, чтобы могли свободно течь прозрачные воды; он украсит пустыни. Возвышая человека над самим собой, он распространит полезные знания, будет черпать в сокровищнице философии, погребенной под тяжестью варварского века, истинное богатство, которое придаст блеск веку нашему, заново прославив род человеческий. Соединяя хижины с дворцами, невежество со знанием, сколько новых средств ты нам готовишь!»

Клод Никола Леду.

В городах, порожденных ясными и рациональными конструкторскими замыслами, современный человек оказывается перед необходимостью создавать элементы живого организма. Перед ним стоит проблема жизни и созидания.

Эту проблему новых городских ансамблей можно сравнить с проблемой, стоящей перед биологом или биохимиком в лаборатории. Тот хочет создать биологическую жизнь, мечтает о достижении такой теоретической задачи, в этом смысл его исследований. Он стремится создать ее, используя необработанные материалы, либо веще-

¹ Н. *Lefebvre*. Du rural à l'urban. Propositions pour un nouvel urbanisme. P., 1970. P. 183–195. Revue: Architecture d'aujourd'hui. 1967. № 132.

© Эфиров С., 2002 г.

ства, подвергшиеся определенной естественной переработке. Если он не может создать в пробирке *ex nihilo* (из ничего — лат.) живую субстанцию, он надеется приблизиться к этому научному пределу и когда-нибудь его достичь.

Равным образом можно представить себе кибернетика, который развивает свой инструментарий в направлении мыслительных операций, в том числе недоступных для мыслящих существ. Он также надеется создать «мысль мыслящую». Некоторые полагают, что эта цель ныне уже достигнута.

Человек творит в двух различных формах: одна из них — спонтанная, естественная, слепая, бессознательная, другая — интенциональная, рефлексивная, рациональная. Фундаментальная проблема сегодня во всех областях — дать возможность второму типу созидания догнать первый и превзойти его.

Социальные сообщества, народы и нации, спонтанно создали исторические города, которые живут своею жизнью с более или менее глубокими корнями. Проблема нового урбанизма в философской постановке заключается в целенаправленном и рациональном созидании (не без необходимости преодолевать некоторые ограниченные формы разума) социальной жизни, равной или более высокой, чем жизнь, порожденная историей. Можно предположить, что эта проблема будет разрешаться путем последовательного приближения, нащупывания, исправления ошибок, что несколько не исключает скачков, являющихся результатом гениальных инициатив, изобретений или открытий. То, что мы — хозяева жизни, здесь, как и в других случаях, должно выражаться в конструировании жизни.

С научной (то есть, в данном случае с *социологической*) точки зрения отрицательный опыт может иметь такое же и даже большее значение, чем положительный. Неудача может иметь такой же, даже больший интерес, чем ограниченный успех, если она выявляет недостатки используемой гипотезы и дает позитивный опыт, более широкий и, может быть, решающий.

В случае городских ансамблей речь идет об опыте мирового уровня, одной из первых акций такого рода (наряду с исследованиями по ядерной физике, космической баллистике, биохимии, электронике и кибернетике).

Так вот, очевидна неудача (более или менее глубокая, более или менее признаваемая) на мировом уровне. Теперь нам надлежит выявить значение этого огромного отрицательного опыта. Посредством критической мысли, философской, социологической, методологической, более всеохватывающей, чем простые технологические соображения. Такие методологические размышления

должны поставить под вопрос, кроме всего прочего, примат технического подхода.

Городские ансамбли, особенно самые большие, демонстрируют в действии *аналитическую мысль* (или, если угодно, чисто аналитический разум), доведенную до крайних пределов.

Эта мысль различает и разделяет все, что может различаться и разделяться в реальности (человеческой, социальной, исторически произведенной общественными группами). Она соответствует, с одной стороны, практической и теоретической деятельности, которая приводит к крайнему разделению труда — иначе говоря, к парцеллярному и специализированному труду — в промышленном производстве, как и в научных исследованиях и художественном творчестве. С другой стороны, она соответствует аналитическому методу, который открывает простое в сложном и стремится воссоздать сложное из простого. Слово «соответствует», употребленное здесь, не совсем точно. Это тот самый аналитический метод, постоянно совершенствуемый, начиная с Декарта, который все еще используется во всех областях, хотя и оспаривается в теоретическом плане многими крупными течениями современной мысли.

Этот аналитический метод и эта мысль являлись и все еще являются исключительно эффективными. Именно поэтому они стали и остаются формой мышления технических специалистов, наиболее продуктивных, в наибольшей мере озабоченных быстрым достижением действенных результатов. По-видимому, мысль и общество должны были пройти через это. Более того, этот период с его позитивными и негативными сторонами еще не кончился. Нельзя приписывать эффективность и крайности аналитической мысли какому-либо политическому режиму, идеологии, определенному обществу, как и достоинства и недостатки предельной специализации труда. Все идет так, как если бы это было необходимым этапом познания и всеобщим императивом деятельности.

Это отнюдь не означает, что мы не должны ставить перед собой как важнейшую задачу превзойти эту форму мысли и эффективности. Прежде чем постичь реальность и живое, чтобы их понять и определить, наша мысль начинает с их расчленения; она выделяет их элементы, умерщвляет их. После чего приходит потребность в единстве, иначе говоря, в «синтезе», которую сопровождает потребность в созидании. Прежде чем оказаться в состоянии созидать реальность, мы проходим через ее расчленение, анатомирование, одним словом, — через анализ.

Только потом, проведя анализ настолько глубоко, насколько возможно, мы можем приступить к осуществлению более высокой задачи.

Нельзя, таким образом, упрекать только технических специалистов, использующих аналитический метод, в том, что они выступают в этом амплуа со всеми его заблуждениями. Быть может, эти «заблуждения» и «крайности» сами по себе имеют глубокий смысл. Вопрос сейчас в том, не пришло ли время поставить под сомнение преобладание аналитической мысли.

В крупных городских ансамблях, рассматриваемых в рамках ничем не ограничиваемого аналитического и технического подхода, наблюдается доведенное до крайних пределов расслоение.

Аналитическая мысль выделила в этой сфере (проецируя на нее в некоем подобии спектрального анализа сложную социальную структуру исторического города или техническую иерархию тех или иных предприятий) социальные условия рабочих, управленческого персонала, кадров и высших кадров, людей свободных профессий и т. д.

Она разделила людей по возрасту и полу. Известно, насколько общественная жизнь новых городских ансамблей страдает от неучастия в ней молодежи и пожилых людей. Все происходит так, как если бы живое человеческое сообщество предполагало единую совокупность всех возрастов в их взаимоотношениях, от детства до старости. Известно также, что производственная незанятость женщин и постоянные переходы мужчин с работы на работу заканчиваются в некоторых случаях своего рода сексуальной сегрегацией. Те идеи, которые мы здесь выдвигаем, не новы, изучались различными социологами. Единственно новое здесь — связь этих фактов с аналитической мыслью, трактуемой как характерный фактор, одновременно удивительно эффективный и ужасающе негативный.

Это далеко не все. Тот же фактор дал возможность выделить то, что представлялось в живом организме старого города (спонтанного или исторического) как единое целое — функции.

На всех уровнях — на уровне жилища, дома, соседского сообщества, квартала, города в целом — функции, совершенно иначе выглядевшие в спонтанном городском организме, оказались дифференцированными и обособленными. Это — функции обмена, оборота, труда, культуры, досуга и т. д. Архитекторы и урбанисты осуществили во времени и пространстве анатомический и гистологический анализ старого города (спонтанного или исторического).

Новые городские ансамбли оцениваются весьма противоречиво — то с преувеличенной восторженностью, то жестко и сурово.

Не ссылаясь на источники, вспомним, что, по мнению апологетов, крупные городские ансамбли представляются уже сейчас как «лучезарные города», являющиеся предвестниками будущего общества потребления и досуга, где труд станет автоматическим, где машины полностью заменят людей, где техническое будет естественно подчиняться человеческому.

Для других новые городские ансамбли, напротив, являются симптомом того, что технико-бюрократическое общество начинает создавать свою среду. Оно пространственно воплощает фундаментальный принцип отчуждения и принуждения. Новые городские ансамбли предвещают концентрационную организацию повседневной жизни. Новый город (скажем, первый приходящий на ум город — Бразилиа) оказывается инструментом и микрокосмом бюрократического «Weltanschauung» (мировоззрения) с его интеграционной техникой (которая, впрочем, терпит неудачу, вызывает молодежные бунты, сохраняет разделение людей, сводит их активное участие в общественной жизни к простому просмотру телевизионных спектаклей, кино и т. д.).

Более разумно ограничиться здесь определением научного и практического смысла разделения людей и функций, существующего в городских ансамблях. Их можно сравнить с анатомическими картами и гистологическими срезами, где время — созидатель и разрушитель — остановилось, но продолжает существовать нечто, независимое от жизни и времени. Познание социальной (городской) реальности представляет интерес, аналогичный тому, который представляют эти карты и срезы для научной биологии и медицины. Перед нами, застывшее, искалеченное, мертвое, но зафиксированное и проанализированное, а потому и доступное познанию нечто, что было жизнью городов, великолепной и неуловимой в ее бесконечной сложности. Нам предстоит расшифровывать эти карты и срезы, а не плакаться по поводу потери того, что наша мысль рассекла и расчленила.

Может быть, подвергая сравнительному исследованию городские ансамбли (сравнивая их друг с другом и со старыми городами), можно описать наличные функции, классифицировать их, иерархизировать, стремясь достичь окольным путем того, что исчезло в настоящее время, а именно — жизненной спонтанности? Вполне возможно. Мы выделим тем самым *унифункциональные объекты* (например, какое-нибудь помещение, которое используется только раз), *муль-*

тифункциональные объекты (например, кафе, ларьки, рынки в качестве мест встречи и ячеек коллективной жизни, мест торговли и обмена услугами) и, наконец, *трансфункциональные объекты* (например, памятники, которые несут определенные функции и, кроме того, имеют символический, эстетический, культурный, и даже космический характер, несводимый к функциональности).

Таким образом, анализ действенно осуществляемых функций в новых городских ансамблях, их описание и классификация должны последовательно воссоздать связи и взаимодействия, иначе говоря, мало-помалу воссоздать живой организм. Не без трудностей, ощу-пью, посредством исправляемых ошибок, мы последовательно приближаемся к цели. Новые города можно рассматривать как социологические лаборатории не только в смысле фактов, но и в том, что касается создания и воссоздания жизни.

Такая же терпеливая работа над синтезом позволила бы, согласно этой гипотезе, найти точные различия между терминами, которые аналитическая мысль имеет склонность смешивать, чтобы сгладить собственные крайности. Например, между понятиями *форма*, *структура*, *функция*. Известно, что нынешний функционализм их смешивает в своих нередко поспешных разработках, притом подчиняя их одному единственному термину, трактуемому односторонне и, можно сказать, преувеличенно, термину — *функция*.

Создание мультифункциональных или даже трансфункциональных сооружений стоит, таким образом, в порядке дня обновленного урбанизма. Это тезис, который конкретизирован в скромном, но реалистическом проекте бистро-клуба, созданном и представленном благодаря усилиям Синдиката архитекторов Сены — С. А. С. Каким бы скромным он ни был, этот проект мог бы стать вехой в современном урбанизме. В самом деле, он ставит новый метод на место старого метода мысли и деятельности. Он заменяет аналитическую мысль мыслью, которая использует ее достижения и результаты, но является более синтетической, сложной и гибкой. Чтобы уточнить это утверждение, скажем, что эта замена находит аналогию в современной организации труда и производства, когда парцеллярное разделение труда, доведенное до крайних пределов, которое дробит производственный процесс, заменяется производством в форме *непрерывного потока*. Такой процесс производства, каким он выступает на самых современных промышленных предприятиях (например, в Лаке, где он сочетается с новым городом — Мурен), почти полностью, если не целиком, автоматизирован. Вот почему научная мысль должна рассматривать его и управлять им в его целостности, как единым процессом — от сырья к готовой продукции. Здесь возникает крупное автономное це-

лое; как это ни парадоксально, промышленное производство восстанавливает тут, поднимая на более высокий уровень, некоторые характерные черты первоначального производственного процесса, утраченные на пути его развития — единство, целостность, внутреннюю связанность, которые были свойственны сельскому хозяйству и ремесленному производству. Будучи автономным творческим целым, оно создает из природных материалов продукт высокой обработки. Вооруженная новейшими средствами техническая мысль в промышленности получает новое направление и смысл — более синтетические, более сложные, ставя при этом новые проблемы. По нашему мнению, в этом заключается очень важное указание, обозначение нового периода, поворотного пункта в эффективной мысли. Короче говоря, мы призываем архитекторов и урбанистов, в свою очередь, повернуть в этом направлении и учесть требования нового периода. Разрыв между концепцией нового города и концепцией производственной целостности в Лак-Мурене поистине поразителен. Может быть, дело здесь в кредитах? Несомненно, но не только в кредитах...

Эта аналогия может служить руководящей нитью для размышления. Для умов, жаждущих эффективности, она покажется более конкретной, чем предшествующие соображения. На деле же речь идет об одной и той же идее, сформулированной двумя несколькими различными способами.

* * *

Негативное и деструктивное воздействие новых городских ансамблей нужно изучать социологически самым тщательным образом. Что исчезло? Какая часть социабельности и социальной спонтанности утрачена?

Социологическое наблюдение быстро обнаруживает глубину этого негативного воздействия. Былые отношения, которые восходили к источникам человеческой социабельности, кровные и соседские связи, которые в течение стольких веков служили опорой и делали привлекательной общественную жизнь, пусть весьма двойственно и ограниченно, но мощно, рушатся. И ничто их не заменяет. Эти аспекты рассматриваемых явлений легко выявляются посредством техники анкетирования, полезного, но элементарного и упрощающего, которое не идет дальше поверхности явлений. Достаточно точная и, несомненно, научная, эта техника не в состоянии выявить весь драматизм ситуации. Чтобы вскрыть его, необходим теоретический подход.

В новых городских ансамблях отсутствие спонтанной и органичной общественной жизни доходит до полной «приватизации» существова-

ния. Люди уходят в семейную, «приватную» жизнь. И такой уход наблюдался повсеместно в последние годы в высоко развитых индустриальных странах, там, где не ставились открыто и публично политические проблемы. Форма существования людей в крупных городских ансамблях доводит до предела общую тенденцию. К несчастью, из-за большого количества детей и демографической структуры, свойственной новым городским ансамблям, из-за звукопроницаемости стен и перекрытий, из-за шума, из-за неумеренного потребления контролируемых «масс-медиа» (особенно телевидения), играющих роль наркотиков, из семейной жизни исчезает интимность. Пропадает то, что в ней ищут. «Приватная» жизнь вязнет в промискуитете, исчезает в потоке шумов и поверхностной информации. Происходит драматическое превращение ее в «приватную жизнь» в самом крайнем смысле слова, иначе говоря, в состояние лишенности и фрустрации, которое терпят, подчиняясь своего рода общественному, человеческому оцепенению.

Опросные анкеты плохо отражают эту драматическую ситуацию. Техника анкетирования включает вопросы, ответы на которые «используются» так, как нужно. Люди плохо осознают положение, в котором находятся, без ясного осознания борются против него и в результате отрицают наличие такого положения. Это отрицание и неприятие являются частью защитных механизмов сознания.

Расхождение между анкетами более показательны, чем сами анкеты. Так, в Лак-Мурене во время анкетирования, проводившегося под официальным патронажем предприятий, созданных в этом комплексе, только 12% респондентов заявили, что хотят покинуть новый город. Когда же проводилось независимое анкетирование, 58% участников дали аналогичный ответ, полагая, что недостатки нового города более важны для них, чем преимущества (относительный комфорт жилищ и т. п.).

Перейдем к другому аспекту проблемы. Новые городские ансамбли погубили *улицу*. Это хорошо известно. Тем самым они выявляют ее значение. Если в современных городах улица более не является тем, чем она была в средневековых или античных городах, иначе говоря, не является основой социальности, но она и не стала, тем не менее, просто местом для пешеходов и уличного движения, просто промежуток между местом работы и жилищем. Она сохраняет собственную реальность, специфическую и самобытную жизнь. С другой стороны, современные проблемы автомобильного движения имеют тенденцию делать улицу преимущественно проездом. Однако они не должны скрывать ее социального значения и ценности. Улица вырывает людей из состояния изоляции и дефицита общения. Спонтанный театр, место игр без четких правил и тем более интерес-

ных, место встреч и многочисленных побуждений — материальных, культурных, духовных — улица оказывается необходимой.

Новый урбанизм должен восстановить значение улицы в целостности ее функций, а также в ее трансфункциональном, то есть эстетическом (как экспозицию различных обычных и необычных предметов) и *символическом* значении. То, что некоторые социологи называют *семантическим полем*, состоящим из символов, различных знаков и сигналов, должно быть восстановлено — лучше сознательно, чем стихийно. А ведь в новых городских ансамблях семантическое поле, рассматриваемое как совокупность значений, сводится к сигналам, определяющим условия и поведение. Даже здания принимают форму сигнала и являются, так сказать, суммой сигналов.

Восстановление семантического поля не может быть отделено от пересмотра проблемы *памятника*. Памятник, строение или какой-либо изолированный объект не могут сводиться к сигналу той или иной интенсивности. К тому, во что превращает их интегральный функционализм. Истинный памятник обладает неисчерпаемым значимым и символическим характером. Он не раскрывается сразу наподобие стимула того или иного обусловленного действия. У него множество *смыслов*.

Точно так же новые городские ансамбли пренебрегают, ухудшают или разрушают *игровой элемент*, присущий спонтанной общественной жизни. Их создатели не видели функций игры и в еще меньшей степени — ее трансфункциональной реальности и ценности. Когда они отдают себе отчет в этом и включают в свои проекты площадки для игр, они располагают в пространстве и времени игровой элемент. Тем самым, они обнаруживают, что игра возникает повсюду, спонтанно, естественно: на улице (витрины, к которым «липнут»), в обменных операциях (сравнение вещей, расчеты, выбор, трудность которого служит поводом для своего рода игры), в разговорах и т. п. Игровой элемент предполагает удивление, неожиданность, информацию. Он придает смысл улице, создает его.

Он кристаллизуется в собственно играх с соответствующими правилами (шахматы, карты и т. п.), которые проходят в специально отведенных местах, в частности, в бистро. Но в менее формальном и более глубоком смысле игра обладает своего рода жизненной вездесущностью, связанной с прирожденными проявлениями спонтанности и социабельности. Это не что иное, как некое жизненное, поэтическое измерение.

Признав это измерение, приняв идею воссоздания на более высоком уровне спонтанной жизни, можно открыть путь творческому воображению. Функционализм, несмотря на свои достоинства, и

гипертрофированный аналитический подход тормозили воображение. Мы знаем, что необходимо было пройти через это, Сегодня, оставляя позади этот период, чтобы пойти дальше, можно требовать реабилитации *утопизма*. Эта реабилитация происходит уже сама по себе. Достаточно увидеть интерес, с каким сегодня читают произведения Леду, непосредственного предшественника Фурье. Оба, архитектор и социолог, создавали свою утопию на тему осуществления желаний по ту сторону функций и потребностей.

Утопическое воображение вводит революционный фермент в концепции, освобождающие от реализма, функционализма, формализма.

Именно так можно представить себе новый город, организационными ядрами которого были бы игровые площадки и залы, театры, кино и кафе, окруженные бульварами и парками, вокруг которых группировались бы жилые кварталы и места работы. Утопия? Безусловно.

Точно так же можно представить улицу, оживленную магазинами и лавками, сгруппированными на манер арабских рынков, под которыми идут машины, и над которыми возводятся здания подходящих форм.

* * *

Из всего сказанного вытекает, что когда предлагается множество решений проблемы урбанизма, желательно предпочесть *переделку* старых городов (с помощью современных средств), используя основные направления уличного движения, функциональные здания, памятники. Это решение в настоящий момент представляется более предпочтительным, чем строительство отдельных самостоятельных ансамблей. Известно, к тому же, с какими трудностями сталкивается последнее, в частности в том, что касается стоимости земельных участков.

Существующие ансамбли могут быть улучшены. Можно, однако, задать вопрос, не требуется ли более радикальных мер для восстановления необходимых условий социальности. Не следует ли предусмотреть глубоких трансформаций повседневной жизни, беды которой разворачиваются у нас на глазах, когда моральный порядок чисто механически добавляется к логическому, техническому и функциональному порядку, обычно принимаемому за основу?

Конечно, эти проблемы будут разрешены только, когда к ним приложат столько же усилий, денег, знаний и творческого гения, как к ядерным исследованиям или к исследованию космоса. И мы возвращаемся здесь к утопии, к мечте об ее осуществлении.

Изучение проблемы крупных городских ансамблей слишком хорошо показывает, как до сих пор делается выбор, основанный на принципе наименьшей стоимости человеческой жизни

Социология только начала изучение *социальных потребностей*. Это потребности, ощущаемые в качестве таковых большими группами людей, ответственность за которые в силу экономического и культурного развития берет на себя общество в целом. Примеры: социальное обеспечение, нужды старости и юношества и т. д.

До сих пор эти социальные потребности мало изучены. Известно только, что они не сводятся к биологическим и физиологическим потребностям (хотя их включают), к собственно экономическим потребностям, к совокупности индивидуальных потребностей. Они предполагают их удовлетворение, но охватывая их, добавляют к ним нечто специфическое. Социальные потребности — это потребности индивидов и групп, рассматриваемые с учетом уровня культуры и цивилизации, достигнутого обществом в целом с его специфическими чертам и самобытностью (в каждой стране).

Между социальными потребностями и другими формами потребностей существует постоянное взаимодействие и переходы. Например, сейчас уже немислимо строительство жилищ без водопровода и центрального отопления. Существование предпринимателей, которые производят товары длительного пользования, приспособленные к нуждам строительства, делают маловероятными, если не невозможными, такие пробелы. То, что мы говорим о водопроводе или о ванной комнате можно распространить и на звукоизоляцию жилищ. Проблема в том, чтобы опережать, предвидеть, упорядочивать (планировать) взаимосвязь таких вещей, вместо того чтобы оставлять все на самотек и позволять реальному положению опаздывать относительно потребностей.

Среди социальных потребностей мы можем упомянуть потребность в безопасности, потребность в непредвиденном, в информации и удивлении, игровую потребность, потребность в «приватной» интимности среди множющихся социальных контактов и отношений. Исследования могут обнаружить в сфере этих потребностей противоречия и конфликты, что будет непрерывно ставить все новые проблемы. Реалистический подход может и должен исходить из таких исследований и из этих проблем, находясь за пределами утопического воображения, которое нужно сохранять и беречь.

*Перевод с французского
доктора философских наук
С. А. Эфирова*

ПРОИЗВОДСТВО ПРОСТРАНСТВА¹

1.12. *Пространство (социальное) есть продукт (социальный)*. Это утверждение кажется близким к тавтологии и, таким образом, почти очевидно. Однако, уместно рассмотреть его поближе, выявить его импликации и следствия, прежде чем его принять. Многие не соглашались с тем, что пространство в современном способе производства и в «действующем обществе», как таковом, имеет некую свойственную ей специфическую реальность, в том же смысле и в том же глобальном процессе, что и товар, деньги, капитал. Другие, столкнувшись с этим парадоксом, потребуют доказательств. Тем более, что пространство, как продукт, служит инструментом как мысли, так и действия, что оно, будучи средством производства, является одновременно средством контроля, а значит господства и власти, но при этом, как таковое, в определенной мере ускользает от тех, кто его использует. Социальные и политические (государственные) силы, которые его породили, стремятся подчинить его себе, но это им не удается; те же, кто подталкивает пространственную реальность к своего рода автономии, не поддающейся господству, пытаются ее исчерпать, зафиксировать, чтобы поработить. Является ли это пространство абстрактным? Да, но оно также «реально», как товар и деньги, эти конкретные абстракции. Является ли оно конкретным? Да, но не так как какой-либо объект или продукт. Инструментально ли оно? Конечно, но как познание, оно выходит за пределы инструментальности. Сводится ли оно к проекции — к «объективации» знания? Да и нет: знание, объективированное в продукте, не тождественно теоретическому познанию. Пространство содержит социальные отношения. Как? Почему? Какие?

Отсюда потребность в кропотливом анализе и пространном систематическом изложении. С использованием новых идей: прежде всего идеи разнообразия, множественности пространств, не означающих их фрагментацию, бесконечное деление. И это в процессе того, что называется «историей», и что отныне получает новое освещение.

Когда социальное пространство перестает смешиваться с ментальным пространством (определяемым философами и математиками) и с физическим пространством (определяемым чувственной

¹ H. Lefebvre. La production de l'espace. P. 2000. pp. 35—40

практикой и восприятием «природы») оно обнаруживает свою специфику. Нужно показать, что социальное пространство не состоит из набора вещей, из суммы фактов (чувственных), не более чем из пустоты, заполненной, подобно таре, различными материалами, что оно не сводится к «форме», приданной явлениям, вещам, физической материальности. Предварительное утверждение (гипотеза) относительно социального характера пространства найдет свое подтверждение в процессе изложения.

1.13. Что же скрывает эту истину пространства (социального), заключающуюся в том, что оно есть продукт(социальный)? Двойная иллюзия, каждая сторона которой предполагает другую, подкрепляет другую, обосновывается ею: иллюзия прозрачности и иллюзия плотности («реалистическая» иллюзия).

а/ *Иллюзия прозрачности.* Пространство? Светлое, доступное разуму, оно открывает простор для действий. То, что происходит в пространстве поражает мысль — это воплощение ее *замыслов* (или *абрисов*, близость этих слов полно смысла — *dessein* и *dessin* — фр.). Замысел служит верным посредником между умственной деятельностью, которая творит, и социальной деятельностью, которая реализует, замысел разворачивается в пространстве. Иллюзия прозрачности совпадает с иллюзией чистоты пространства — без ловушек, без глубоких тайников. Замаскированное, скрытое и, следовательно, опасное несовместимы с прозрачностью, сразу схватываемой глазами разума, освещающего рассматриваемое. Полагают, что понимание без непреодолимых препятствий передает воспринимаемый им предмет — от темных его участков до ясных, превращает его из темного в ясный, пронизывая годобно лучу, либо осторожно трансформируя его. Тем самым, будто бы, почти совпадают социальное пространство и пространство ментальное, т. е. мысленное и речевое (топическое). Посредством какого перехода? Какой магии? Тайное, будто бы, легко расшифровывается после вмешательства слова, а затем и письма. Верят, что это происходит посредством простого перемещения и прояснения, исключительно посредством топологических модификаций.

Почему же провозглашается равнозначность познанного и прозрачного в пространственном измерении? Это постулат распространенной идеологии (со времен классической философии). В этой идеологии, соединенной с западной «культурой», переоценивается слово, особенно письменный текст в ущерб социальной практике, которую она скрывает. Фетишизм речи, идеологи слова дополняется фетишизмом и идеологией текста. Для одних речь явно или имплицитно развертывается в ясности коммуникации, выявляет скрытое,

заставляет его обнаружиться или клеймит его. Для других слова недостаточно, необходимы дополнительный опыт и операции с письменным текстом, порождающим проклятие и сакрализацию. Считают, что акт письма, кроме своих непосредственных следствий, предполагает дисциплину, способную схватить «объект» посредством и для «субъекта», того, кто пишет и говорит. В обоих случаях слово и текст принимаются за практику (социальную); подразумевается, что абсурдное и неясное, идущие вместе, рассеиваются без исчезновения «объекта». Коммуникация передает объект несообщенного (несообщаемое не существует, иначе как постоянно искомый остаток) в сообщенное. Таковы постулаты этой идеологии, которая отождествляет познание, информацию, коммуникацию, предполагая прозрачность пространства. Так, что в течение довольно долгого периода можно было думать, что посредством коммуникации осуществляется революционная трансформация. «Все сказать!», «непрерываемое слово! Все написать! Письмо преобразует язык и, следовательно, общество... Письмо как значимая практика!». С этих пор революция и прозрачность тяготеют к отождествлению.

Иллюзия прозрачности проявляется как трансцендентальная иллюзия, если пользоваться старой философской терминологией: как приманка, обладающая почти магической силой — и одновременно отсылающая к другим приманкам, — своими алиби и масками.

b/ *Реалистическая иллюзия.* Это — иллюзия наивности и наивных, которую избобличали философы, теоретики языка по разным поводам и под разными наименованиями — натурализм, субстантивизм. Согласно философам старой доброй идеалистической традиции, присущая обыденному сознанию простодушная иллюзия ведет к обманчивому убеждению, что «вещи» первичны по отношению к «субъекту», его мысли и желаниям. Отказ от этой иллюзии ведет к принятию концепции «чистой» мысли, Духа, Бога. Что вновь возвращает от реалистической иллюзии к иллюзии прозрачности.

Для лингвистов, семантиков, семиотиков их исходная и конечная наивность допускает «субстанциональную реальность» языка, несмотря на то, что он определяется формой. Язык представляется «мешком со словами»; наивные считают, что они найдут в мешке слово, соответствующее вещи, поскольку каждому «объекту» соответствует подходящее слово. В процессе всякого чтения воображаемое и символическое, пейзаж, горизонт, которые как бы окаймляют путь, проделанный читателем, иллюзорно принимаются за реальное, поскольку *истинные* характеристики текста, значимая форма и символическое содержание, ускользают от наивного сознания (следует заметить, что эти иллюзии приносят «наивным» удовольствие,

развеваемое знанием, которое изгоняет иллюзии! Наука заменяет чистые радости реальной или фиктивной естественности, утонченными, изощренными радостями, относительно которых отнюдь не доказано, что они превосходят первые).

Иллюзия пространственной субстанциональности, природности, плотности содержит собственную мифологию. Артист пространства действует в жесткой и плотной реальности, непосредственно исходящей от Матери Природы. Скульптор в большей мере, чем художник, архитектор более, чем музыкант или поэт работают над материалом, который сопротивляется и ускользает. Пространство, если это не пространство геометрии, обладает физическими свойствами и качествами земли.

Первая иллюзия, иллюзия прозрачности близка философскому идеализму, вторая — материализму (натуралистическому и механистическому). Однако эти иллюзии не сражаются подобно философским системам, как бы закованным в броню и стремящимся уничтожить друг друга. Каждая иллюзия содержит в себе другую и поддерживает ее. Переход от одной к другой, знаки близости, колебания так же существенны, как каждая иллюзия в отдельности. Символизм природы затемняет рациональную ясность, которая исторически возникла на Западе, протекает из завоеванного господства над природой. Кажущаяся полупрозрачность, воспринятая темными историческими и политическими силами в период их упадка (государство, национальность), вновь обретает образы, идущие от земли и природы, от отцовства, от материнства, Рациональное превращается в природное, а природа вызывает ностальгию, вытесняющую разум.

1. 14. Теперь в соответствии с программой, чтобы предварить будущее изложение, можно перечислить некоторые импликации и следствия первоначального утверждения: *пространство (социальное) есть продукт (социальный)*.

Первая импликация: пространство-природа (физическое) отделяется. Необратимо. Конечно, оно было и остается общим отправным пунктом, началом, первоначальным источником социального процесса, быть может, основой всякой «первоначальности». Конечно, нельзя сказать, что оно просто исчезает со сцены. Оно остается фоном картины, обрамлением и более чем обрамлением. Каждая деталь, каждый объект природы приобретают значение в качестве символа (самое малое животное, дерево, травинка и т. п.). Будучи истоком и ресурсом, природа неотступно преследует нас, как детство и спонтанность, через фильтр памяти. Кто не хочет ее защитить, спасти ее? Вновь обрести ее подлинность? Кто хочет ее разрушить? Ни-

кто. Однако каждый способствует наносимому ей ущербу. Пространство-природа отдаляется: это — горизонт на заднем плане для тех, кто оборачивается. Что такое Природа? Как ее снова уловить в первоначальном виде, до появления людей и их разрушительных орудий? Природа, этот могучий миф, превращается в фикцию, в негативную утопию: это — не что иное, как *исходный материал*, поле деятельности производительных сил различных обществ, создававших свое пространство. Неисчерпаемо глубокая, она, конечно, сопротивлялась, но была побеждена в ходе отступления и разрушения.

*Перевод с французского
доктора философских наук
С. А. Эфирова*

СОВРЕМЕННОСТИ

МУЛЬТИКУЛЬТУРНЫЕ ОБЩЕСТВА²

Краткое содержание

Термины «мультикультурное общество» и «мультикультурализм» возникли в Канаде в 1960-х годах, но обозначаемый ими феномен известен с глубокой древности. Термин «мультикультурализм» («мультикультурный») употребляется в трех различных контекстах — в политическом, относящемся к политике и институтам; эмпирическом, описывающем различные общества; и, наконец, в политической и социальной теории и философии. Во всех трех контекстах слово используется как сторонниками, так и противниками этого явления.

Исторически сложились четыре основных типа мультикультурных обществ, у каждого из которых свое историческое происхождение и своя динамика. Это империи, существовавшие до эпохи современности; поселения в Новом Свете; колониальные и бывшие колониальные общества; наконец, постнациональное мультикультурное общество, характерное для современной Северной Америки, Океании и Западной Европы. До самого недавнего времени большая часть Западной Европы была областью специфического культурного единообразия.

Новый, сознательный мультикультурализм возник благодаря новому всплеску неоднородной по своему составу иммиграции, росту процессов самоутверждения и самосознания коренных народов Нового Света и американских негров, а также благодаря новым культурным движениям — феминизму и движению гомосексуалистов в США. Канада и Австралия приняли мультикультурную политику и соответствующие институты открыто и безоговорочно, а США и Западная Европа — лишь неявно и частично. Мультикультурализм и его эквиваленты всегда были и остаются политически противоречи-

¹ Терборн Йоран — профессор социологии университета Упсала, директор Шведского колледжа Новейших исследований в социальных науках, с 2006 г. — профессор Кембриджского университета

² «Multicultural Societies». Работа любезно предоставлена автором для готовящегося в России издания.

© Göran Therborn, 2001

© Тартаковская Ирина, 2001

выми и часто порождают направленные против них движения, ставящие своей целью защиту единой культуры.

Мультикультурные общества и движения представляют собой серьезный вызов традиционной политической философии, социальной теории и политической идеологии Запада, занятых теперь проблемой значения культурной идентичности и функционирования культур, адекватным конструированием политической жизни, задачами сохранения существующего и действующими факторами изменений. Кое-что из этого уже стало предметом дискуссий.

Происхождение и контексты употребления понятия «мультикультурализм»

«Мультикультурный», «мультикультурализм», «мультикультурные общества», «мультикультурность» — недавно сложившиеся обозначения феномена, имеющего древнее происхождение. Общества, которые сейчас называются мультикультурными, раньше именовались «мультинациональными», «мультиэтническими», «мультирелигиозными», «мультирасовыми», «сегментарными». Они рассматривались как проявления «культурного плюрализма», «культурных различий» и «метисизации» (Латинская Америка). Сам термин «мультикультурализм» возник в Канаде в 1960-е годы в ходе поисков путей разрешения ситуации и управления бикультурной в то время (англо-французской) страной. Официальное политическое признание он получил в 1971 году.

В Австралии это понятие стало употребляться начиная с 1970-х годов, но, тем не менее, оно не упоминается ни в 7-ом томе Австралийской энциклопедии (1983), ни в Американской энциклопедии (*Encyclopedia Americana*) (1979). Нет его также в 15-м издании Британской энциклопедии (1986), во 2-м издании Большой энциклопедии Каталонии (*Gran Encyclopèdia Catalana*) (1988) Шведской национальной энциклопедии (1994), где термин «*multikultur*» относится исключительно к сельскому хозяйству. В Большом энциклопедическом словаре Лярусса (1984—1986) этот термин упоминается без словарной статьи, а в 19-м издании Немецкой энциклопедии Брокгауза (1991) толкуется достаточно подробно. Итальянская энциклопедия *Utet Grande Dizionario Enciclopedico* (1989) не включает его в свои основные тома, но соответствующая статья есть в томе Приложений, вышедшем в 1997 г. (Во время подготовки статьи новое издание Большой испанской энциклопедии еще не дошло до буквы М). Таким образом, это выражение редко ис-

пользуется за пределами Северной Америки, Океании и Западной Европы.

Понятия «мультикультурность» и «мультикультурализм» употребляются обычно в трех контекстах. Один из них политический, в рамках которого приводятся аргументы «за» или «против» политики мультикультурализма и соответствующего способа управления, причем как сторонники, так и противники пользуются этим термином. Именно в данном контексте в Канаде в 1960-е годы и зародилось это понятие. Другой контекст — эмпирический, дескриптивный либо аналитический. Он имеет место в научных трудах и в общественных дебатах, затрагивающих различные проявления культурной неоднородности общества, и наиболее тесно связан с появлением «мультикультурных обществ». Третий контекст относится к социальной и политической философии, к вопросам социального и политического порядка и прав человека в условиях неоднородности культуры того или иного общества.

Нынешний интерес к проблеме мультикультурализма (независимо от того, носит ли он теоретический или эмпирический характер) связан с тем, что культурные различия в обществе, организованном в форме государства, не только не исчезают или сглаживаются, но, напротив, проявляют явные тенденции к нарастанию. Этот факт подтверждается динамикой развития двух феноменов. Речь прежде всего идет о новой волне иммиграции. Небританская иммиграция в Канаду и Австралию поставила под вопрос бикультурность первой и британо-европейский монокультурализм второй. В Соединенные Штаты иммигранты сейчас прибывают, в основном, не из Европы, а из латинской Америки, Карибских островов и Азии. В 1960-е годы Европа уже была континентом, покрытым сетями иммигрантских потоков, а к концу 1980-х—началу 1990-х даже те европейские страны, которые являлись основными поставщиками иммигрантов — Италия, Греция, Португалия, Испания, Ирландия,— сами стали включать в себя большие иммигрантские сообщества, в основном неевропейцев. В странах с традиционно высокой степенью этнической гомогенности (например, в Швеции) 10% населения — больше, чем в Соединенных Штатах — составляют сейчас люди иностранного происхождения. Но вопрос о мультикультурализме возник не только благодаря иммиграционным потокам, в которые с обеих сторон — выпускающей и принимающей — вовлекались все новые государства. Гораздо большую роль сыграло то обстоятельство, что поведение иммигрантов опрокидывало сложившиеся ранее представления. В богатом Новом Свете перестало убедительно звучать понятие «плавильного котла», т. е. идея о том, что через некото-

рое время, поколение или два спустя, специфические культуры и идентичности иммигрантов переплавляются в «американскость», «канадскость», «австралийскость» и т. д. Во Франции и странах Северо-Западной Европы такому же сомнению подверглась идея ассимиляции. В Центральной Европе представление об иммигрантах как о временном явлении, гастарбайтерах, уступило место осознанию того, что они будут там постоянно.

Второй путь утверждения мультикультурализма был связан с культурной политикой идентичности. Здесь центральную роль играют Соединенные Штаты. Начало было положено студенческим и молодежным движениями второй половины 1960-х годов, которые бросили вызов устоявшимся стереотипам и институтам. В США эти движения с самого начала имели сильный антирасистский оттенок, что было связано с выступлениями чернокожих за свои права. Однако политика идентичности (или политика различия, как ее также называют) не была ни частью, ни легитимным наследием борьбы за гражданские права, которое ставило своей целью интеграцию и равные индивидуальные права независимо от цвета кожи. Скорее, она была следствием борьбы за институциональное равенство, когда то, что отличается, утверждается как равно достойное. Таковы, например, движения «Черная Сила» («Black Power») и «Черное прекрасно» («Black is beautiful»). Аналогичные движения, выражающие гордость за свою культуру прежде дискриминированных, маргинализированных и часто презираемых этнических групп, получили распространение среди коренного населения стран, созданных переселенцами, в частности, в Канаде, Австралии и Новой Зеландии. От радикального молодежного движения отпочковалось также сильная феминистская ветвь.

Если левая молодежь в Европе впоследствии повернулась к рабочему классу и классическому рабочему движению, то молодежные выступления в США трансформировались в более широкое культурное течение, в рамках которого пытались утвердить себя множество вновь возникших направлений. В 1970-е годы берет начало «политика идентичности». Ее требования признания и уважения поддерживали феминистки, афро-американцы, латино-американцы и многие другие этнические группы, а также лесбиянки и гомосексуалисты. Все эти разнородные группы объединял, во-первых, вызов, который они бросили господствовавшим в Америке ценностям — доминированию мужчин, европоцентризму, гетеросексуальности, и, во-вторых, нетеррористический, ненасильственный характер этого вызова. Под сомнение был поставлен специфический вид монокультурности или культурной гегемонии на данной территории, но ни о рас-

коле, ни об учреждении альтернативных законов или правления речи не шло. В этом и состоял вызов мультикультурализма.

Четыре типа мультикультурных обществ

С точки зрения происхождения и социальной динамики можно выделить четыре основных типа мультикультурных обществ.

1. Досовременные империи

Досовременные империи лишь отчасти и случайно осуществляли культурную интеграцию своих подданных, если вообще стремились к ней. Такие империи были образованы в результате завоеваний (иногда — благодаря династическим бракам или наследованию); имперская власть требовала от своих подданных лишь подчинения и признания своего верховенства, дани и/или налогов. Как правило, эти империи отличала высокая степень религиозного, языкового и нормативного (законы плюс обычаи) разнообразия.

Несмотря на дискриминацию и периодическое преследование неимперских религий, здесь редко предпринимались серьезные попытки утверждения религиозного единообразия. Испанская империя после 1492 года являлась в этом смысле редким исключением. Еще меньше значения придавалось языковому и правовому единообразию. И если суды, армии и административные органы все-таки развивали свои языковые уставы, причем также редко моноязычные, то язык, который употребляли подданные империи, вообще никого не интересовал. Законы редко просто учреждались, они обычно интерпретировались и адаптировались к конкретным реалиям. Завоеватели уважали законы и обычаи поработенных ими стран, по крайней мере, *de facto*, а также и *de jure*, делая по этому поводу торжественные заявления. Эти законы и обычаи в основном касались семейной сферы (браки, наследование), религиозных вопросов, права на землю, привилегий аристократов и городских корпораций, но могли включать в себя и уголовное законодательство по отношению к данной группе населения.

Внутренняя культурная динамика этих обширных, слабо управляемых социальных систем в основном обеспечивалась привлекательностью карьеры или получения доли имперского богатства, что стимулировало переход к имперской религии и изучения языка(ов) судопроизводства, армии и администрации. Начиная с XIX столетия, столкнувшись с популярным в современную эпоху национализ-

мом, активно пытались внедрять имперский язык и религию, но особого успеха не добились.

Этот тип обществ существовал в Восточной и Центрально-Восточной Европе в рамках Польско-Литовской Унии, империй Габсбургов и Романовых, Османской империи, в которую входила большая часть арабского мира, в Персидских империях, Империи Великих Моголов на севере Индии и имевшей более крупное и более унифицированное ядро Китайской Поднебесной Империи. Этнически в огромной китайской империи доминировала народность хань, у множества чаще всего непонятных друг для друга диалектов был общий письменный алфавит. При последней правящей династии Цин значительная часть придворной аристократии происходила из явно не китайского этноса манчжуров, и государственными были три языка — китайский, манчжурский и монгольский.

К тому же типу принадлежали американская империя инков, существовавшие в Западно-Африканской саванне в X—XVII веках империи Гана, Мали и Сонгаи. Но японская и корейская монархии отличались исключительной культурной односторонностью.

В конце XVI века, когда христиане в Европе воевали друг с другом, монгольский император Акбар, правивший Северной Индией, включая Афганистан и Бенгалию, лишил ислам статуса государственной религии империи и провозгласил равенство конфессий. К его двору были приглашены представители христианства, зороастризма, индуизма, джайнизма и его собственной религии — ислама.

Правители, заинтересованные в развитии своих стран, в малонаселенной, экономически сравнительно отсталой Восточной и Центральной Европе, поощряли инокультурную иммиграцию — евреев в Польшу и Литву с XIII века (наиболее интенсивно — в XIV веке), немцев в Трансильванию в средние века и в Россию при Екатерине Великой в XVIII веке. Точно также гостеприимно приняли исламские правители Османской империи евреев-сефардов, изгнанных после 1492 года в результате Реконкисты из Испании. Большие и малые города Центрально-Восточной Европы от Стамбула до Санкт-Петербурга были преимущественно либо полиэтническими, либо в них господствовали инородцы, отличные от местного населения. Особенно большую роль среди городского населения играли греки, армяне, евреи и немцы.

В противоположность постреформационному единообразию большей части Западной Европы, в Восточной Европе полирелигиозный *modus vivendi* включал в себя православных, католиков, католико-православных униатов, лютеран, кальвинистов, армяно-григорианскую и армяно-католическую церковь, иудеев и мусульман (татар, боснийцев, албанцев, турок). Эта религиозная мозаика во

многим сложилась благодаря политике веротерпимости, которая осуществлялась в Османской империи не только на Балканах, но и в Венгрии, а также благодаря поддержке османскими правителями протестантских трансильванских князей после их изгнания из Венгрии. Католическая контрреформация, столь успешно проведенная в Польше (по крайней мере, с точки зрения христианской монорелигиозности), так и не смогла полностью вернуть в католичество все венгерские земли.

Поздние досовременные империи Романовых и Габсбургов отличались очень высокой степенью мультикультурности. Например, в российской переписи 1897 года упоминается более 130 народностей, которые исповедовали все христианские и исламские религиозные деноминации, различные направления иудаизма, буддизма и так называемый анимизм. Габсбургская империя к концу Первой мировой войны включала в себя 13 больших этнических групп, а также менее крупные меньшинства — немцев, венгров, чехов, поляков, украинцев, румын, ховатов, сербов, евреев (не признававшихся этнической группой), словаков, словенцев, боснийцев, итальянцев. Если говорить о религии, это означало представленность четырех основных версий христианства — католицизма, православия, лютеранства и кальвинизма, а также иудаизма и суннитского ислама.

Последние досовременные империи были сметены в ходе Первой мировой войны. Но разнообразное наследие мультикультурных империй продолжало существовать вплоть до Второй мировой войны в виде многовариантности семейного законодательства в Польше, Югославии и Румынии.

Коммунистический Советский Союз и возникшая после Второй мировой войны коммунистическая Югославия положили начало монокультурным многонациональным государствам. Политическое и идеологическое единообразие, включая строгий надзор над культурой, сочеталось с поддержкой национальных институтов, территориальных органов управления, национальных языков и письменности — которая у многих советских народов отсутствовала — и соответствующей символики (флаги, гербы и т. п.). В 1991–1992 годах и СССР, и Югославия распались по линиям административных границ, что иногда сопровождалось этническим насилием.

Западноевропейские исключения

Западная Европа в целом являла собой примечательное исключение из современной мультикультурной политики второго тысячелетия нашей эры. В отличие от явно плюралистических империй, со-

стоявших из разнообразных, достаточно автономных образований в Западной Европе со времен позднего средневековья сложились относительно компактные и единообразные комплексы государств, связанные между собой общей воинственной церковью с ее крестовыми походами и латинским языком. Конечно, Священная Римская Империя германской нации тоже была разнообразной, но ее трудно считать единой империей как в военном, так и в финансовом смысле.

Изгнание евреев из Западной Европы впервые произошло во Франции в 1182 году. Вначале этот процесс был не особенно активным, но затем с большей настойчивостью продолжился в Англии в 1290 году, во Франции в 1306 и 1394 годах, в других частях Западной Европы на протяжении XV столетия, в Испании и Сицилии с 1492 года. В Германии изгнание евреев сопровождалось периодически возобновляющимися погромами и преследованиями, и не было результатом официального решения, а в Италии призывы к преследованию со стороны пап реализовались лишь частично. Независимые торговые города, такие как Венеция и более радушный Амстердам, оставались открытыми для евреев.

В то время как оттоманы на юго-востоке терпели христиан и евреев как легитимных, хотя и неполноценных верующих и даже поощряли иммиграцию евреев, христианская Реконкиста на юго-западе сопровождалась изгнанием и мусульман, и евреев, а также преследованием тайных мусульман и евреев. Инквизиция западноевропейской католической церкви не имела прямых аналогов среди остальных мировых религий. Религиозные войны Реформации, в ходе которых велась вооруженная борьба за религиозное единообразие, закончились признанием принципа *cuius regio, eius religio* — «кто правит, того и вера».

На пороге современной эпохи, во времена Просвещения и Французской революции, Западная Европа выделялась из всего мира своей религиозной и монокультурной замкнутостью. Однако в рамках данной религиозной культуры дело обстояло иначе не только с правами человека, где Западная Европа имела уникальную долгую традицию независимости права от власти, но и с политическим представительством, с выборами папы и императора, представительством сословий и городским самоуправлением.

Просвещение и Французская революция принесли с собой религиозную терпимость и дали импульс новому развитию гражданских прав в Западной Европе, которое в свою очередь, повлекло за собой весьма успешную политику административно-правовой, юридической и этнолингвистической унификации. В Швеции эти процессы начались в XVII веке и получили затем новый толчок в связи с Французской революцией, породившей, кроме того, международную мо-

дель единой кодификации права — Кодекс Наполеона. На протяжении XIX и первой половины XX столетия этнолингвистическое единообразие утвердилось в Западной Европе, а позднее и в постимперской Центрально-Восточной Европе. Тем самым «крестьяне превратились во французов» (Эжен Вебер), а итальянцы в 1861 году были «сделаны» Массимо д'Ацелио из населения, среди которого, как было подсчитано, лишь 2—3% понимали итальянский язык.

Уникальным мультикультурным обществом в Европе (особенно в Западной Европе) является Швейцария, где сосуществуют четыре официальных языка — немецкий, французский, итальянский и рето-романский и две равно распространенные версии христианства — католичество и протестантизм. Это общество было основано на древнем прочном союзе автономных, гомогенных в культурном отношении кантонов, занимающих относительно ограниченную горную территорию, которая всегда находилась под угрозой нападения внешних сил, таких как Габсбурги и Савойская династия. В католической Швейцарии никогда не было единой церкви. На протяжении XIX столетия, пройдя сквозь череду небольших внутренних войн, из конфедерации кантонов она превратилась в свободное федеративное государство.

Между двумя мировыми войнами появились новые исключения из западноевропейского исключения: некий, не имеющий названия западноевропейский мультикультурализм. Он представлял собой своего рода политико-религиозный мультикультурализм, состоящий из исторически сложившейся «смеси» массовой мобилизации, иерархического подчинения и слабого государства. Примером наиболее типичного, наименее конфликтного и самого долговечного подобного мультикультурного западноевропейского общества являются Нидерланды, которые включали в себя также Бельгию и Австрийскую республику от момента распада империи до утверждения в начале 1930-х «австрофашизма».

Начиная с 1920-х годов, когда Нидерланды окончательно институционализировались, и до середины 1960-х, когда они стали стремительно распадаться, голландское общество представляло собой непростое, но стабильное и ненасильственное соединение культурных «опор» (*zuilen*) с единой денежной системой. Наиболее крупными были католическая, кальвинистская и социал-демократическая «опоры», более рудиментарной — либеральная. Каждая «опора» имела свои собственные школы, финансировавшиеся за счет общественного налогообложения, собственные больницы, собственных социальных работников, собственные профсоюзы, собственные объединения работодателей (кроме социал-демократов), собственные по-

литические партии, собственные газеты, собственные радиостанции — короче говоря, собственные организации для почти всех мыслимых видов человеческой деятельности, за исключением вооруженных сил и судов. Существовали, например, союзы римско-католических скотоводов и протестантских садовников. Объединяла эти «опоры» коалиция на высшем уровне. По конституционным вопросам «конфессиональные» (религиозные) партии выступали сообща, и перед Второй мировой войной и «конфессионалы», и либералы разделяли отвращение к социал-демократии. После войны на такой же социальноэкономической основе была создана социополитическая коалиция между лейбористской партией и католиками.

В Бельгии аналогичные тенденции (там только не было кальвинистов) были пресечены франкофонофламандскими раскольниками. Обедневшая и недостаточно легитимная Австрийская республика разделилась на три враждебных «лагеря», имевших свои военные формирования. Самым большим был лагерь христианских социалистов-католиков, затем — социалистов, а третий, самый маленький лагерь, сформировали антиклерикальные немецкие националисты. Все это закончилось гражданской войной и *coup d'état*³ перед нацистским аншлюссом.

Несмотря на сравнительно небольшое число исторических исключений, эти примеры дают достаточно эмпирических свидетельств для философских дискуссий о мультикультурализме. Они демонстрируют диапазон возможностей — от насилия до мирного сосуществования и общего развития, от долговечности до исторической кратковременности.

2. Поселения Нового Света

Обе Америки и Австралия были завоеваны, а не «открыты». Они претерпели депопуляцию как следствие геноцида, произошедшего в основном из-за вторжения европейских микробов и инфекционных болезней, но также и в результате преднамеренного насилия, и были вновь заселены в результате крупномасштабных иммиграций из Европы. За исключением Гватемалы и Боливии большинство нынешних обитателей Нового Света европейского происхождения. Только в Эквадоре и Перу, расположенных в Андах, и в Новой Зеландии аборигены составляют более 10% населения. При этом доля метисов может быть выше — например, в Мексике. Однако, как стало оче-

³ Переворот (лат.) — Прим. перев.

видно с момента возникновения общественных движений 1980-х годов, коренное население и его культура никогда не исчезали. Вынужденные долгое время находиться в тени, сейчас они вновь утверждают себя. Продолжавшийся на протяжении трех веков вывоз из Африки рабов для работы на плантациях (особенно в США, на Карибах и в Бразилии) и использование подневольного труда индийцев в XIX веке в Гайане и Тринидаде внесли свой вклад в образование этнической «смеси». Однако основной приток населения осуществлялся за счет европейских иммигрантов различных этносов, языков и религий.

Европейцы ехали в Америку по своему выбору, развивая идею «плавильного котла», в котором представители различных этносов переплавятся в единую американскую идентичность — скажем, гражданина США, Канады, Аргентины и т. д. Эта идея была выдвинута в 1782 году в Нью-Йорке Дж. Де Кревкёром⁴ и позднее, в 1908 году, популяризирована в бродвейском спектакле. Фактически она стала главной тенденцией социальных изменений. К началу Второй мировой войны многие газеты, издававшиеся на национальных языках иммигрантов, и организации, объединяющие иммигрантов первого поколения, либо закрывались, либо превращались в американоязычные и англо — или испаноязычные ассоциации.

США создавались и на основе религиозного разнообразия, они были своего рода гаванью, приютившей религиозных инакомыслящих и девиантов со всего мира, в частности, христианских сектантов и иудейских меньшинств. Постепенно эта религиозная открытость распространилась на другие поселения Нового Света. Религия могла также слиться с этничностью в единое этно-религиозное целое, особенно в Северной Америке и в Австралии. Волны иммиграции определяли наиболее значительную культурную динамику образования наций Нового Света — иммигранты обживались на новом месте, адаптировались и пытались развить свои собственные институты как базис власти и преуспевания. Эти процессы не только противодействовали ассимиляции в плавильном котле, но и способствовали формированию этнических, этно-религиозных или групповых интересов и порождали различные политические ориентации.

Нации Нового Света образовались благодаря «заселению», и в XIX веке южно-американские интеллектуалы — в Аргентине, Бра-

⁴ St. John De Crèvecoeur (Crèvecoeur, Michel-Guillaume-Saint-Jean de, так же известен как Hector Saint John de Crèvecoeur 1735–1813), — франко-американский фермер, писатель, чьи работы представили все многообразие сельской жизни в Новом Свете. — *Прим. перев.*

зилии и Чили — горячо обсуждали, кого именно призывать иммигрировать в их страны для участия в строительстве нации. Начиная с Первой мировой войны межконтинентальная миграция замедлилась, превратившись в 1930-е и 1940-е годы в тонкую струйку, и лишь немного усилилась в следующее десятилетие. К началу 1960-х даже специалистам могло показаться, что массовая иммиграция в Новый Свет осталась в прошлом. Но применительно к Северной Америке и Австралии это оказалось далеко не так.

3. (Бывшая) Колониальная зона

Обширная область, простирающаяся от Западной Африки через Индийский субконтинент и архипелаг Юго-Восточной Азии к тому, что сейчас называется Папуа—Новая Гвинея, была завоевана и подчинена европейской власти, но не подверглась столь решительной депопуляции и заселению. Это был мир колониальной зоны независимых государств, которые включают в себя наиболее разнообразные в культурном отношении общества.

В одних случаях внешняя колониальная власть соединила большое число ранее никак не связанных народов, в других — из-за принадлежности разным колониальным властям единые ранее народы и общества оказались разделенными. Эти области уступили колониальной силе в известной степени из-за того, что были слабо развиты политически и экономически. Проживавшие здесь народы были изолированы, теперь же они неожиданно оказались связаны друг с другом. Жители острова Новая Гвинея, например, завоеванного голландцами и немцами, говорят на 750 различных языках (по другим подсчетам, их около тысячи). В Африке проживают около 1200 различных народов или этнических групп.

Вторую часть колониальной динамики составляет воздвижение четко институционализированных и явных барьеров между колонизаторами и колонизованными. Вполне естественно, что эти барьеры породили антиколониальный национализм и националистические движения.

Программа и символика национализма были привнесена из недавней истории самих колониальных держав. Новые антиколониальные нации определяли себя в терминах колониальных границ. Новые национальные государства, таким образом, унаследовали мультикультурность произвольных колониальных разделений.

В начале 1960-х годов большая группа советских ученых предприняла пока самую амбициозную попытку освоения и сравнения эт-

но-лингвистического разнообразия обществ, заключенных в государственные границы. Из пятнадцати наиболее мультикультурных в этом смысле обществ четырнадцать оказалось из Африки района Сахары, а оставшееся — из Индии (Папуа—Новая Гвинея не была включена). По их подсчетам, вероятность обнаружить двух танзанийцев, конголезцев или угандцев, принадлежащих к одному и тому же этнолингвистическому сообществу, меньше чем один к десяти. Напротив, в Японии или Португалии вероятность найти двух людей, не принадлежащих к одной и той же этнолингвистической группе, составляет один к ста, в Германии и Италии — соответственно три и четыре к ста. Сегодня около 1200 этносов Африки распределены между 55 государствами. Жители самого большого из них, Нигерии, говорят примерно на 400 языках. В Индии антропологи насчитывают приблизительно 5000 различных культурных «сообществ», определяемых языком, религией, кастой или другими этническими критериями. В этой стране 18 официальных языков, плюс английский, а элита говорит на французском. Здесь сосуществуют около сотни языков, на которых говорят свыше 100 тысяч человек, и дюжина различных письменностей. Федеральное индийское радио вещает на 190 языках.

Таким образом, постколониальная политика должна быть направлена на то, чтобы управлять этим невероятным культурным разнообразием и предусматривать возникновение взрывов, нарушающих порядок и мирное сосуществование. Большинство вспышек насилия между сообществами явились следствием специфических бикультурных конфликтов. Таковы столкновения между индуистами и мусульманами в Индии во времена раздела 1947 года, попытка народа ибо отколоться от Нигерии и создать государство Биафра в 1967 году, недавний конфликт между хуту и тутси в Бурунди и Руанде, вылившийся в геноцид. Но представляется, что развитие экономики и образования страдает от постоянного этнокультурного партикуляризма. Успешно развивающиеся страны Юго-Восточной Азии значительно более однородны.

4. Постнациональная мультикультурность

Современное понятие мультикультурности (мультикультурализма) порождено именно такой культурной динамикой, которая не была ни донациональной — как в досовременных империях, ни создающей нации, как в Новом Свете и экскOLONиальной зоне. Она постнациональна, поскольку возникла уже после успешного созда-

ния наций, и разворачивается в границах национальных государств. Ее развитие связано с массовым распространением высшего образования в 1960-х годах и с новыми аудиовизуальными и музыкальными массовыми культурами. Таким образом, к возникновению постнационального мультикультурализма привели два больших толчка — один имел место в Новом Свете, в первую очередь и наиболее мощно в Северной Америке и Австралии, а другой — в Западной Европе, в первую очередь и наиболее энергично в Северо-Западной Европе. В обоих случаях под вопрос ставилось бывшее единство наций.

В Новом Свете главным толчком был вызов белым переселенцам, их «европейскости». Рынок труда нуждался в большем притоке иммигрантов. Внутреннее и внешнее давление против эксклюзивных условий для избранных этносов и новые мировые геоэкономические тенденции привели к возникновению новых, гораздо более разнообразных в культурном отношении волн иммиграции в Северную Америку и Океанию — из Латинской Америки, Карибов и Азии. С другой стороны, Латинская Америка стала субконтинентом внешней эмиграции. Кроме того, два обстоятельства — позиция коренного населения, бывшего объектом насильственного завоевания, и отголоски принудительного рабства выдвинули на передний план вопросы расы и расизма.

После длительного периода угнетения и маргинализации потомки рабов и коренного населения обрели достаточно сил и союзников среди переселенцев, чтобы бросить вызов своему исключению. Этот процесс получил серьезное развитие в США в 1960-х годах и затем распространился на весь Новый Свет. Наиболее значительного успеха достигли афро-американцы в США, майори в Новой Зеландии и аборигены в Австралии. В Латинской Америке изменения были сравнительно невелики, хотя 1992 год — пятисотлетний юбилей начала европейского завоевания обеих Америк — дал американским индейцам важный символический повод для сплочения.

Вызов превосходству белых все в большей степени формулировался не только в терминах равенства, но в требованиях права на такое *различие*, которое не влечет за собой дискриминацию или маргинализацию. В этом пункте сходятся движения коренного населения — под руководством новой образованной страты — вновь доказывающие необходимость культурного признания и реституции или компенсации за земли, награбленные переселенцами; самосознающие себя черные афро-американцы и выступления новых неевропейских иммигрантов, приехавших после ослабления чрезвычайно дискриминационных ранее иммиграционных законов. Новые этнические движения и

требования развивались наряду с возникшими чуть позже параллельными движениями культурного феминизма, а также геев и лесбиянок. В связи с появлением последних некоторые представители мультикультурализма пришли к выводу о необходимости включать в качестве «культур» в мультикультурное общество также и группировки или сообщества, объединенные определенным стилем жизни.

В течение 1960-х—1970-х годов менялись также миграция и культурная история Западной Европы. Когда начались заморские завоевания и экспансия, Европа была континентом, откуда эмигрировали. Строительство европейских наций в современную эпоху задумывалось в терминах этнолингвистической унификации, которая теперь считалась гораздо более важной, чем предыдущая унификация по религиозному признаку. Единственное исключение из европейской модели внешней эмиграции, Франция, была идеологическим и институциональным предшественником процесса национальной унификации, выраженного в концепте французской нации как «une et indivisible»⁵.

В результате деколонизации и достижения после Второй мировой войны высокого уровня жизни Европа в начале 1960-х годов превратилась в континент, охваченный сетью иммиграции. Этот процесс нарастал в 1980-е и в начале 1990-х, и сейчас даже в таких странах, как Ирландия, Греция, Испания, Португалия и Италия, откуда шел постоянный поток эмигрантов, проживают достаточно большие сообщества иммигрантских меньшинств.

В течение очень короткого времени Западная Европа стала такой же, как и политэтнический Новый Свет. К 1975 году среди населения Франции почти 11% родились за ее пределами (в том числе в бывших французских поселениях как в Алжире, так и в других ранее завоеванных, а впоследствии потерянных территориях). В 1990 году — 10% зарегистрированного населения составляли те, кто родился за границей. Это больше, чем в Соединенных Штатах, где 8% было зарегистрировано в 1990 году, 9% — в 1996 после массовой легализации нелегальных иммигрантов в конце 1980-х—начале 1990-х годов. Приток иммигрантов в Западную Германию в конце 1960-х и в конце 1980-х был пропорционально равен или даже превосходил тот, который хлынул в Соединенные Штаты в конце Первой мировой войны. В такой традиционно этнически гомогенной стране, как Швеция, в середине 1990-х годов 10% населения были выходцами из-за рубежа.

Новый мультикультурализм особенно заметен в больших городах. В начале 1990-х пятую часть населения Лондона составляли «не-бе-

⁵ Единой и неделимой (фр.) — Прим. ред.

лые», четверть населения Брюсселя или Франкфурта причислялись к «иностранцам».

Наряду с европейским мультикультурализмом, который в основном базируется на новой этнической иммиграции, в некоторых регионах (особенно в Испании) усиливается политика идентичности, а также тенденция к возрождению ранее маргинализированных языков национальных меньшинств, например, валийского. С другой стороны, сексуальные движения в Европе гораздо менее заметны и напористы, чем в Соединенных Штатах.

Постнациональная мультикультурность носит спорадический, изменчивый характер и зачастую является следствием самоутверждения этнических групп, тогда как другие типы мультикультурных обществ, особенно досовременные империи, были в этом отношении более статичными. Мультикультурализм был в таких обществах скорее унаследованным, чем заново возникающим. Сегодня массовая коммуникация и возможность массовых перемещений создают условия для новых комбинаций культур или «культурной гибридизации». Эти тенденции наиболее заметны в новых направлениях поп-музыки и в таком явлении, как смешивание национальных кухонь. Национальная унификация культуры, которая после этнических чисток в ходе двух мировых войн и геноцида европейского еврейства достигла кульминации в Европе к середине XX века, теперь всюду нарушилась, несмотря на то, что время от времени бывают вспышки новых этнических чисток, например, в Боснии и Хорватии.

Политика, институты и политические противоречия

Две страны, Канада и Австралия, возвели мультикультурализм в ранг официальной политики в 1970-е годы. Сейчас это наиболее открытые для иммиграции страны в мире. Уже в это время около 16% населения Канады и 20% Австралии были рождены за границей. В обеих странах поворот к мультикультурализму явился частью больших перемен в моделях иммиграции. В Австралии был открыто провозглашен принцип «Сохраним Австралию белой!», и до окончания Второй мировой войны иммигранты были преимущественно британцами. Потом хлынул мощный поток итальянцев и греков. В 1960-е годы, когда стал ощущаться дефицит трудовых ресурсов, требование ограничивать иммиграцию европейцами было ослаблено и начался значительный приток азиатов. В обеих странах существовало также малочисленное, маргинализированное и дискриминируемое коренное население, которое начало пробуждаться в 1960-е годы.

Мультикультурализм зародился в Канаде как реакция на действия Королевской комиссии по билингвизму и бикультурализму (1963), пытавшейся достичь нового англо-французского компромисса перед лицом стремительно нарастающего франкофонского национализма в Квебеке. Раздались голоса, утверждающие, что Канада была основана не двумя, а тремя нациями, что аборигены были первой нацией и не могут быть просто отброшены. Подчеркивалось также, что этническая сложность Канады не может быть сведена к двум культурам. Эти голоса были услышаны интернационалистским правительством либералов, возглавляемым Пьером Трюдо — убежденным противником квебекского национализма. В октябре 1971 года федеральное правительство сделало официальное заявление о мультикультурализме как цели публичной политики.

Акцент был сделан на сохранении культурного наследия меньшинств, улучшении и выравнивании межгрупповых отношений с помощью мер, направленных против расизма и других форм дискриминации и в поддержку равных возможностей. Лозунгом этой политики стало «Одна нация, два языка, много народов и культур». В 1972 году в рамках Департамента госсекретаря был учрежден Директорат по мультикультурализму, и до середины 1990-х годов в состав федерального кабинета входил министр, официально ответственный за решение мультикультурных проблем. Мультикультурная ориентация была записана в Декларации прав и свобод (1982) и в Акте о мультикультурализме (1988), благодаря чему он оказался главной чертой самоопределения Канады.

Австралийские аборигены стали полноправными австралийскими гражданами только в 1967 году, что можно считать запоздалым окончанием белого правления Австралией. Международный антиколониализм и геополитическое положение Австралии постепенно привели к отмене явно расистских критериев иммиграции. Вступление Британии в Европейское Сообщество, обсуждавшееся в 1960-е годы и, наконец, достигнутое в 1973 году, способствовало переориентации австралийской торговли и международной политики в направлении Азии.

Начало мультикультурной политической ориентации положила в 1972—1975 годах правительство лейбористов, затем ее продолжили либералы. Она подразумевала серию антидискриминационных мер, признание за аборигенами права на землю, публичную поддержку находящихся в тяжелом положении этносов, образовательные и телерадиовещательные программы, обращенные к конкретным культурным сообществам. В 1980-е годы, при новом правительстве лейбористов, в рамках департамента премьер-министра был утвержден отдел

по мультикультурным вопросам, и в 1989 году была объявлена Национальная программа в поддержку мультикультурной Австралии.

Хотя мультикультурализм поддерживался обеими партиями, такая поддержка почти всегда была противоречивой. Частично это объявлялась страхом перед притоком иммигрантов во времена экономического спада. Другим поводом для критики служили перспективы национального единства или будущее традиционных национальных ценностей. Поскольку мультикультурализм включает в себя признание коллективных прав и внимание к коллективным возможностям, существует напряжение с соответствующими концептами применительно к индивидуальности. Право аборигенов на землю столкнулось с правами угольных корпораций, а в Австралии также и с правами фермеров-овцеводов. И в Австралии, и в Канаде в течение 1990-х годов мультикультурализм несколько сдал свои позиции.

Канадский мультикультурализм столкнулся с бикультурными конфликтами между квебекским национализмом и английской Канадой. Различные бикультурные проблемы отодвинули мультикультурализм на второй план и в Новой Зеландии. Хотя Новая Зеландия также становится этнически более разнообразной, основные ее проблемы связаны с развитием сложных взаимоотношений между белыми поселенцами, пакеха (Pakeha), составляющими большинство, и коренным населением маори — крупным и относительно обеспеченным меньшинством.

В Соединенных Штатах мультикультурализм не был принят в качестве официальной политики, но сама модель иммиграции в эту страну всегда отличалась большим культурным разнообразием, чем в Австралии, Канаде и Новой Зеландии. В 1990–1991 годах в Австралии более 70% иммигрантов составляли люди европейского, ново-зеландского и северо-американского происхождения. Среди проживающих в Канаде иммигрантов доля прибывающих из Европы и США доходила до 60%. Но в США лишь 25% официально зарегистрированных иммигрантов прибыли из Европы или Канады. Этническая политика и образование мультиэтнических коалиций — старая игра американской политики.

В Соединенных Штатах мультикультурализм возник в 1970-е годы, но несколько в отличном контексте и с другими коннотациями, чем в Канаде и Австралии. Он в большей степени относился к феминизму, особенно культурному и этническому феминизму, к движениям черных или афро-американцев, а также геев и лесбиянок. Центрами их сопротивления являлись обычно университеты и колледжи высшего образования. Наиболее острыми вопросами

были требования этнических квот, мультикультурных учебных программ, юридических норм против дискриминационных высказываний и сексуальных домогательств.

Но и иммиграция, прежде всего из Мексики и остальной Латинской Америки, осталась очень сложной проблемой, хотя в 1989—1991 годы было легализовано большое количество нелегальных иммигрантов. Были приняты меры по усилению контроля за протяженной мексиканской границей и сделаны шаги в направлении формального утверждения английского как единственного официального языка, поскольку на юго-западе его несколько потеснил испанский.

Некоторые исторические изменения, касающиеся роли этничности в преобладающем в США самосознании, связанные с либеральной националистической программой, уловил в середине 1990-х американский автор Майкл Линд (Michael Lind). Он выделяет первоначальную англо-Америку (до гражданской войны), сменившую ее евро-Америку, закончившуюся вместе с поражением расизма в конце 1950-х, и ныне существующую мультикультурную Америку. Линд хотел бы, чтобы ее сменила транс-Америка, нечувствительная к цвету кожи, гендерно-нейтральная, в которой отсутствовало бы само понятие «иммигранты».

Мультикультурализм вошел в европейский политический и академический лексикон в середине 1980-х, но он не был выражением официальной политики. Тем не менее поддержка, которую оказывает шведское правительство специальным образовательным программам, предоставляющим иммигрантам возможность обучаться на родном языке, ассоциациям иммигрантов и публичным фольклорным праздникам, может считаться политикой мультикультурализма.

Нидерландская концепция «политики по отношению к меньшинствам», направленная на поддержку крупных иммигрантских групп, также является активной мультикультурной политикой, хотя и не использует этот термин. Старая традиция «создания опор», когда великодушное государство поддерживало школы разных конфессий, теперь распространяется также и на родителей-мусульман и индуистов.

Фактически, Западная Европа стала мультикультурной, со значительными южно-азиатскими меньшинствами (в Великобритании), чернокожими из Вест-Индии и африканских регионов вокруг Сахары (в основном Великобритания и Франция). Большое количество переселенцев из Северной Африки и Ближнего Востока, от Турции до Ирана, распространилось по всему континенту, но концентрируется во Франции и Германии. Было построено множество мечетей, большей частью во Франции, а в Великобритании есть также свои

индуистские храмы. Возникли и подверглись изменениям многие субкультуры городской молодежи, определяющие стиль ее жизни.

Это привело, в свою очередь, к культурному напряжению, включая вспышки этнического насилия. Такие национальные символы, как флаги и гимны, возродились в качестве монокультурных знаков, противопоставляемых новому многообразию. В Австрии, Бельгии и Франции (а в меньшей степени — и в других странах) монокультурный национализм на выборах 1980–1990-х годов проявил себя как значительная политическая сила.

Хотя можно говорить об общей мировой тенденции к мультикультурализму, верно и то, что она почти повсеместно вызывает усиление обратной реакции со стороны все более воинствующего или «фундаменталистского» монокультурализма. За последние два-три десятилетия вырос уровень религиозного фундаментализма — христианского (преимущественно протестантского) в США, мусульманского в арабском мире, Иране, Афганистане и Пакистане, иудейского в Израиле, индуистского в Индии, буддистского в Шри-Ланке. Шовинистический, нетерпимый национализм был усилен распадом СССР и Югославии — в обоих случаях распад произошел скорее благодаря маневрам соперничающих политических элит, чем массовым националистическим движениям.

Таким образом, для выработки политических мер соответствующей новой культурной ситуации было сделано мало. Сильные национальные традиции часто приходят в конфликт с новыми реалиями. Французская концепция секуляризированного публичного образования стимулирует сильную отрицательную реакцию на головные платки, которые носят некоторые мусульманские школьницы. Многоязычие фактически подрывает французское, да и вообще европейское, представление о нации как о сообществе, имеющем единый язык. Несмотря на то, что в Германии выросло уже целое многочисленное поколение иммигрантов, доминирующей немецкой политической концепцией остается представление о том, что «Германия — не страна для иммигрантов». Старый германский принцип определения гражданства по этническому признаку и акцент на том, что гражданство должно быть единственным, привели к появлению множества родившихся в Германии и говорящих по-немецки «иностранцев».

Правительства медленно адаптируются к изменившимся обстоятельствам. Но все же это происходит. Например, в 1989 году во Франкфурте-на-Майне, одном из самых полиэтнических городов Европы, был создан Отдел по мультикультурным вопросам. В некоторых странах мусульманам было разрешено (пусть не без колебаний и при условии строго контроля) на равных правах с христианами соз-

давать собственные школы. Совет Европы уделяет большое внимание культурным и прочим правам меньшинств.

Вопросы социальной и политической теории

В 1990-х годах мультикультурализм оказался в фокусе не только идеологических и политических противоречий, но и дискуссий и разработок в социальной и политической теории, а также философии. Он стал важным основанием для выработки новых или более глубоких объяснений человеческой мотивации, социального и политического порядка и членства в коллективе. Как таковой, мультикультурализм связан с проблемами культуры, идентичности, прав, сообществ, классов, наций, республик, гражданства, глобализации. Центром этих дискуссий стала Северная Америка, но они относятся ко всем мультикультурным областям мира, и интерес к ним все увеличивается.

Культуры и идентичности

Подъем движений, утверждающих свое отличие от доминирующих ценностей и норм и требующих признания и уважения к своему праву на различие, означает новое утверждение культуры и культурных сообществ, причем в той форме, которая противостоит послевоенным тенденциям, преобладавшим в Западной Европе, Северной Америке и Океании. Точно так же они противостоят и многим послевоенным социальным и политическим теориям, утверждавшим секуляризацию, постнационализм и материализм, преобладание достигнутого по сравнению с предписанным⁶, массовой коммуникации над глубокими культурами. Более того, хотя эти новые культурные сообщества и являются социальными конструктами (нередко они даже презентируют себя в качестве таковых), их точкой отсчета служат так называемые примордиальные характеристики «расы», этничности и пола, а не «постматериалистические» ценности свободы слова, окружающей среды и высокого уровня жизни.

Мультикультурализм выдвинул на передний план культуру как идентичность. Концепт идентичности был разработан после Второй мировой войны Эриком Х. Эриксоном в теории личностного развития, и до недавнего времени применялся в основном в психологии индивидуальности. Он редко использовался в чистом виде в классических концепциях национализма, хотя его релевантность в этом

⁶ Имеется в виду одна из типовых переменных Парсонса — *Прим.ред.*

контексте очевидна. В 1990-х годах поднялась волна интереса к проблемам идентичности, но можно сказать, что сам концепт при этом пострадал, поскольку рассматривался с точки зрения идентичности как данности. До сих пор недостаточно изучены самые общие процессы формирования и изменения идентичности, как коллективной, так и индивидуальной (например, из-за чего происходит — или не происходит — *дифференциация субъекта по отношению к другим*, развитие и изменение его *самоидентификации*), а также значимость или способы достижения *признания* со стороны других.

Среди многих вопросов по поводу культуры, которые вызывает или должен вызывать мультикультурализм, два относятся к наиболее важным сторонам мультикультурных обществ. Один касается различия между статичными и изменчивыми культурами, т. е. статичной и изменчивой мультикультурностью. Так, досовременные империи были в основном статичными, их разнообразные языки, законы, обычаи и религии эволюционировали очень медленно. Напротив, ныне существующая постнациональная мультикультурность Северной Америки и Западной Европы явно намного более изменчива. В то же время право на существование и выживание, которого требуют новые культурные движения, в свою очередь, требует достижения некоего стабильного состояния. Таким образом, мультикультурализм оказывается вовлеченным в полемику по поводу культурного эссенциализма и конструктивизма.

Проблема изменчивости и стабильности тесно связана с другой — напряжением между аутентичностью культуры и ее адаптивностью. Последняя сейчас часто обсуждается в терминах глобальной гибридации или креолизации. Обе эти пары культурных характеристик зависят от политических и управленческих возможностей, которые предоставляет мультикультурализм. Он может делать акцент на поддержке выживания и аутентичности уже существующих культур, например, исконных для данной территории этнических культур, либо может быть ориентирован преимущественно на поддержку культурного разнообразия независимо от его долговечности и аутентичности.

Членство, порядок и права

До сих пор мультикультурализм гораздо оживленнее обсуждался в рамках политической теории и социальной философии, чем в рамках теории культуры. Мультикультурализм ставит ряд базовых вопросов, касающихся преобладающих ныне правовых теорий и политического порядка.

Порождаемые мультикультурализмом коллективные и содержательные, т. е. выходящие за рамки процедурных, требования прихо-

дят в конфликт с либерализмом, пронизывающим политическую традицию и самосознание в США, поскольку подвергают сомнению авторитеты Старого мира, конституционные индивидуальные права и весьма критически пересматривают демократическую политику. В самом деле, в нынешний период мультикультурализма в США проводились определенные «поддерживающие мероприятия»⁷, направленные на утверждение прав женщин и этнических меньшинств, хотя сейчас в этом отношении наблюдается отступление. Но поскольку мультикультурное разнообразие во многом является результатом новых моделей миграции, поддержка либеральной «процедурной республики» потребует более строгого регулирования членства и иммиграции. Как тогда либерализм сможет провести границу, чтобы избежать нелиберальных политических концепций?

В американских дискуссиях на эту тему сторонники мультикультурализма, как правило, основывают свои аргументы на коммунитарной концепции социальной жизни, возникающей в сообществах, имеющих общий язык и ценности. Коммунитаризм, в свою очередь, должен считаться с неоднородностью сообществ, сталкиваясь с дилеммой культурного релятивизма либо культурного подчинения и интервенции. Возникают, например, вопросы, как быть с патриархом и женоненавистничеством, существующими в определенных культурных сообществах, с общим отсутствием в них права индивидуального выбора.

Мультикультурализм сложно уживается и с другими основными политическими традициями. Республиканство, к которому эмпирически ближе всего современная Франция, с его акцентом на гражданских добродетелях и участии в делах общего блага всех граждан республики, строго говоря, несовместим с признанием разделения граждан на различные культурные сообщества. Но, с другой стороны, поскольку членство в республике не считается априорно закрытым для носителей конкретных культур, то в процессе вхождения в республику возможно существование переходных состояний, которые допускают мультикультурность. В любом случае, если республика становится разнообразной в культурном отношении — по какой бы то ни было причине, включая ошибки предыдущей политики — дает ли республиканская концепция гражданства основания для насильственной ассимиляции или изгнания? Если же нет, то какие из-

⁷ В оригинале: «affirmative action» — термин, означающий политику предпочтения, при прочих равных отдаваемого национальным и расовым меньшинствам.— *Прим. перев.*

менения должны произойти в республиканстве, чтобы справиться с реальной мультикультурностью?

Для этнокультурного национализма, существующего в теории и практике немецкой и славянской традиции начиная с Гердера и далее, центральной является идея национального самовыражения и самоопределения, причем нация понимается как специфическое этнокультурное сообщество, изначально и наиболее часто определяемое наличием общего языка. Мультикультурализм может ужиться с национализмом только при условии, что будет подчинен принципу и требованиям национального единства перед лицом национальных задач на мировой арене. Последние, однако, редко осмысляются применительно к современному миру. Насколько значительны сейчас эти требования?

Этнокультурный национализм может признавать мудрость наций, решивших оставаться вместе с другими нациями в пределах одного государства, не отменяя их права на (другое) самоопределение в будущем. Это означает, что в любой момент может случиться так, что одна из наций пожелает отделиться от многонационального мультикультурного государства. Но ясного теоретического понимания (и еще меньше политического согласия), когда и как культурное сообщество, заявляющее о себе как о нации, имеет право отделиться, и на какой территории, не существует. Этот вопрос весьма уместен применительно к будущему Квебека в мультикультурной Канаде, каталонцев в Испании и т. д. Он вставал при распаде СССР и Югославии.

Мультикультурализм плохо сочетается со всеми основными течениями современного идеологического спектра, и поэтому сам факт его реального существования бросает им вызов. Для консервативной, правой идеологии мультикультурализм является проблемой, потому что он не традиционен — как было в давно отживших свой век досовременных империях — а представляет собой нечто новое, порожденное новыми потоками миграции и крушением традиционных авторитетов и иерархий. С другой стороны, само по себе культурное разнообразие не враждебно основным направлениям консерватизма. Для либерального центризма с его традиционным приятием терпимости и плюрализма существенно, что мультикультурализм бросает ему вызов своим требованием коллективных прав и подвергает тем самым сомнению как истинную универсальность либеральных ценностей, так и высшую ценность прав индивидуальных.

Мультикультурализм и сознательная политика идентичности на самом деле выросли из левой идеологии, оказавшись мутацией как ее самой, так и характерных для нее нападок на дискриминацию, неравенство и угнетение. Это, однако, не означает отсутствие серьез-

нейших вызовов также и левому эгалитаризму и социализму. Обособленность, предполагаемая мультикультурализмом,— такая же проблема для универсальности левых ценностей, как и либеральных. Помимо прочего, мультикультурализм представляет собой вызов левой концепции одного решающего и несущего в себе коренные смыслы агента социальных изменений, будь то класс в социалистической традиции или угнетаемый народ — в революционном национализме (бывших) колоний, Латинской Америки и стран Карибского бассейна. Правда, при этом не указывается другой источник действий, направленных на социальную трансформацию.

Независимо от того, будет ли мультикультурализм озабочен борьбой с левым видением проблематики изменений, новая культурная динамика постнациональных мультикультурных обществ нуждается в дальнейшем изучении.

*Перевод с английского
кандидата социологических наук
И. Н. Тартаковской*

Библиография

Атлас народов мира. М.: Этнологический институт им.Миклухо-Маклая при Департаменте геодезии и картографии Государственного геологического комитета СССР, 1964.

Citizenship and national identity. From colonialism to globalism / Ed. by T. K. Oommen. New Delhi, London: SAGE, 1997

Glazer N., Moynihan D. P. Beyond the melting pot. The Negroes, puerto ricans, jews, italians, and irish of New York city. Cambridge: Cambridge Mass., MIT Press, 1963.

Gunnemark E. Countries, peoples and their languages. The geolinguistic handbook. Gothenburg: Geolinguas, 1991.

Die Habsburgermonarchie 1848-1918 / Ed. by A. Wandruska, P. Urbanitsch. Vol. 3: Die Völker des Reiches; vol 4: Die Konfessionen. Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften. 1980 and 1985.

Heller T. Modernity, membership, and multiculturalism // Stanford Humanities Review. Vol. 5.2. 1997. P. 2—69.

Kappeler A. Russland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall. München: C. H. Beck, 1992.

Kurthen H. The Canadian experience with multiculturalism and employment equity: lessons for Europe // New Community. Vol. 23. № 2 (April 1997). P. 249—70.

Kymlicka W. Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights. Oxford: Clarendon Press, 1995.

Le Bot Y. Violence de la modernité en Amérique Latine. Indianité, société et pouvoir. P.: Karthala, 1994.

Lind M. The Next American nation: the new nationalism and the fourth American revolution. New York: The Free Press, 1995.

Multiculturalism. A critical reader / Ed by D. T. Goldberg/, Oxford: Blackwell, 1994.

Multiculturalism and the Canon of American Culture / Ed. by H. Bak Amsterdam: Amsterdam University Press, 1993.

Nationalism and Empire. The Habsburg Monarchy and the Soviet Union / Ed. by E. Rudolph and D Good. New York: St. Martin's Press, 1992.

Noiriel G. Le creuset français: Histoire de l'immigration XIX^e-XX^e siècles. Paris, Seuil, 1988.

Schnapper D. La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990, Paris, Gallimard, 1991.

Social Theory and the politics of identity / Ed. by C. Calhoun. Cambridge Mass. and Oxford: Blackwell, 1994.

Taylor C. Multiculturalism and «The politics of recognition». Princeton: Princeton University Press, 1994.

Therborn G. European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies 1945–200. London, Sage, 1995.

Unsettling Settler Societies / Ed. by D. Stasiulis and N. Yuval-Davis. London: SAGE, 1995.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И НЕРАВЕНСТВО: ПРОБЛЕМЫ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ И ОБЪЯСНЕНИЯ**

1. Что такое глобализация?

Существуют три основных ответа на вопрос, вынесенный в заглавие этого раздела. Наиболее очевидный и простой: глобализация — это то, чем мы хотим ее видеть. Таков был бы последовательно номиналистский ответ, поскольку любой концепт — это инструмент, а не сущность. Тем не менее, возможность такого ответа наталкивается на два существенных ограничения, одно из которых связано с коммуникацией, а другое — с познанием. Во-первых, если вы хотите общаться с другими людьми, абсолютно оригинальное определение имеет небольшую ценность. Во-вторых, использование новых концептов должно быть оправдано тем, какой вклад они вносят в возможность познания. Концепт «глобализация» лучше всего указывает на то, что возникают некие новые явления.

Второй хороший ответ может состоять в том, чтобы соотнести концепт с текущими и актуальными дискурсами, и уже из них, возможно, вывести более частное определение. С конца 1980-х понятие «глобализация» встречается, по меньшей мере, в пяти существенно различающихся типах дискурсов.

Главный из них — экономический, относящийся к новым паттернам торговли, инвестиций, производства и предпринимательства. Второй, также очень распространенный, обычно выводится из первого: это социально-политический дискурс, сосредоточенный на уменьшении роли национального государства и связанного с ним типа общества. В третьих, глобализация рассматривается как центр социально-критического и протестного дискурса, как новая или современная форма проявления враждебных сил, враг социальной справедливости и культурных ценностей. Более спе-

* Гёран Терборн — профессор социологии университета Уппсала, директор Шведского колледжа Новейших исследований в социальных науках, с 2006 года — профессор Кембрижского университета

** Göran Therborn. Globalization and inequality: Issues of conceptualization and of Explanation // *Social Welt*. № 4. 2001.

© Тартаковская Ирина, 2004.

циализированы, но также весьма влиятельны два остальных дискурса. Один из них - культурологический, относящийся к антропологии и исследованиям культуры, в котором глобализация рассматривается как ряд культурных потоков, столкновений разных культур и культурная гибридизация. Наконец, с точки зрения глобальной ответственности, глобализация — часть экологического дискурса и связана с заботой о состоянии окружающей среды на планете. Каждый из этих дискурсов имеет свою собственную динамику, очень мало, или практически никак не отражающую содержание других.

Третий ответ на вопрос «Что такое глобализация?» — рефлексивный, он подразумевает, что глобализация может осмысляться разными способами, и именно он, на мой взгляд, наиболее плодотворен для целей социального научного анализа по причинам, которые я изложу ниже.

Двигаясь в этом русле, мы можем предложить следующее определение. В качестве аналитического концепта социальной теории, термин «глобализация» должен отвечать трем критериям: он должен иметь точный смысл, желательно не спорный с точки зрения семантики; он должен быть пригоден для использования в эмпирических исследованиях; и он должен иметь широкое поле приложения. Третий критерий означает также, что концепт должен быть достаточно абстрактным, не отягощенным конкретным априорным содержанием. Я считаю, что, в соответствии с указанными критериями, плодотворным было бы определение глобализации как термина, относящегося к *тенденциям всемирного охвата, влияния или взаимосвязей между социальными феноменами, или, другими словами, к объемлющему мир осознанию (world-encompassing awareness) социальных акторов*. Это определение близко к этимологии слова, оно делает этот концепт принципиально измеримой эмпирической переменной, наличие которой может быть установлено или опровергнуто. К тому же оно может описывать множество возможных конкретных паттернов глобализации, и не содержит априорного ответа на вопрос, хороша глобализация или плоха.

Но глобализация — это больше, чем концепт, это также аналитический, или, говоря обобщенно, дискурсивный фокус или перспектива. Как таковая она позволяет более масштабно осмыслить ту картину мира, которую наилучшим образом можно понять с помощью двух характеристик. Назовем первую из них *диапазоном свойств (dimensionality)*. Она относится к тому, как воспринимается глобализация: как нечто всеобъемлющее, фундаментальное, изначальное —

в экономическом, культурном или экологическом смысле,— или как нечто, несводимое к единому ядру, возможно, противоречивое в своей многосторонности. Другую же характеристику назовем *историчностью* (historicity). В этом аспекте глобализация рассматривается как движущая сила, осуществляющая фундаментальный перелом в современной истории человечества, или же, напротив, осмысливается или как новый этап более давнего исторического феномена, или как современное проявление вечных процессов социальных изменений.

Таблица 1. Представления о глобализации

Историчность	Диапазон характеристик	
	Одномерность	Многомерность
Уникальность	1. Экономисты/культурологи — сторонники «теории перелома» (rupturalists)	2. Социологи - сторонники «теории перелома»
Циклическое повторение	3. Историки-экономисты	4. Историки-социологи

Примечание: эта схема была создана под впечатлением от идеи, высказанной Джоном Голдторпом в октябре 2000 г. на нашем семинаре «Глобальные процессы и неравенство».

Из этих четырех основных позиций относительно глобализации наиболее многообещающей с когнитивной точки зрения является четвертая. Присущий ей исторический подход позволяет делать плодотворные исторические сравнения, наиболее убедительное из которых — сравнение с глобализационной волной, длившейся со второй половины XIX столетия до Второй мировой войны, но можно говорить и о более ранних этапах, начиная с возникновения «мировых регионов», завоевания обеих Америк, и далее. Насколько переломной является современная волна глобализации — это, скорее, и поныне остающийся открытым эмпирический вопрос, чем ее априори подразумеваемое свойство. Справедливо указывалось, что сложность и осторожность не всегда являются научными добродетелями — иногда они не позволяют за деревьями увидеть леса,— но свести глобализацию лишь к одной категории феноменов означает упустить из виду осуществление различных противоречивых глобальных процессов, таких как капитализм, культура, нормотворчество (права человека).

Если представить глобализацию в качестве переменной, она может объединить в себе бесконечное число аспектов социальной жизни. Они могут варьировать по ширине охвата — от процессов, в которые вовлечены несколько континентов, до планетарных, обладая при этом различной динамикой. Одним словом, этот концепт охватывает множество социальных процессов, и само обозначающее его слово поэтому лучше употреблять во множественном числе — глобализации.

Многомерность глобализации может быть проиллюстрирована с помощью набора ключевых социальных переменных, который я нашел уместным использовать в качестве показателя систематичности сравнительного социального анализа (напр., Therborn 1995). В этом смысле, глобализация:

- может подразумевать процессы социального структурирования, например, разделение труда, наделение правами, распределение богатства и доходов, меняющиеся со временем допустимые паттерны рисков и возможностей;
- может также включать в себя процессы распространения культуры (enculturation), формирования идентичностей, определения и распределения знаний, утверждения ценностей и нормативных институтов, конструирования и восприятия символических форм.
- может охватывать социальные действия, однонаправленные или взаимные, индивидуальные или коллективные, согласованные или конфликтные.

Динамика глобализаций также может быть представлена как:

- интерактивная или систематическая, направляемая внешне или внутренне мотивированными акторами, либо совместно теми и другими (развитие этого тезиса см. в: Therborn 2000a).

Как бы то ни было, для того, чтобы понять причинно-следственное воздействие глобализации, нам нужно определить ее место в совокупности глобальных или транснациональных процессов. Для того чтобы объяснить мировое неравенство, нам надо обратить внимание, по меньшей мере, на три категории таких процессов. Во-первых, это формирование самих акторов и условий их существования в контексте прошлой транснациональной истории; во-вторых, современные потоки торговли, капитала, людей и информации; и, наконец, в-третьих, свойственное сегодняшнему дню тесное переплетение, или взаимоналожение, локальных и глобальных акторов и институтов. Более подробно об этих категориях глобальных процессов будет сказано ниже.

Современные глобализации не являются исторически уникальными, за исключением того тривиального смысла, в котором каждое событие может быть названо уникальным. Что же касается тенденций к глобальному охвату или влиянию, то, на мой взгляд, мы можем выделить, по меньшей мере, шесть больших исторических волн, первая из которых относится к распространению мировых религий и утверждению межконтинентальных цивилизаций в IV–VII столетиях нашей эры. По мере того, как все эти волны в свое время угасали, за ними следовали более долгие или короткие периоды де-глобализации. Но волны не следовали одна за другой и не вытекали одна из другой. Это значит, что закат одной волны мог по времени совпасть с подъемом другой.

Хотя, как мне представляется, ничто не свидетельствует о наличии какой-либо определенной цикличности в волнах глобализации, они имеют некоторые общие черты. Все они были многомерными, включая в себя военно-политические, экономические и культурные силы и процессы, хотя каждая и имела одну доминирующую составляющую. Таким образом, подъем этих волн был связан с деятельностью автономных акторов, расширяющих свое влияние и сферу воздействия, а не с интенсификацией неких системных процессов. Но при этом каждая волна имела тенденцию к созданию определенной глобальной системности, будь то мировая религиозная культура, империя, мировой рынок или система мировых конфликтов. Когда волна спадала, и даже более того, когда вслед за ней наступала фаза де-глобализации, эта системность ослабевала или рушилась (Therborn 2000). Иными словами, у нас мало оснований считать современную глобализацию конечной остановкой социальной истории.

2. (Не)равенство в чем? Среди кого? Каким образом?

Вряд ли существовали времена, когда равенство среди непривилегированных слоев населения считалось само собой разумеющимся благом. Сторонникам эгалитаризма приходилось доказывать свою позицию перед лицом индивидуальных и культурных различий, а также конкурирующих доктрин индивидуализма, плюрализма, мультикультурализма и возвращения к теориям генетической предрасположенности (geneticism). Было бы неуместным полностью перечислять все этические аргументы в защиту эгалитаризма, и я просто буду исходить из моральной аксиомы о безусловно равной ценности каждого человеческого существа по срав-

нению с другими человеческими существами. Однако, принимая во внимание этическую предпосылку о равной человеческой ценности *и, одновременно с ней*, эмпирический факт огромного человеческого разнообразия, какие виды неравенства будут для нас с социальной и моральной точек зрения важными?

Наилучшим образом, как я полагаю, отвечают на этот вопрос те, кто исходит из человеческих способностей, из работы и деяний, и из возможностей социального проектирования (designability). Первый из возможных ответов подробно разработан А. Сеном (Sen 1992, 2000) в качестве индивидуалистической эгалитарной альтернативы утилитаризму. Сен говорит о неравенстве в качестве жизни, выражающемся в несоответствии тому уровню, которого человек мог бы достичь согласно своим способностям. Последний ответ еще не был теоретически четко осмыслен и относится к несводимой к генетическим факторам культурной способности людей создавать широкое разнообразие жизнеспособных обществ¹.

Важно обратить внимание на то, что из нового подхода, базирующегося на центральной роли возможностей человека, с неизбежностью следует вывод о многомерности базового неравенства. Как глобализация не сводима к мировой торговле и потокам капитала, так и глобальные процессы рассматриваемого нами (не)равенства несводимы к распределению национального ВВП на душу населения, к доходам индивидуума или домохозяйства, как бы они ни были сами по себе важны. Из общей аргументации Сена можно вывести ряд конкретных специализированных индикаторов, подобных тем, которые используются в докладах ООН о человеческом развитии (UN Human Development Reports) и применяемом там Индексе человеческого развития (Human Development Index)², составить «списки базовых возможностей»

¹ В структуралистском марксизме в центре отношений неравенства всегда была классовая структура и связанная с ней базовая эксплуатация, которые четко отделялись от индивидуальных шансов социальной мобильности в рамках данной иерархии позиций. «Способность к социальному проектированию» («designability») — более политически ориентированная формулировка той же самой идеи, связанная с наиболее значительными их последними работами, затрагивающими тему показателей социальной структуры неравенства (Fischer et al. 1996).

² Индекс человеческого развития состоит из показателей продолжительности жизни, уровня образования (грамотность плюс численность обучающихся на второй и третьей ступенях образования) и (приведенной стоимости) ВВП на душу населения (сравнительная покупательная способность).

(«lists of central capabilities») (Nussbaum 2000: 78–80)³ или же «компонентов уровня жизни» («level of living components»)⁴.

Но мы можем на какое-то время спуститься на более низкий уровень абстракции (продолжая придерживаться оснований общей аналитической теории), поставив своей целью получить более общие и/или более реальные результаты, чем набор индикаторов или длинный список элементов. Неравенство возможностей, или, если использовать классический концепт, жизненных шансов, мы можем представить в виде суммы ресурсов и обстоятельств внешней среды. И ресурсы, и внешняя среда имеют отношение к способности достичь того состояния и совершить те деяния, которые обладают для человека ценностью. Но в то время как ресурсы могут распределяться индивидуально, окружающая среда определяет отсутствие или наличие условий доступа и возможностей выбора. Соответствующие внешние обстоятельства мы, в свою очередь, можем разделить на жизненные в биологическом смысле (vital) и экзистенциальные, первые из которых будут относиться к человеческим организмам, а вторые — к социальной среде человеческого существования.

³ Список Нуссбаума включает в себя следующие элементы:

- нормальную продолжительность жизни;
- физическое здоровье;
- неприкосновенность личности в смысле физического насилия и половой или репродуктивной дискриминации;
- чувства, воображение и мысли, т. е. иметь возможность использовать все это «истинно человеческим образом» («truly human way»);
- эмоции, т. е. быть свободным в выборе привязанностей, а также свободным от всепоглощающего страха и травм;
- практический разум, т. е. иметь свободу формировать собственные концепции блага;
- включенность в общество (affiliation), включая социальные основания для самоуважения и отсутствия чувства униженности;
- другие живые существа, возможность соприкасаться с природой;
- игры, возможность смеяться, играть и восстанавливать свои силы;
- контроль над своим окружением, политическим и материальным.

⁴ Для шведских и вообще скандинавских исследований уровня жизни релевантный и удобный с эмпирической точки зрения список показателей (не)равенства мог бы включать в себя десять компонентов: питание, здоровье и доступ к здравоохранению, занятость и условия труда, экономические ресурсы, знания и доступ к образованию, семья и социальные отношения, жилье и услуги по месту жительства, развлечения и культура, безопасность жизни и имущества, политические ресурсы.

Теперь я хочу привести три наиболее важные для людей вида неравенства.

Биологическое, или витальное неравенство, в первую очередь, выражается в разной продолжительности жизни и разном здоровье, но может также относиться к другим жизненно важным внешним обстоятельствам и к их распределению.

Экзистенциальное неравенство важно в социальном, моральном и политическом отношении — и оно не сводится к экзистенциальным различиям между индивидами, поскольку оно категоризировано и институционализировано. Расизм, сексизм, социальные иерархии на основании принадлежности к касте или классу являются его красноречивыми примерами.

Неравенство ресурсов относится к распределению имеющих ценность в данной социальной системе ресурсов, будь то земля, верблюды, образование или деньги. Можно включить сюда также право на получение социального кредита, вне зависимости от того, является ли такое право следствием родственных обязательств или пособием, выделяемым «государством всеобщего благосостояния».

В литературе, посвященной распределению доходов в глобальном масштабе, постоянно идут дискуссии о том, следует ли измерять их в соответствии с текущими курсами обмена валют или в соответствии с внутренней покупательной способностью, показателем которой является так называемый «паритет покупательной способности» (ППС) (purchasing power parities — PPS). Это не просто технический вопрос, поскольку две системы измерения дают разные картины неравенства мировых доходов. Если брать обменные курсы, то разрыв между богатыми и бедными нациями невероятно увеличился в последние десятилетия XX века. Если в 1960 г. ВВП на душу населения в странах, входящих в богатейшую пятерку мира, в 30 раз превосходил таковой в беднейшей пятерке, то в 1990 году он превышал его уже в 60 раз, а в 1997 — в 74 раза (UNDP 1999:3). Но если посчитать в ППС, то разрыв между богатыми и бедными снизился с 15-кратного в 1965 г. до 13-кратного в 1998 г. (подсчеты взяты из Melchior et al. 2000, p.45). Для сравнения экономических ресурсов домохозяйств, внутренняя покупательная способность является лучшим показателем, но его вычисление может быть оспорено с методологической точки зрения. Для некоторых видов анализа, скажем, долгового бремени и условий для международной торговли и путешествий, более подходят текущие валютные курсы (ср. Wade 2001).

2.1. Неравенство между кем?

Все разговоры по поводу неравенства относятся к неравенству между определенными категориями людей. Это стоит специально отметить, потому что эти категории могут изменяться, и в самом деле изменяются во времени и пространстве. Неравенство между людьми различного происхождения, семьями, родами, расами, между широкими профессиональными слоями, кастами, сословиями, классами давно привлекало внимание. Неравенство между нациями, полами, возрастными группами, регионами и внутри человечества в целом стало предметом общественного интереса значительно позднее. При этом выделено оказалось лишь относительно небольшое число категорий из практически бесконечного перечня возможных. Цвет кожи — да, но вряд ли цвет волос или глаз, этническое происхождение — да, но вряд ли территориальные группы, такие как уроженцы разных провинций или городов. Неравенство между индивидуальными видами деятельности часто бывает важным, но вряд ли таковое возможно между возрастными когортами — скажем, если взять всех родившихся в 1940 году и сравнить их с родившимися в 1946; при этом между более широкими возрастными и поколенческими группами — да, но не между, скажем, двадцатидевяти — и тридцатисемилетними. Тем не менее, число наиболее часто используемых категорий сравнений уже стало достаточным конкурировать между собой.

Влияние глобализации, разумеется, заключается в том, что все больше внимания стало привлекать глобальное неравенство внутри человечества. Только после Второй мировой войны девелопментализм поставил вопрос о неравенстве между нациями. Современная волна глобализации заставляет сравнивать между собой другие глобальные категории: женщин мира, детей мира, домохозяйства на всем земном шаре.

Распределение мирового дохода между нациями, измеряемое, скажем, в ВВП на душу населения, не обязательно совпадет со сравнительным распределением доходов домохозяйств на всем земном шаре. Сравнительные темпы развития между странами и внутри стран могут быть разными. С 1965 по 1992 гг. неравенство между странами значительно увеличилось, в то время как неравенство внутри каждой отдельной страны имело тенденцию к уменьшению. Таким образом, самым значительным был именно этот первый вид неравенства (Korzeniewics /Moran, 1997, p. 106). В 1990-е гг. главная тенденция приняла противоположную направленность, поскольку наиболее густонаселенные из бедных стран, Китай и Южная Азия, стали потихоньку сокращать разрыв за счет интенсивного роста на-

ционального дохода, но одновременно там усиливалось внутреннее неравенство, что в целом увеличило масштаб неравенства в мире (Milanovic, 2000; Cornia, 2001; UN, 2000, table A1.)

Существуют, однако, и другие проблемы. Индивиды и домохозяйства являются частью местных сообществ, определяемых этнической, религиозной, территориальной или какой-либо другой общностью, и равенство между этими сообществами — важная часть представлений многих людей о справедливости, хотя оно и игнорируется часто в международной академической и политической литературе (Kanbur, 2000: 825). С другой стороны, усиливается международное внимание к проблеме равенства внутри домохозяйств, в частности, между мальчиками и девочками, мужчинами и женщинами.

Озабоченность вопросом неравенства, в отличие от бедности, означает озабоченность тем, как структурировано общество в целом, а не только судьбой наименее привилегированных его членов⁵. Поэтому она в большей степени зависит от самоорганизации и мобилизации самих депривированных групп, от социальных конфликтов и от крупномасштабных социальных изменений, чем озабоченность бедностью, которая, естественно, имеет более филантропическую ориентацию. Для эгалитарной политики гораздо проще фокусироваться преимущественно на неравном положении богатых как мишени для социальной критики. Однако с морально-эгалитарной точки зрения неравное положение бедных гораздо более важно, оно является главной целью изменений, поскольку именно неравенство бедных исключает их из полноценного участия в основной жизни общества.

⁵ Необходимо подчеркнуть, что увеличивающееся признание международными институтами проблемы бедности не означает само по себе, что в той же мере будет признаваться проблема неравенства и общественного устройства как внешней среды человеческой жизни. Чили при диктатуре Пиночета была в авангарде неолиберализма, и весьма примечательны те меры, который режим применял для того, чтобы справиться с внутренним экономическим кризисом 1982–1984 гг. Политика правительства была выгодна, прежде всего, богатейшей части общества, что, конечно, неудивительно. Освобождение ее от долгов составило 5 % ВВП. В то же время была оказана помощь в виде пищевых субсидий и беднейшим членам общества. В наихудшем положении оказались безработные и другие люди, не принадлежащие к этим крайним группам (Bourguignon /Morrisson, 1992). Если в 1980 г. в Чили значение индекса Джини (Gini), служащего для измерения уровня неравенства, составляло 53, то к 1989 оно подскочило уже до 59 (Londoño /Székely, 1997).

Если согласиться с последним аргументом, то можно сделать некоторые аналитические выводы, а именно, что особенно важным показателем неравенства является относительная бедность. На национальном уровне она часто измеряется посредством определения доли населения, у которого уровень дохода меньше половины среднего для данной страны. Иногда вычисляется отношение среднего дохода к доходу 90% населения. И хотя между неравенствами богатых и бедных существует сильная корреляция, они могут значительно отличаться друг от друга. Экстраординарное неравенство в Латинской Америке является, прежде всего, неравенством беднейших 30% населения, получающих (относительно) меньше, чем аналогичные группы в Африке или где-либо еще, но оно также является и неравенством наиболее привилегированных 10 процентов населения, особенно в таких странах, как Чили или Мексика (Inter-American Development Bank, 1998: 11, 16).

2.2. *Формы и механизмы неравенства*

Фундаментальные проблемы неравенства нельзя считать только поводом для этических рефлексий о справедливости и свободе. Они связаны также с практическими вопросами, встающими перед социальными организациями, а именно: с какими формами неравенства мы сталкиваемся? Отчего они возникают? Мы можем назвать это *способом производства ценностей*, связанным с определением ценных ресурсов, внешних условий и способов их воспроизводства.

Ключевые вопросы, относящиеся к способу производства ценностей, касаются большого числа достижений или владений (achievements or possession), которым приписывается высокая ценность, а также того, до какой степени эти ценности могут (или не могут) конвертироваться одна в другую. Если существует одна высшая ценность, скажем, деньги, а все другие значительные ценности могут легко в нее конвертироваться, мы имеем одну форму неравенства, а именно, «вертикальную монетарную лестницу». Если есть две или более главные ценности, которые с трудом взаимозаменяемы, как, например, показал Пьер Бурдьё (Bourdieu, 1979), проводя различие между экономическими и культурными ресурсами, мы имеем другие сегментированные формы неравенства (ср. Walzer, 1983).

В итоге формы неравенства могут быть дифференцированы в соответствии с количеством социальных перегородок (closures), а также в соответствии с тем, являются ли эти перегородки преимущественно вертикальными, разграничивающими низших и высших, либо они,

скорее, отделяют тех, кто внутри данной группы, от тех, кто снаружи. Разумеется, два этих разделения могут перекрываться, и не входящие в данную группу люди будут считаться низшими, но так бывает не всегда, и эти разные виды неравенства можно различить.

Таблица 2. Основные формы неравенства

<i>Разграничивающие перегородки</i>	<i>Основной порядок</i>	
	<i>Вертикальный (Высшие/Низшие)</i>	<i>Горизонтальный (Внутри/Снаружи)</i>
<i>Единственная (моно-полия)</i>	Господство/ Поляризация	Исключение/ Маргинализация
<i>Множественные (дифференциация)</i>	Иерархия	Сегментация

В то время как господство обычно подразумевает разделение политической власти и поляризацию экономических ресурсов и ориентаций акторов, иерархия может выражаться в организационной структуре и в неформальной лестнице, располагающей людей, например, в соответствии с уровнем дохода.

Исключение, критерием которого является единственная социальная перегородка, может, разумеется, быть применено к различным группам людей, исключенных из участия в процветающем обществе, или маргинализированных. Гражданство, или, скорее, резидентность (*rezidentship*) — легальный вид на жительство на данной территории — стало преимущественной формой исключения, а не только сегментации, отделяющей чужаков от коренных жителей, оно приобретает все большее значение, поскольку весь мир в целом и внутренние отношения в нем становятся все более иерархичными.

Однако и сегментация по-прежнему является формой неравенства, преимущественно горизонтальной, а не вертикальной, не обязательно предполагающей какую-то непроницаемую перегородку. Мультикультурализм может осуществляться через сегментацию, равно как и дифференциацию жизненных стилей. Политика идентичности может быть сегментирующей, равно как и исключаящей.

В то же время, главный вопрос обычно состоит не в том, как выглядит неравенство, а в том, как оно производится. Какие социальные механизмы здесь задействованы? Почему мы с ним все время сталкиваемся?

Здесь нам необходимо понять, какого рода социальное взаимодействие порождает соответствующий характер распределения. Это взаимодействие, по всей видимости, находится между двумя полюсами. На одном из них будет дистанция, образовавшаяся за счет того, что А опережает Б, потому что у А были лучше предварительные условия, большая подготовка, удачный старт или он приложил большие усилия. Дистанция образуется не за счет какого-либо взаимодействия между А и Б, но А и/или Б, как и наблюдатели, могут находить сохранение этой дистанции важным. Мы можем считать процесс, происходящий на этом полюсе, *дистанцированием*. На другом полюсе А достигает неравенства с Б за счет того ценного, которое Б для него производит. Неравенство, существующее на этом полюсе, будет *эксплуатацией*. Эксплуатация (см. подробнее у Tilly, 1998) означает принципиальное разделение между высшими и низшими, благодаря которому последние должны производить ценности для первых, либо сильные несправедливо отнимают у слабых некоторое, определяемое по специальному принципу, количество ценностей (Miller, 1999, p.5).

То, что находится между дистанцированием и эксплуатацией — не просто континуум. Мы можем различить еще два механизма, продуцирующих неравенство. *Исключение* означает лишение других преимуществ или доступа. Исключение лучше представить в виде переменной, чем категории, в виде совокупности барьеров, помещаемых перед определенными людьми и включающих в себя разнообразные препятствия, так же как и просто закрытые ворота. Мы можем наблюдать особый род неравенства, получающийся в результате институционального ранжирования социальных акторов — одних на верхние ступени, других — на нижние. Это неравенство образуется за счет руководства и подчинения.

Эти четыре механизма кумулятивны, они, ступенька за ступенькой, формируют лестницу в рай или преисподнюю неравенства, в зависимости от того, как вы на нее смотрите — со стороны тех, кто наказан или вознагражден. Исключение может означать не более чем затруднение доступа к сообществу тех, кто к нему не принадлежит, тех, кто не имеет членства или гражданства, и необязательно подразумевает какое-то вертикальное ранжирование. В других случаях, когда неравенство не сводится к столь явной сегментации, механизм исключения будет тем более эффективным и значительным, чем более те, кто воздвигает ведущие к исключению барьеры и препятствия, будут в каком-то смысле впереди тех, от кого они отгораживаются, либо внутри какой-то привилегированной ситуации по отношению к тем, кто вне нее. Общий аспект исключения — это

маргинализация исключенных, выталкивание их из центра привилегий на окраину привилегированного общества.

Для институционализации власти и подчинения нужно, чтобы между высшими и низшими существовал какой-то барьер. Тут не обязательно должна присутствовать какая-либо хронологическая последовательность. Порядок здесь, скорее, логический, поскольку, хотя исключение без господства/подчинения и возможно, это не означает, что оно создает принципиально другую ситуацию. Подчинение влечет за собой исключение из чего-то. Эксплуатация, в конечном счете, предполагает дистанцирование, исключение и институционализированное превосходство/неполноценность, и затем добавляет ко всему этому изъятие ресурсов у тех, кто неполноценен. В отличие от воровства и грабежа, эксплуатация является институционализированной формой социального взаимодействия.

Исключение, господство/подчинение и эксплуатация — это транзитивные механизмы неравенства, которые, в отличие от дистанцирования, непосредственно направлены на депривацию депривированных.

Поскольку равенство противоположно неравенству, следовало бы ожидать, что существуют и механизмы равенства, или выравнивания, соответствующие аналогичным механизмам неравенства. Мы можем сопоставить их в таблице.

Таблица 3. Механизмы (не)равенства

Неравенства	Равенства
<i>Дистанцирование</i> , т. е. опережение	<i>Компенсация</i> <i>Ресурсная поддержка</i>
<i>Исключение</i> , входные барьеры, препятствия, маргинализация	<i>Включение</i>
<i>Господство/Подчинение</i> : институционализированное ранжирование, касты, расизм, сексизм	Наделение правами и полномочиями
<i>Эксплуатация</i> : присвоение ресурсов	Перераспределение

Чтобы более полно разработать теорию производства неравенства, эта концептуализация, разумеется, потребует дальнейшего совершенствования — в особенности взаимоотношения ее отдельных частей между собой, а также взаимоотношения механизмов, продуцирующих неравенство в целом и его различные формы: на-

пример, дистанцирование может привести к поляризации так же, как и иерархия. Но это — задача не данной статьи. Вместо этого мы попробуем дать первую оценку того, как существующие на данный момент теоретические инструменты могут позволить объяснить мировое неравенство.

3. Глобальные последствия: национальных или глобальных процессов?

Нет никакого сомнения, что в мире господствует неравенство. Итоги глобального развития говорят о неравенстве цифрами национального ВВП на душу населения, доходов домохозяйств, доходов разных полов, наций, классов, а также продолжительности жизни обоих полов, уровня образования разных полов, наций и классов, и так далее. С учетом ресурсов, внешних обстоятельств и перспектив, можно построить глобальную шкалу преимуществ и невыгод⁶. В середине 1990-х доход домохозяйств, входящих в наиболее преуспевающую десятую часть мира, более чем в 80 раз превышал своей покупательской способностью аналогичный показатель для тех, кто входил в беднейшую десятую часть (подсчитано на базе Wade, 2001, таблица 3). Хочу отметить, что мы не говорим здесь ни о супер-богатых, ни о группе бездомных и нищих, но о чуть более чем шестистах миллионах на вершине шкалы преуспевания и шестистах миллионов внизу.

Совершенно другой вопрос, однако, являются ли эти глобальные последствия результатом глобальных же процессов, или нет. Глобальные последствия не обязательно глобально продуцируются. Так ли это, и если так, то до какой степени — сугубо эмпирический вопрос. Априори мы можем предположить, что они в такой же мере могут быть следствием локальных или национальных процессов, обеспечивающих локальных или национальных акторов различными ресурсами, энергией, умениями и удачей. Глобальное неравенство тогда будет результатом дистанцирования, сказывающегося в глобальном масштабе, но возникшего за счет того, что некоторые локальные акторы опережают всех остальных. Если я буду участвовать

⁶ В статье, которая готовилась параллельно с этой, я применяю к глобальной ситуации десять показателей, разработанных для шведских исследований уровня жизни. Доклад по материалам этой статьи (Therborn, 2000b) был представлен на конференции в Saltsjöbaden (недалеко от Стокгольма) в октябре 2000 г.

в соревнованиях вместе с лучшими в мире атлетами, я точно приду последним. Но это будет следствием моего образа жизни неспортивного ученого, а не результатом неких глобальных процессов в атлетике.

Если отнести, в целях некоторого упрощения, все суб-национальные процессы к категории «национальных» — в том смысле, что они связаны с национальным государством, — можно предположить, что глобальное неравенство возникает из различных комбинаций глобального и национального. Давайте перечислим только самые главные альтернативы.

Таблица 4. Основные комбинации глобального и национального, продуцирующие глобальное неравенство

Преимущественно национальные движущие силы неравенства

1. Внутригосударственные процессы, порождающие неравенство, плюс внутригосударственное дистанцирование, происходящее за счет неравного роста и развития, но также включающее в себя возможность глобальных процессов неравенства или уравнивания — более слабых, чем национальные.

Глобальная история и национальное неравенство

2. В настоящее время совпадает с первым случаем, но здесь принимается в расчет то, что практически все существующие ныне государства подвергаются влиянию транснациональных процессов.

Преимущественно транзитивные глобальные процессы неравенства, исключения, господства/подчинения и/или эксплуатации, преодолевающие национальные усилия по достижению равенства либо подерживаемые национальными силами, заинтересованными в неравенстве.

- 3.

Каждая их трех возможных комбинаций способна продуцировать одну и ту же глобальную картину или показатели неравенства. Решение о том, какое из возможных объяснений будет правильным, имеет серьезные последствия — как моральные, так и политические, хотя огромная степень мирового неравенства, какого бы оно ни было происхождения, должна бы морально затрагивать всех считающих, что каждое человеческое существо должно иметь шанс на достойную жизнь. Эта проблема, однако, значительно усложняется осознанием того факта, что неравенство бывает разного рода. У нас нет априорных оснований считать, что, скажем, демографическое, экзистенциальное и ресурсное неравенства в мире имеют одни и те же движущие силы.

3.1. Основной подход к объяснению глобального неравенства

Чтобы приступить к объяснению глобального неравенства, мы должны начать с национального государства и связанных с ним национальной экономики и общественных отношений, поскольку преимущественно эти факторы непосредственно определяют уровень жизни людей. Нация (понимаемая как принадлежность к национальному государству) в этом смысле является, несомненно, закрытой системой, и ее роль преимущественной детерминанты уровня жизни может как ослабевать, так и усиливаться для определенных социальных категорий. Тем не менее, именно отсюда лучше всего выстраивать причинно-следственную цепочку. Границы гражданства и даже наличие гражданских прав — легального вида на жительство, самым решительным образом влияют на жизненные шансы большинства людей. Экономические и не-экономические социальные отношения в значительной степени формируются связанными с государством экономическими и общественными структурами. Существующие в настоящее время национальные государства имеют огромные ресурсы, которыми они могут распоряжаться и которые они могут перераспределять, в наиболее развитых странах ими напрямую контролируется от одной до двух третей ВВП.

Глобальность влияет на национальный уровень определения человеческих возможностей с трех сторон: со стороны глобальной истории, глобального распространения и глобальных обстоятельств.

Все современные национальные государства, экономики и общества населялись, развивали свою культуру, обретали границы и географическое положение в результате воздействия над-национальных сил и процессов. Все они находились под интенсивнейшим воздействием глобальной истории. Именно с этого следует начинать анализ мировых систем и различных путей становления современного мира. Тем не менее, тем или иным путем, в той или иной форме эта глобальная история привела к образованию социальных систем, замкнутых государственными границами, каждая из которых имеет свои собственные политические, экономические и культурные особенности и динамику, включая специфические возможности использования своего положения в мире. Эта динамика формирует национальные процессы локализации и распределения.

В своем современном существовании нации постоянно подвержены двум видам глобальных процессов. Наиболее очевидными из них являются глобальные или, по меньшей мере, транснациональные потоки товаров, услуг, капиталов, людей, а также, не в последнюю очередь, информации и идей. Для демографического неравен-

ства могут также быть значимыми транснациональные потоки распространения заболеваний: раньше это была чума, сейчас — СПИД. Эти потоки имеют свою собственную, характерную лишь для них общую динамику, которая не зависит от того, насколько широко они представлены — в локальном, национальном, региональном или глобальном масштабах. Рыночная динамика торговли и финансов, логика миграционных процессов, распространение знаний — все эти потоки непосредственно влияют на распределение благ, но они к тому же могут оказывать косвенное влияние на национальные экономики, общества и государства, в том числе и на их возможности перераспределения.

Мировые процессы второго рода мы можем назвать *глобальным переплетением*, имея в виду взаимоналожение институтов и взаимопересечение групп акторов — как на национальном и глобальном, так и локальном и глобальном уровнях. Наиболее наглядной формой этой переплетенности можно считать создание мощных глобальных организаций, оказывающих влияние на национальные и локальные правительства, политиков и общественные движения и взаимодействующих с ними в различных формах. Самые влиятельные из них — Мировой банк и МВФ, но к ним следует отнести и группу организаций, работающих под эгидой ООН, среди которых ВОЗ, ЮНИСЕФ, Организация ООН по вопросам продовольствия и сельского хозяйства (ФАО), МОТ и ЮНЕСКО. Для богатых стран немалое значение имеют Организация экономического сотрудничества и развития, а в Европе — Европейский Союз и Совет Европы. Глобальную роль играют также союзы, сложившиеся вокруг сверхдержав, которая была особенно велика в период холодной войны. Не следует также пренебрегать влиянием региональных банков развития, хотя оно уже не столь велико.

Мы можем теперь представить производство глобального неравенства — и тех форм равенства, которые все же в мире существуют — в виде простой модели, представленной на рисунке 1.

Следующий этап в решении невероятно сложной задачи, как объяснить глобальное неравенство, состоит в том, чтобы предварительно упорядочить набор объяснительных переменных в зависимости от степени их возможного влияния на различные виды неравенства. Для того чтобы не слишком усложнять себе задачу с самого начала, давайте пока сконцентрируем внимание на демографическом неравенстве (продолжительность жизни) и неравенстве ресурсов (доход).

Вопрос о третьей разновидности фундаментального неравенства, а именно, о *неравенстве экзистенциальном*, возник на политической арене лишь во второй половине XX столетия. Принятая в 1948 г. Все-



Рис. 1. Факторы глобального (не)равенства

общая Декларация ООН о правах человека, Конвенция ООН 1965 г. о ликвидации всех форм расовой дискриминации и Конвенция ООН 1979 г. о ликвидации всех форм дискриминации по отношению к женщинам ознаменовали собой, по крайней мере, постановку вопроса об экзистенциальном неравенстве в рамках основных направлений мировой политики. Но дискриминация и нарушение прав человека отнюдь не были после этого ликвидированы.

3.2. Груз истории

В наши задачи не входит описание того, как именно глобальная история сформировала современные национальные политики, экономики, общества и культуры, но мы можем выделить в этом процессе решающие исторические моменты. «Природные ресурсы» далеко не являются предметом лишь геологической истории. Их значение в мировом производстве и распределении определяется доступными формами технологии. Для анализа результатов мирового распределения ресурсов, я полагаю, нужно привлечь две другие важнейшие исторические переменные: «цивилизацию», т. е. крупно-

масштабную культурную формацию с историческим ядром в виде религии, и путь к современному обществу⁷.

Понятно, что большинство современных национальных государств обязаны своим происхождением различным внешним трансатлантическим и межконтинентальным силам: это относится ко всем странам американского континента, почти всем африканским и почти всем азиатским, с несколькими исключениями, из которых наиболее значительными являются Китай и Япония. Длительные и травматичные последствия сопутствующей колониализму социальной деструкции и колониальной этнической эксплуатации — характерной как для центральных районов Латинской Америки, так и для колоний XIX–XX вв., но не для осуществлявших настоящий геноцид переселенцев Северной и части Южной Америки и Австралии, — привели к утверждению системы плантационного рабства. Отзвуки его до сих пор присутствуют в памяти тех, кто получал от него выгоду, и именно эти люди, живущие в странах к северу от Атлантики и северо-востоку от Тихого океана, доминируют в современной социальной науке⁸.

Историческое наследие можно также анализировать в терминах различных путей к современному обществу — эндогенного европейского (воплощенного лучше всего в странах северо-западной Европы), переселенческого в странах Нового Света (различного в зависимости от того, связан ли он был с прямым геноцидом или поселенческим колониализмом), пути стран колониальной зоны, а также стран, перед которыми стояли задачи «реактивной модернизации» (Therborn, 1999). С помощью этого подхода открывается возможность сравнительного исследования современных региональных характеристик, таких как крайнее неравенство в странах Латинской Америки (экс-колониальных, не подвергавшихся геноциду), особой элитной роли образования в южно-азиатских странах, специфически африканского разрыва между городским и сельским населением и очень сильно выраженной в Африке тенденции к созданию грабительских государств.

Однако чтобы понять, как влияет груз истории на современные паттерны распределения, нам необходим более систематичный подход. Один из его вариантов заключается в том, чтобы рассмотреть

⁷ Более подробно об основных видах исторических траекторий, приведших к современному обществу, (см. Therborn, 1995, ch.1).

⁸ Об основных механизмах, с помощью которых это происходит, см.: по поводу очевидной эксплуатации (Tilly, 1998), по поводу последствий плантационного рабства — (Patterson, 1998).

историю XX века с точки зрения определенных типов неравенства. Давайте остановимся на демографическом и экономическом неравенствах. Чем более результаты глобального распределения 2000 г. будут подобны аналогичным результатам 1900 г., тем более очевиден будет этот груз истории.

Расчетные таблицы продолжительности жизни во многих странах существуют относительно недавно, но в нашем распоряжении есть более давние материалы о статистике детской смертности (хотя они, как любые исторические данные, имеют свои предельные погрешности).

Таблица 5. Относительная детская смертность в некоторых странах, 1900–1999 гг.

(Относительные величины, в качестве отправного уровня взята Франция, для которой данные за каждый год считаются равными 0)

	1900	1950	1999
Франция	(162=)0	(52=)0	(6=)0
Испания	52	12	1
Россия	90	29	12
США	-19	-13	1
Аргентина	22(a)	16	16
Мексика	180(b)	44	25
Египет	53(c)	78	45
Индия	83(d)	85	66
Япония	64(a)	8	-2
Шри Ланка	32(e)	30	12

Примечания: а) 1920–25 гг. даны в сравнении с Францией 1920–25 гг.;
 б) 1900-е сравниваются с Францией в том же десятилетии;
 с) 1920-е сравниваются с Францией 1920-х;
 д) 1910-е сравниваются с Францией этого же периода;
 е) 1901–05 гг. сравниваются с Францией 1901–05 гг.

Корреляции: 1900–1950: 0,52
 1900–1999: 0,39
 1950–1999: 0,95

Источники: Chesnais (1992, таблицы A4.2–5; UN (2000a).

В течение XX столетия уровни детской смертности, а вместе с тем и продолжительности жизни, в мире несколько выровнялись. В начале XX века (нехватка и ненадежность данных по большинству

стран Третьего мира иногда требуют сравнения по десятилетиям) общие глобальные различия по 9 странам в пропорции смертности относительно Франции (наиболее представительной страны Западной Европы) составляли 597 на 1000, в 1950—305, в 1999—180. Стандартное отклонение варьируется от 55,5 через 32,1 к 21,9.

Разница в положении разных стран, однако, изменилась не так уж сильно, а историческое прошлое заметно сказывалось на *относительном* уровне детской смертности. Южная Европа, представленная в данном случае Испанией, и Япония значительно улучшили свои показатели и вырвались вперед. США потеряли свое лидирующее положение, а Мексика оказалась более успешной в этом отношении, чем большинство стран Третьего мира. Необходимо при этом отметить, что данные по Египту в этой таблице относятся к 1920-м годам, а в 1900-е смертность, вероятно, была значительно выше. Реальный разрыв Мексики с Индией начала столетия точно не известен, хотя другие временные интервалы показывают, что в целом смертность в Мексике в 1920—30-е годы была выше, чем в Индии. Именно линии исторического развития привели к абсолютно-му уменьшению смертности после Второй мировой войны. Данные за 1950 г. предсказывают данные за 1999 г. с точностью до 90%.

Груз истории, разумеется, сказывается и на глобальном развитии доходов, и в этом отношении экономисторы проделали гораздо больше вычислений, чем исторические демографы.

Таблица 6. Относительный ВВП на душу мирового населения за 1820—1999 гг.

Индекс: ВВП США за каждый год принимается за 100

	1820	1900	1950	1999
Зап.Европа (а)	95	71	58	76
Франция	95	70	55	72
Испания	83	50	25	55
Россия	58	30	30	21
Турция	...	18(b)	14	20
Латинская Америка (с)	...	32	36	23
Аргентина	...	67	52	37
Бразилия	52	17	17	21
Мексика	59	28	22	25
Китай	40	16	6	11

Индия	41	15	6	7
Индонезия	48	18	9	8
Япония	55	28	20	79
Юж.Корея	...	21	9	48
Таиланд	...	20	9	18
Египет	...	12	5	11
Гана	...	11	12	6
Нигерия	13	2

Примечания: а) среднеарифметический показатель для Австрии, Бельгии, Дании, Финляндии, Франции, Германии, Италии, Нидерландов, Норвегии, Швеции, Швейцарии и Великобритании, т. е. стран, экономически относившихся к «Западной Европе» в середине XX в.

б) на 1913 год по сравнению с США в 1913 году

с) Среднеарифметический показатель для Аргентины, Бразилии, Чили, Колумбии, Мексики, Перу и Венесуэлы.

Корреляции: 1820–1990: 0,96

1820–1950: 0,89

1820–1999: 0,85

1900–1950: 0,96

1900–1999: 0,82

1950–1999: 0,77

Источники: Расчеты на 1820–1950 гг.: Maddison (1995, таблицы 1–3); 1999: World Bank (2000a, таблица 1).

Таким образом, глобальная история весьма ощутимо присутствует в сегодняшнем дне. Богатейшие регионы в мире в начале XXI века те же, что и в 1820 году — это англоговорящая Северная Америка и северо-западная Европа, за которыми следует Южная Европа. Япония была единственной страной, сумевшей во второй половине XX века присоединиться к клубу богачей⁹. XIX век был свидетелем впечатляющего подъема Нового света, включая Аргентину, и даже более впечатляющей стагнации Азии, в то время как Европа, вслед за своими заморскими отростками, сделала рывок вперед. Стоит обратить внимание на то, что Япония сначала разделила участь отстающей Азии, хотя и в меньшей мере, чем Китай и Индия. Другие восточно-азиатские государства, преуспевшие в конце XX столетия, также к 1900 году достигли большего благополучия, чем эти два

⁹ Если не считать нескольких крошечных нефтяных эмиратов вроде Кувейта и Катара, и играющего роль пакагуза города-государства Сингапура.

классических центра цивилизации Юго-Восточной Азии. Индо-креольская и афро-креольская Латинская Америка также была неуспешна уже в XIX веке. Африка до 1900 года представляла трудности даже для героических усилий Ангуса Мэддисона¹⁰, но к 1900 г. она была очевидно бедна, а в районе Сахары она была столь же очевидно истощена во второй половине века. Вышеприведенная хронология не вполне отдает должное возможностям российского коммунистического режима. Несмотря на то, что страна пережила разрушительную войну, там наблюдался определенный подъем: если в 1913 г. ВВП России на душу населения составлял 28% от ВВП США, то в 1973 г. уже 36% (Maddison, 1995).

Безусловно, в XX в. были возможны изменения показателей относительного благосостояния отдельных стран. Относительные показатели Великобритании и Аргентины ухудшились в той же пропорции, что и Африки района Сахары, а Финляндии и Кореи — поднялись, как Японии. Китай и другие азиатские страны продолжают отставать. Недавний экономический подъем Восточной Азии привел к тому, что между ВВП 1950 и 1999 г. наблюдается самая слабая историческая корреляция. Однако в целом мы по-прежнему живем в том самом мире, в котором глобальная структура распределения доходов сложилась еще в XVIII — начале XIX века. Данные 1820 г. позволяют корректно предсказать ситуацию года 1999-го с 72-процентной точностью, а данные 1900 г. позволяют с 67-процентной точностью предсказать картину, сложившуюся столетие спустя. На ней лидируют Западная Европа и европейские поселения Нового света, в самом конце списка находятся бывшие колониальные страны Африки и Азии, а в середине — не пережившие колониализма страны стремительной модернизации, а также полу-переселенческие, полу-колониальные страны, к которым относится большая часть Латинской Америки. При этом страны Восточной Азии, пережившие стремительную модернизацию в конце XX в., имеют перед последними значительное преимущество. Дисперсия только увеличивается: если в 1900 г. стандартное отклонение составляло 25,8, то в 1999 г. уже 29,3.

3.3. Сила потоков

История, разумеется, не воспроизводит себя сама. Историческая локализация стран в системе глобального распределения воспроиз-

¹⁰Ангус Мэддисон (Maddison) — знаменитый исследователь истории мирового экономического развития. — *Прим. перев.*

водится за счет транснациональных потоков и их взаимодействия, равно и как за счет внутринациональных процессов. Существует несколько способов сохранения и увеличения изначальных преимуществ, независимо от их происхождения. Когда экономика достигает определенного уровня развития, за которым следует спад, в ней может сохраняться высокий уровень накоплений и инвестиций. Здоровые, благополучные и хорошо образованные родители, скорее всего, произведут на свет такого же потомка. Хорошая экономическая ситуация скорее сможет продуцировать и сохранять политическую стабильность, чем плохая; а политическая стабильность, в свою очередь, с большей вероятностью привлечет инвестиции, чем социальная борьба.

Экономгеографы давно уже с некоторым недоумением отмечали высокую концентрацию в разных странах определенных видов экономической активности в тех районах, которые не отличались какими-либо очевидно благоприятными природными условиями. В конце XX столетия эта идея была подхвачена и развита некоторыми специалистами по международной экономике, которые терминологически определили ее как моделирование динамических процессов экономической поляризации (Krugman, 1993; Krugman /Venables, 1995). Они показали, что увеличение прибыльности, падение стоимости транспортировок и уменьшение зависимости от обязательного набора природных ресурсов приводит к скоплению преимуществ на одном полюсе и неблагоприятных факторов на другом, т. е. функционирует механизм исключения. Описанное Кругманом разделение на ядро и периферию можно считать конкретизацией более общих идей, ранее сформулированных Иммануилом Валлерстайном (Wallerstein 1974), указывавшим на контраст между ядром и периферией современной мир-системы¹¹. Значительная часть груза истории состоит из таких причинно-следственных циклов, благоприятных или губительных.

Классические экономические потоки представляют собой торговлю, движение капитала и миграцию. Сейчас все более признается сложное и неоднозначное воздействие этих потоков, включая подчиняющуюся более сложным закономерностям торговлю, на распределение благ в мире. Оно порождает целый клубок ярких противоречий.

¹¹Можно предположить, что примерно те же самые процессы обеспечивают концентрацию науки и ученых в небольшом количестве элитных институтов.

В современном мире международная торговля не дает того выравнивающего, инклюзивного эффекта, который предсказывали в своих теоретических рассуждениях и который могли наблюдать в североатлантическом регионе такие скандинавские либеральные экономисты и историки экономики, как Викселл (Wicksell), Хекшер (Heckscher) и Олин (Ohlin). В то время как, например, протекционистские, ограничивающие импорт экономики Латинской Америки выравнивали свои ВВП после депрессии начала 1890-х, разрыв между ориентированными на экспорт экономиками Восточной Азии с 1960 по 1989 г. значительно увеличился (Rodríguez /Rodrik, 2000, p.52). Наибольшая экономическая конвергенция между европейскими странами была достигнута до того, как они объединились в Евросоюз, причем после этого она замедлилась (Therborn, 1995, p. 196–7). Кратковременный эффект открытости для международной торговли и конкуренции является предметом острой полемики, поскольку рядом международных организаций, таких, как Мировой банк, энергично проталкивается глобализация торговли. В ходе дебатов, состоявшихся в Стокгольме в октябре 2000 г., Дани Родрик (Dani Rodrik, 2000) успешно разбил аргументы Дэвида Доллара и Арта Крааа (David Dollar and Art Kraay, 2000) о том, что «глобализирующиеся» экономики 1980-х имеют более высокие показатели роста из-за своей открытости. С другой стороны, ничего удивительного нет в том, что они не смогли обнаружить значимой корреляции между уровнем участия в международной торговле и масштабами неравенства внутри страны — это лишь означает, что в некоторых случаях, как в Юго-Восточной Азии, открытость не приводит к поляризации, тогда как в некоторых латиноамериканских странах этот эффект со временем возникает (cf. Wood, 1997; World Bank, 2000a, pp.70–71).

Мировая торговля идет в основном между богатыми странами. На Большую семерку приходится половина глобальной торговли, на Организацию экономического сотрудничества и развития (ОЭСР) — почти три четверти. Экспортный прорыв стран Юго-Восточной Азии никак не повлиял на это соотношение. Доля этих двух групп стран в торговле 2000 г. осталась примерно той же, как и в 1982 (даже если игнорировать участие стран, недавно присоединившихся к ОЭСР, все равно ее доля составит две трети мировой торговли) (OECD, 2000, Annex Table 47; WTO, 2000). Экспорт стран, не принадлежащих ни к ОЭСР, ни к ОПЕК, в страны ОЭСР вырос лишь незначительно: с 1,6% ВВП стран ОЭСР в 1962 г. до 2,4% в 1982 г. и до 3,4% в 1999 г. Но структура импорта в богатые страны по сравнению с классическим периодом претерпела коренные изменения. В 1998 г.

две трети импорта в преуспевающие страны ОЭСР из стран со средним и низким уровнем дохода составляли промышленные изделия, а в США их доля доходила до трех четвертей (World Bank 2000b, table 6.3).

Новый паттерн торговли дал пищу для аргументов в пользу перераспределительного эффекта глобальной конкуренции в области зарплат (Wood, 1994). Рон Джонс (Jones, 2000), однако, продемонстрировал, что даже благоприятные модели торговли неоднозначны по своим последствиям. В конечном итоге, дебаты показали, что если сравнивать между собой богатые страны — члены ОЭСР, то импорт из развивающихся стран имеет статистически значимое влияние на рост неравенства, однако этот эффект исчезает, если рассматривать одну только Западную Европу. Это означает, что он не имеет места в высокоразвитых «государствах всеобщего благосостояния» (Gustafsson /Johansson, 1999).

Влияние успешного экспорта на внутреннее распределение доходов на Юге также весьма различно. Адриан Вуд (Adrian Wood, 1994, chs. 6.2—6.4), хотя его обширный обзор данных не носит законченного характера, склоняется к гипотезе о том, что промышленный экспорт, ориентированный на Север, имеет для Юга определенный эгалитарный эффект. С другой стороны, Баноджи РАО (Bhanoji Rao, 1999), анализируя различные источники информации о заработках и доходах в Юго-Восточной Азии, представляет картину постоянных национальных и внутрирегиональных колебаний, в которых на больших временных периодах, например, между концом 1960-х и концом 1990-х, трудно обнаружить определенные национальные тенденции¹². В других странах Юга со средним уровнем дохода, таких как Мексика и Турция, открытость торговли на самом деле привела к увеличению дисперсии заработков и неравенства доходов (World Bank, 2000a, p.71). Глобальный аналитический подход к этой проблеме пока еще в самой начальной стадии разработки.

В своем масштабном историческом исследовании атлантических экономик Кевин О'Рурк и Джеффри Уильямсон (Kevin O'Rourke and Jeffrey Williamson, 1999) в целях сравнительного анализа свели

¹²Тайвань в настоящее время входит в сравнительное Люксембургское исследование доходов (Luxemburg Income Survey). Его данные показывают лишь небольшое увеличение уровня неравенства между 1981 и 1995, с изменением индекса Джини с 26,7 до 27,7. Такой уровень неравенства существует, например, между скандинавскими странами и остальной Западной Европы, или, если сформулировать по-другому, он очень близок к показателям Великобритании до прихода к власти правительства М. Тэтчер (LIS Internet-database).

воедино потоки товаров, капитала и людей. Их главной зависимой переменной были реальные зарплаты в период с 1870 по 1910 г. Главный вывод заключался в том, что основная часть конвергенции объясняется фактором мобильности. Помимо прочих последствий, массовая миграция из Европы в Новый Свет уменьшила разрыв в зарплатах по разные стороны Атлантики. Важную роль сыграл также приток капитала в Скандинавию. Торговля же имела совсем небольшой эффект, а в некоторых случаях и вовсе никакого.

Важная задача исследователей состоит теперь в том, чтобы объединить торговлю с мобильностью труда и капитала в едином анализе современных глобальных потоков. Эти потоки в настоящее время существенно изменили свои направления по сравнению с теми паттернами, которые в конце XIX и на протяжении большей части XX столетия воспроизводили экономическую карту мира времен первой половины XIX века.

Волна глобализации, прокатившаяся в конце XIX века, помимо прочего, создала взаимовыгодные потоки между новыми богатыми экономиками. Европа экспортировала значительную часть своего населения — около 60 миллионов — в обезлюженные, богатые землей и ресурсами, но бедные капиталом заморские поселения. Хотя в это время существовали и другие миграционные потоки, из которых важнейшим было всеерное расселение китайцев в Юго-Восточной Азии, выезд европейцев в Америку, безусловно, был самым значимым. Потоки капиталов от ведущего мирового инвестора, Великобритании, также шли преимущественно в этом же направлении, в то время как французский и немецкий капиталы прежде всего направлялись в Восточную Европу. Паттерн торговли был преимущественно индустриально-аграрно-сырьевой, причем индустриализированная Европа экспортировала промышленные изделия и импортировала продукты питания и сырье для индустрии. Колониальные империи и их международные торговые потоки играли по отношению к этому паттерну лишь маргинальную роль (ср.: Hobsbawm 1987, pp.73–4).

После Первой мировой войны последовали два десятилетия де-глобализации, сопровождавшейся падением уровня торговли, миграции и движения капиталов, а затем случилась другая мировая война. Постепенная реструктуризация глобальной экономики после Второй мировой войны происходила под влиянием некоторых новых условий: подъема Советского Союза до уровня глобальной сверхдержавы, возглавляющей коммунистический блок; полноценного включения Японии в круг развитых экономик; мощного прорыва всей Западной Европы и всемирной де-колониализации. Тем не

менее, в общем и целом, воспроизвелась сложившаяся еще до 1914 года взаимосвязь между Западной Европой и экономиками европейских переселенцев в странах Нового Света — в движении капитала (теперь преимущественно из США в Западную Европу), а также торговых и миграционных потоках, хотя уже и с более низким уровнем интеграции.

Первым значительным изменением паттерна этих потоков было превращение Европы из континента, служившего отправной точкой миграции, в континент, привлекающий иммигрантов, которое начало происходить в начале 1960-х гг. Основными поставщиками иммигрантов были Турция, Северная Африка и Южная Азия (в Великобританию), а в 1990-х к ним присоединилась Восточная Европа. В 1980-х опять начала расти иммиграция в США, но уже не за счет уроженцев Европы. Латинская Америка превратилась из цели миграции в ее отправную точку. С расистской дискриминацией в Северной Америке было покончено, а несколько позднее, в 1970-е, австралийская иммиграционная политика открыла возможности для значительной иммиграции из Азии. Коротко говоря, классический северо-атлантический миграционный поток превратился в поток, направленный с Юга на Север, хотя и не достиг масштабов предыдущего. Этот новый паттерн миграции должен был отразиться на мировом выравнивании богатств — как и новый иммиграционный узел в странах Персидского Залива и региональные системы миграции в Южной Африке, Юго-Восточной Азии и Западной Африке, хотя эти перемещения не столь многочисленны. Однако по этому поводу существует мало систематизированной информации. Количество людей, вовлеченных в эти процессы, иногда весьма велико. Так, 8% урожденных мексиканцев в 1990-е гг. проживало в Соединенных Штатах, 10% филиппинцев также жило за границей. У небольших наций Карибского региона доля диаспоры составляет до 10–15% населения (Binational Study on Migration, 1998; Castles 2000; International Office of Migration, 2000).

Капитал до сих пор перемещается преимущественно между Северной Америкой и Западной Европой, составляя от трех пятых до двух третей всех прямых зарубежных инвестиций. Но взлет объема прямых зарубежных капиталовложений в последнее десятилетие XX века открыл дорогу процессам, которые можно представить как начало изменения этого паттерна, поскольку большая их часть была направлена в развивающиеся страны. Этот сдвиг произошел в основном за счет Китая, который привлек много иностранного капитала, получив 1,8% всех глобальных денежных потоков в 1990 г. и 7% в 1998 г., а также благодаря вновь возникшей заинтересованности в

Латинской Америке, увеличившей приходящийся на ее долю объем мировых капиталовложений с 4,2 до 11% (World Bank, 2000a, p.21; UNCTAD, 1999: диаграмма 2 и таблица 6.) Время покажет, насколько задержал эту тенденцию Азиатский кризис 1997–98 гг., но пока непохоже, что он оказал влияние. Его последствия еще ощущались в 1999 г., когда значительно перед тем возросший поток прямых иностранных инвестиций в Восточную и Юго-Восточную Азию упал с 23% в 1996 г. до 11% мировой доли (из которых 4% приходилось на Китай), и достиг уровня капиталовложений в Латинскую Америку. Однако в абсолютных величинах, чистый поток прямых инвестиций в развивающиеся страны в 1999 г. увеличился почти пятикратно по сравнению со среднегодовыми цифрами за период 1985–95 гг., а именно — приблизительно с 30 до 140 миллиардов американских долларов. Другими словами, прямые зарубежные инвестиции в эти страны выросли с 5 до 11% прироста основного валового капитала (UNCTAD, 2000).

В то время как частичное изменение направления движения капитала может иметь кратковременный эффект поляризации в странах-реципиентах, в целом его влияние на экономический рост на Юге должно уменьшить мировое неравенство. С другой стороны, либерализация краткосрочных перемещений капитала, повсеместно продвигаемая МВФ и неолиберальными экономистами, создает новую финансовую нестабильность, а вытекающие из нее финансовые кризисы обычно ведут к увеличению бедности и неравенства. Финансовый кризис 1997–98 гг. в Восточной Азии поверг в крайнюю нищету 10 миллионов человек (World Bank, 2000, p.23; see further Cornia, 2001, pp.32ff). К таким же последствиям приводили финансовые кризисы начала 1980-х гг. и 1994–95 гг. в Мексике. Огромный груз внешнего долга и его обслуживание, павшие на Латинскую Америку в 1980-х и на Африку в 1980–90-х гг., значительно усилили неравенство в этих странах.

Гораздо менее исследован транснациональный поток знаний, хотя Джон Мейер (John Meyer, 2000) и группа его сотрудников изучали распространение концепций организаций и институтов, обеспечивавших социальные «сценарии» для акторов в глобально взаимосвязанном обществе. Под этим углом зрения рассматривалось распространение образования и образовательных систем и программ (Meyer et al., 1992). Развитие массовой грамотности в большинстве частей света в течение второй половины XX столетия было частью этого процесса, и оно внесло значительный вклад в более равное распределение человеческих возможностей, но во многом оно со-

стоялось все же за счет национальных усилий, особенно в коммунистическом Китае и бывших колониях, добившихся независимости.

Более специфическую форму имел глобальный поток медицинских знаний, который с самого начала сталкивался, и продолжает сталкиваться со значительными препятствиями, порожденными неравномерным распределением прав собственности и исследовательских ресурсов. Тем не менее, именно благодаря потоку медицинских знаний уменьшение смертности и увеличение продолжительности жизни оказалось в мире распределено более равномерно, чем доходы. Такие средства лечения, как аэрозольные распылители (например, против малярийных мух), вакцины, пенициллин и другие антибиотики, более современная информация о роли санитарии и гигиены в профилактике инфекционных болезней, а также соответствующие знания и техники распространились по миру и самым непосредственным образом сказались на уровне смертности.

Критически важный период в этом смысле наступил сразу после Второй мировой войны. Наиболее наглядным примером этому может служить Цейлон (сегодняшняя Шри Ланка), где в эти годы была предпринята антималярийная кампания — не единственная, но сыгравшая решающую роль. В 1945 г. уровень смертности составлял там примерно 21,5 смертей на тысячу населения и был примерно таким же, как и в 1939 г. В 1947 г. он раз и навсегда упал до 14. К 1950 г. он составлял 12,4, а в конце 1950-х стал менее 10. Также и в Индии, где смертность в 1930—1945 гг. колебалась между 21 и 25, а в 1949—50 гг. упала до 16. В Гонконге в 1939 г. уровень смертности достигал 30, а в 1946 г. упал до 11 (Chesnais, 1992, table A3.11). Аналогичные изменения произошли в других частях Восточной Азии. По Африке мало надежных данных в области исторической демографии. Наиболее надежными кажутся данные по Тунису и Египту, которые показывают падение смертности с 27—28 в период Второй мировой войны до 18—19 в 1960 г. (Allman, 1978, p.12; World Bank, 1978, table 15)¹³. В Восточной Африке уровень смертности в пределах 20—29 утвердился в 1950-е гг., с наименьшим показателем 18 в Кении в 1962 г. В Бельгийском Конго уровень смертности в 1955—57 гг. был приблизительно равен 26, а в Береге Слоновой Кости 29. Но в Западной и Центральной Африке вплоть до независимости уровень смертности сохранялся еще на уровне 30 на тысячу человек (Coale /Lorimer, 1968, table 4.2; World Bank, 1978, table 15).

¹³Шене (Chesnais 1992, p.568) приводит данные о смертности в Египте ниже 20 на протяжении всех 1950-х гг., и неправдоподобно низкие данные по Тунису — 8 на протяжении 1952—54, и 10 в 1960 г.

В таких частях Карибского архипелага, как Куба и Ямайка, уровень смертности снизился уже в межвоенный период, но данные официальной статистики не заслуживают доверия. Например, трудно поверить, что на Кубе в 1930-м г. смертность была ниже, чем во всех странах Европы, кроме Нидерландов (Chesnais 1992, tables A3.4 and A3.9). Вероятно, более репрезентативной является траектория изменений в Мексике, где уровень смертности приблизительно с 22 во время Второй мировой войны снизился до 15–16 в 1950–53 гг.

Подводя итоги, можно сказать, что поток медицинских знаний сыграл выдающуюся, если не исключительную роль, в продвижении самого важного компонента мирового равенства. Другим важным примером может служить распространение контрацептивов, которые также значительно влияют на распределение мировых жизненных шансов. То же относится и к высокоурожайным культурам, появившимся в результате Зеленой революции 1960-х гг. и сыгравшим такую важную роль в Южной Азии. В 1900 г. разрыв продолжительности жизни между Индией и Францией составлял 24 года, что означало, что французы жили в два раза дольше, чем индийцы. К середине столетия, непосредственно перед началом эффективного распространения в Азии новых медицинских знаний, этот разрыв был даже больше и составлял около 34 лет. Но к концу XX столетия он упал до 15–16 лет. (Mari Bhat, 1989, p.92; UN, 1951, table 29; World Bank, 2000, table 2). С 1960 по 1997 гг. продолжительность жизни в так называемых развивающихся странах поднялась с 47 до 62 лет, а разрыв между ними и богатыми индустриальными странами сократился с 24 до 12 лет. Увеличение продолжительности жизни стало одним из немногих успехов независимой Африки. Между 1960 и 1998 гг. средняя продолжительность жизни в районе Сахары увеличилась с 40 до 50 лет, но разрыв с богатыми странами все еще достигает 28 лет (UNDP 1996, table 47; UNDP 1999).

Для мирового населения в целом ожидаемая продолжительность жизни при рождении между 1962 и 1997 годами выросла с 55 до 66,6 года. Коэффициент Джини — показатель, наиболее часто употребляемый для измерения неравенства доходов и колеблющийся от 0,2 между наиболее равными странами до 0,6 между самыми неравными, применительно к продолжительности жизни среди мировых наций снизился с 0,24 до 0,11¹⁴. Это демографическое выравнивание — очень яркий и важный положительный знак мирового развития с эга-

¹⁴Подсчеты выполнены Melchior et al. (2000, p. 79). Источником данных для них послужили «Показатели мирового развития», изданные Всемирным Банком в 1999 году.

литарной точки зрения. Однако, констатируя этот факт, нельзя не обратить внимание на негативные тенденции, проявившиеся в 1990-е годы в посткоммунистической Восточной Европе, в частности, в бывшем СССР и на Балканах, а также на пораженную эпидемией СПИДа Африку, в особенности Южную. Ожидаемая продолжительность жизни российских мужчин при рождении с 1991 по 1994 г. упала с 64 до 58 лет, вновь поднявшись лишь до 61 к 1997 году (Cornia /Paniccia, 2000, p.6; McKee, 2001, p.28). Однако эти позднейшие тенденции лишь замедлили, но не остановили процесс уменьшения неравенства в продолжительности жизни в глобальном масштабе.

Африканский опыт последнего десятилетия может знаменовать собой поворот к худшему в распределении потоков знаний. В то время как традиционные экономические потоки могут повернуться в сторону меньшего неравенства, потоки знания могут измениться в противоположном направлении. На это указывают новые и пока еще малопонятные потоки заболеваний, в частности, распространение СПИДа, который наиболее жестоко поразил Южную и Восточную Африку. Хотя прилагаются значительные международные усилия по борьбе с болезнью, до сих пор не достигнуто прорыва, который позволил бы помочь ее африканским жертвам. Эпидемия СПИДа в некоторых африканских странах носит катастрофический характер. За прошедшее десятилетие ожидаемая продолжительность жизни при рождении уменьшилась на 21 (!) год в Ботсване, на 8 лет в Кении, на 2 в Мозамбике, на 5 в Танзании, на 10 в Замбии и на 12 в Зимбабве (World Bank 1990, table 1; World Bank 2000a, table 2). Это означает, что в целом разрыв между Африкой в районе Сахары и богатой частью мира опять увеличился — с 25 лет в конце 1980-х до 28 в конце 1990-х.

Проблема СПИДа привлекла внимание к вопросу о власти и ценовой политике фармацевтической индустрии, а если говорить более обобщенно, то к тем последствиям инициированного США международного Соглашения о коммерческих аспектах прав интеллектуальной собственности (СКАПИС), которые можно назвать *исключающими*. Большие фармацевтические корпорации Севера стремятся воспрепятствовать правительствам и компаниям Юга, в частности, Индии, Южной Африки и Бразилии, пытающимся создать более доступные медицинские препараты, замедляющие развитие болезни, для своего ВИЧ-инфицированного населения. Южная Африка и Бразилия в первой половине 2001 г сумели добиться в этой борьбе определенных успехов, однако СКАПИС и патенты остаются огромными проблемами с точки зрения распространения медицинских и сельскохозяйственных знаний.

Центры производства научного знания находятся в богатой части мира, в частности, в Соединенных Штатах. Из 371 Нобелевской премии за работы в области естественных наук и экономики, присужденных за 1946–2000 гг., 218, или 59 процентов, получили сотрудники американских институтов, а еще 139, или 37 процентов — западноевропейских. За последние годы доминирование США в этой области только усилилось. Из 61 лауреата, награжденного с 1994 по 2000 гг., 45 жило в США и лишь 13 — в Западной Европе (остальные три человека — физик из Канады, его коллега из России и химик из Японии, данные почерпнуты в: Nobel e-Museum.) В этих научных центрах получают высшее образование студенты и из других частей мира, что выгодно другим странам, если они возвращаются потом на родину. Насколько часто они это делают, и насколько часто лучшие из лучших поглощаются американскими и европейскими институтами и предприятиями, в настоящее время точно не известно. Но риск серьезной утечки мозгов из бедной части мира был отражен в последнем Докладе о международной миграции, где говорилось о том, что ежегодно Африку покидает около 23 000 академических ученых (International Office of Migration, 2000).

Распространение неолиберальных экономических режимов, поддерживаемое переплетением институциональных усилий с кредитными возможностями МВФ и Всемирного Банка, в свою очередь подкрепляемых правительством США, можно считать в значительной части причиной недавнего увеличения экономического неравенства внутри стран. Джованни Андреа Корниа (Giovanni Andrea Cornia, 2001, pp. 36–7) сумел показать значительные нарушающие равенство последствия проведения политических реформ, навязываемых «Вашингтонским консенсусом» МВФ и Всемирного Банка.

3.4. Власть «глобальных переплетений»

Увеличение числа независимых государств после Второй мировой войны сопровождалось все более замысловатым переплетением этих формально суверенных государств и множества международных сетей. Некоторые из них являются региональными и институциональными, как, например, Европейский Союз, некоторые — региональными и неформальными, как в регионах, объединенных общими кризисными явлениями, из которых наиболее заметным примером может служить Азиатский кризис 1997–98 гг. Некоторые из них объединяют страны, относящиеся к одной категории, как, например, ОЭСР — клуб богатых стран. Другие — глобальные — созда-

ют глобальные переплетения в самом строгом смысле слова, как, например, клиентелы супердержав во время Холодной войны, или арены воздействия наиболее важных и могущественных глобальных межгосударственных организаций, таких как МВФ, Всемирный Банк, организации при ООН, или аналогичных негосударственных организаций, как Международная федерация планирования семьи.

Созданию этих переплетений способствует взаимосвязь между национальным суверенитетом и наднациональной взаимозависимостью. Если даже и не по сути своей, то как правило, эта зависимость носит весьма асимметричный характер, но было бы большой морально-политической, равно как и аналитической, ошибкой сбрасывать со счетов роль национальных правительств и их ответственность, даже в том случае, если они имеют дело с такими могущественными внешними силами, как МВФ. Даже внешний долг страны является результатом ее национальной политики, поскольку именно на этом уровне принимаются решения о взятии и использовании (или растрате) внешних займов.

Глобальные переплетения и сети определяют направления потоков торговли, капитала и людей с помощью каналов, созданных транснациональными корпорациями или, например, продолжением отношений с бывшими колониями (ср.: Kritz et al., 1992). «Узловые пункты» этих потоков на локальном уровне — например, «глобальные города», коммуны, в которых расселяется диаспора или иммигрантские гетто — также, в свою очередь, производят переплетения глобального с локальным, порождая локальные процессы развития неравенства. Но здесь я хотел бы выделить некоторые специфические механизмы, три из которых кажутся мне наиболее важными.

Первый — глобальное (или международное) влияние на *создание национальных программ*. Источники глобальных норм обеспечивают критический подход к национальной ситуации, и за счет их специфического влияния на формирование национальной политики они стимулируют создание национальных программ. Так, ОЭСР использовал эту процедуру для того, чтобы навязать гибкость рынка труда, конкуренцию между службами общественного обеспечения и снижение налоговых норм. Глобальная машинерия ООН использует ее для целей подъема культуры и утверждения равенства, определяя целевые группы для распределения, например, воды и санитарных услуг, вакцинации, питания, образования для девочек, и общего уменьшения бедности. Этих целей часто не удается достичь, но сами попытки их достижения обычно подразумевают развертывание транснациональных ресурсов и некоторое давление на национальные государства. Определение целевых групп обычно нужно затем,

чтобы добиться более равного распределения, хотя, конечно, в принципе, оно может привести и к другим результатам, как и все такого рода механизмы.

Второй механизм — формирование моделей институтов, означающее разработку и предписание создания национальных институтов определенного рода. В недавнем прошлом это глобальное формирование моделей принимало две основные формы, которые имели тенденцию порождать разные способы распределения. Одна из них подразумевала либерализацию всего мира, продвигая дерегуляцию, приватизацию и открытие границ. Главной целью ее было уничтожение барьеров на пути фирм и рынков. (Серьезный критический обзор этой политики можно найти в Cornia 1999.) ВМФ и Мировой банк, а также стоящее за ними правительство США (Wade, 2000), были главными движущими силами этого процесса.

Другой вариант применялся группой организаций при ООН для снижения барьеров, стоящих перед индивидуумами и был направлен на преодоление социального исключения и уменьшения роли иерархий. Это было движение за права человека в целом, и в частности, в интересах слабых и дискриминируемых категорий, таких как женщины, дети, этнические меньшинства, трудовые мигранты. Здесь главными инструментами были конференции и конвенции ООН. Гендерное равенство и поддержка бедных также совсем недавно были включены в платформу действий Мирового банка (World Bank, 2000a, Part III).

В-третьих, это конкретные *политические предписания*. В большом масштабе они разрабатывались и применялись в 1980-е гг. в рамках «политики реструктуризации», предписанной странам Африки и Латинской Америки МВФ и Мировым банком. Другой примечательный случай их применения — это операции МВФ в ходе кризиса в Юго-Восточной Азии, начиная с Таиланда и до Кореи, в 1997–98 гг. Но и до этого были случаи весьма важных и эффективных политических предписаний. Наиболее значительным из них была политика контроля над рождаемостью, получившая международную поддержку с начала 1960-х гг. и проводимая с помощью Мирового Банка, правительств США и протестантских стран Европы, а также влиятельных негосударственных организаций, в частности, Международной федерации планирования семьи — политика, в конечном итоге завоевавшая мировую поддержку в период между Бухарестской конференцией по народонаселению 1974 г. и Мексиканской 1984-го.

Создание программ, формирование институтов и политические предписания проводятся с помощью вполне осязаемых форм давления: через посредство советников — приглашенных или назначен-

ных, через посредство экономических стимулов и материальной помощи и через санкции в виде отказа в кредитах, исключении из членства в международных организациях или публичной критики. Трудно оценить их совокупный эффект на распределение благ. Политика ООН по поддержке целевых групп и всего населения явно имеет выравнивающий эффект, даже с учетом того, что часто не достигает своей цели. От этого вида глобализации, в частности, выигрывают женщины. Непосредственный результат интервенций МВФ, включая последнюю из них, имевшую место в Азии, обычно приводит к регрессии (Cornia, 2001), а достигаемый с его помощью через какое-то время экономический рост бывает непоследовательным, а иногда дает и негативный эффект (Przeworski/Vreeland, 2000; Easterly, 2001). В последнее время эти влиятельные международные организации стали больше интересоваться последствиями в виде распределения благ, но недавняя отставка двух наиболее заметных функционеров Всемирного банка, занимавшихся этими проблемами, Джозефа Стиглица (Joseph Stiglitz) и Рави Канбура (Ravi Kanbur), указывает на то, что этот интерес носит весьма ограниченный характер.

Официальная непосредственная помощь, оказанная нескольким бедным странам, дала существенный эффект, пусть даже и кратковременный. В 1990 г. она составляла десятую часть ВВП в Африке района Сахары. К 1998 г. ее доля упала до 4%, а для всех стран мира, имеющих низкие доходы, она составила лишь один процент их национального дохода. Однако для некоторых отдельных стран эта цифра до сих пор достаточно велика, в частности, в 1998 г. она составляла 28% никарагуанского и мозамбикского ВВП, четвертую часть в Малави, пятую в Эритрее и Монголии, восьмую в Танзании и десятую часть ВВП Гаити и Сенегала (World Bank, 2000a, table 21).

3.5. Устойчивость и национальные различия

Как указывалось выше, механизм неравенства совсем необязательно должен носить глобальный характер, хотя мы и можем считать глобальными результаты его воздействия, представляющие собой мировой паттерн неравенства. Мы можем иметь дело с национальными механизмами, с фактором национальных возможностей, их использования и развития, с национальными институтами, национальными властными отношениями и национальными решениями и стратегиями. На этом уровне не работают уже никакие глобальных детерминанты, хотя результатом воздействия всех этих

факторов и является глобальное распределение благ, на которое влияет как совокупность паттернов национального распределения, так и механизм дистанцирования. Поскольку существует уровень межнационального взаимодействия, совокупность других наций представляет собой некую ступень в структуре возможностей, которой может достичь каждый национальный актор при наличии определенной удачи и умения. Эти национальные механизмы должны подразумеваться при каждой попытке анализа и каждой дискуссии об экономическом росте государств, и составлять важную часть объяснения распределения мирового дохода.

В первой работе, посвященной глобальному неравенству индивидуумов и основанной на опросе членов домохозяйств, Бранко Миланович (Branko Milanovic, 1999) показал, что если использовать для разделения на группы индекс Тейла¹⁵, то 75% мирового неравенства (среди индивидуумов) объясняется тем, в какой они живут стране, а если использовать коэффициент Джини — то 88%. С точки зрения перспектив национального государства эта цифра является существенным преувеличением, поскольку значительное число больших стран, таких как Китай, Индия, Индонезия, Бангладеш, Египет, были предварительно разделены на городскую и сельскую страны, что может быть весьма плодотворно для других исследовательских целей, но не для этой.

В нациях, для которых характерно наибольшее неравенство, экономическое неравенство между гражданами столь же велико, как и в мире в целом. По подсчетам Милановича (Milanovic, 1999), коэффициент Джини для всего мира в 1993 г. составлял 0,66. В Бразилии в 1998 г. соответствующий показатель был равен 0,60 (Paes de Barros et al. 2000). Южная Африка после апартеида и еще несколько небольших стран — Центрально-Африканская Республика, Гватемала, Панама и Парагвай — имели такой же уровень распределения, т. е. неравенство внутри было таким же, как и в масштабе всего мира (World Bank 2000a, table 5; Inter-American Development Bank 1998, p.16).

Существует, конечно, много линий взаимодействия между глобальными потоками, с одной стороны, и национальными политическими, экономическими и социокультурными процессами, — с другой. Достаточно хотя бы упомянуть некоторые из них.

Глобальные потоки могут взаимодействовать и влиять на:

- функционирование национальной экономики и ее распределительные механизмы;

¹⁵Индекс Тейла (Theil index) — показатель измерения неравенства, основанный на измерении общей энтропии (*Прим.переводчика*).

- возможность государства действовать против неравенства или наоборот;
- стремления и возможности национальных акторов.

Потенциально очень сильное влияние на способность национальных институтов перераспределять доходы населения могут оказывать механизмы глобального распределения. Хотя пока это лишь серьезная возможность, в современных дебатах есть тенденция без достаточных оснований считать ее уже свершившимся фактом.

Что касается тех стран, которые серьезно озабочены проблемой перераспределения доходов (к ним, после крушения восточно-европейского коммунизма, относятся теперь в основном «государства всеобщего благосостояния» Западной Европы), то здесь есть достаточно причин для того, чтобы упорно *не* замечать, как с уменьшается эта возможность в целом в результате эффекта экономической открытости. Одна из них состоит в том, что существует весьма наглядная положительная корреляция между, с одной стороны, экономической открытостью мировому рынку и, с другой стороны, долей ВВП, выделяемой на общие расходы правительства на социальную сферу. Первая тенденция была характерна для всего мира в целом в 1980-е гг., а вторая — для стран ОЭСР в 1990-е (ILO, 1997, pp.78–79; Therborn, 2000с). В прежнем составе стран ОЭСР в 1990–97 гг. уровень корреляции доли экспорта в объеме ВВП с размером социальных трансфертов составлял 0,26, а уровень трансфертов имел негативную корреляцию с неравенством (коэффициентом Джини), равную –0,34 (Luxemburg Income Study data on disposable income). По крайней мере, для стран ОЭСР позитивным оказалось постепенное развитие, начавшееся с удачного сочетания некоторого эгалитаризма во внутренней политике с определенным вкладом международной торговли, поскольку успех последней обеспечил более высокий уровень взаимовыгодных классовых компромиссов: обеспечения рабочими определенного уровня производительности труда и принятие работодателями налогообложения и необходимости платить высокие зарплаты.

Другая причина того, что не следует сбрасывать национальное государство со счетов без достаточно серьезных оснований — это тот факт, что еще до последней волны глобализации в странах ОЭСР наблюдался экономический рост, измеряемый также и в доле расходов на общественные нужды.

Как бы ни производить измерения — в общественных расходах или общественных доходах, очевидно, что публичный сектор в богатейших странах мира сейчас находится на пике (или на устойчиво высоком уровне) своего развития. Для входящих в ОЭСР стран За-

падной Европы, Северной Америки, Японии и Океании средний национальный уровень правительственных затрат на социальные нужды составлял в 1960 г. 25% ВВП. К концу прошлого столетия, к 1999-ому году, общественные расходы выросли до уровня 47%. Для стран большой семерки общественные расходы выросли с 28% их совокупного ВВП до 37%. Правда, в обоих случаях доля этих расходов была на пару процентов выше в период экономического спада в начале 1990-х, чем бума конца этого десятилетия, но это в основном произошло из-за конъюнктурных колебаний. Если говорить о правительственных денежных поступлениях, последнее десятилетие XX века было самым доходным за всю историю. Для стран ОЭСР в целом это означает, что 37% ВВП расходуется на общественные нужды, для Европейского Союза — 44–45% (OECD, 1999, tables 6.5 and 6.6; OECD, 2000, Annex table 28).

И в ОЭСР в целом, и в 15 странах, входящих в ЕС, за последние четыре десятилетия XX века государственный сектор развивался быстрее, чем зарубежная торговля — и это соотношение часто забывается в разговорах о глобализации. Более стремительный рост зависимости от внешней торговли в 1990-е годы еще не преодолел сложившиеся высокие показатели развития государственного сектора, которое происходило в странах ОЭСР, равно как и ЕС с 1960 или 1974 гг. Япония же на самом деле более зависела от экспорта в период с 1960 по 1973 г., чем в 1990-е годы.

Таблица 7. Развитие государственного сектора и внешней торговли в 1960–1998 гг.

Общие расходы правительства на социальные нужды и объем экспорта в долях ВВП. Прирост за 1960–1999 гг. Проценты считаются от 1960 г.

	Расходы на госсектор		Экспорт	
	ОЭСР	15 стран ЕС	ОЭСР	15 стран ЕС
1974	6.5	8.4	4.7	6.6
1987	12.9	16.7	4.7	7.2
1999	13.1	18.5	10.6	14.0

Источники: OECD, 1999, tables 6.5. and 6.12; OECD, 2000.

Исторически сложилось так, что страны, в настоящее время принадлежащие к наиболее развитой части мира, обладают наилучшими

ми источниками финансирования, административной компетентности и политической экспертизы¹⁶. Известно, что проявляющаяся в последнее время неустойчивость глобальных финансовых рынков означает общее усиление экономической непредсказуемости и неопределенности как для частных инвесторов, так и для государств. В то же время, как показал азиатский финансовый кризис 1997–98 гг. и другие недавние кризисы, общество сейчас способно справляться с частными кризисами гораздо лучше, чем в 1929–31 гг.

На то, какую важную роль в распределении материальных благ играют национальная политика, институты и национальные нормативы распределения, недавно весьма убедительно указал британский специалист Энтони Аткинсон (Atkinson, 1999a, 1999b). Наиболее красноречив его аргумент о двух противоположных траекториях чистого дохода домохозяйств в США и Канаде за 20 лет, с 1977 по 1998 гг. В то время как в США в течение 1980-х гг., особенно их первой половины, неравенство в распределении нарастало, а в течение 1990-х оставалось высоким, но неизменным, их канадские соседи стабильно придерживались значительно более равного распределения лишь с незначительными колебаниями и тенденцией к их снижению (в сторону большего равенства) в 1980-е гг. (Atkinson, 1999a, p.4).

Однако если мы посмотрим на слабые, плохо интегрированные в мировые переплетения страны Третьего мира и пост-коммунистической Европы, то картина, конечно, будет иной. Транснациональные кризисы и навязанная политика «реструктуризации» в смысле распределения благ имела для них ярко выраженный негативный эффект. При этом есть свидетельства, что к таким последствиям приводят не столько кризисы, сколько внешняя зависимость. Причем вступление в отношения с МВФ и реализация его антикризисной политики, скорее, ведет к еще большему неравенству, чем к собственно привлечению глобальных потоков торговли и капитала (см. выше раздел 3.3). С другой стороны, выживание коммунистической Кубы, специфика Иранской революции и успешное автономное сопротивление Малайзии недавнему кризису в Юго-Восточной Азии — все это примеры продолжающейся устойчивости относительно бедных и, к тому же, национальных режимов.

¹⁶Адриан Вуд (Adrian Wood, 1994, pp.314ff) для своей модели воздействия импорта промышленных товаров с Юга на рост безработицы на Севере между 1969–73 гг. и 1986–90 гг. получил достаточно высокое соответствие ($R^2 = 0.60$) между безработицей и увеличением такого импорта, которое может быть компенсировано либо за счет высокой гибкости зарплат, либо за счет сильной трудовой политики.

На глобальное экономическое распределение также значительно влияет национальный и региональный рост населения. С 1991 по 1999 гг. африканский ВВП на душу населения (измеряемый в покупательской способности) упал на шесть процентов. Если бы весь континент следовал южно-африканской демографической траектории, придерживаясь при этом своих невысоких темпов экономического развития, доход на душу населения вырос бы на два процента. А если, при африканских темпах экономического роста, осуществлялась бы китайская политика по контролю над рождаемостью, доходы на душу населения выросли бы на девять процентов (расчеты взяты из UN, 2000a, table A1).

Заключение

Формы неравенства множественны, как и формы глобализации и глобальные процессы. Они также имеют различные траектории. До недавнего времени, пока не разразилась эпидемия СПИДа в Африке и не проявились последствия посткоммунистической травмы Восточной Европы, в течение второй половины XX в. элементарные человеческие возможности выживания были значительно выровнены. Глобальное демографическое неравенство, или неравенство шансов на жизнь, уменьшилось.

Экзистенциальное неравенство в мире в целом увеличивалось на протяжении XIX — начала XX вв. по мере развития европейского империализма и колониализма, а также атлантического социал-дарвинизма, хотя работорговля была уже прекращена, а вскоре было отменено и рабство. Опыт победы над нацизмом дал затем во второй половине XX в. толчок продвижению экзистенциального равенства. Важной поддержкой этой тенденции стало решение Верховного суда США (в 1954 г.)¹⁷, деколонизация и создание постколониальной Организации Объединенных Наций.

С другой стороны, экономическое неравенство, измеряемое в международном ВВП на душу населения, на протяжении последних 200 лет неуклонно увеличивалось. При этом если измерять в покупательской способности населения, то международный процесс экономического расслоения в последней трети XX века приостановил-

¹⁷В мае 1954 г Верховный суд США принял знаменательное решение по делу «Браун против Совета по образованию», согласно которому существование раздельных государственных школ для белых и цветных было объявлено противоречащим Конституции.— *Прим. ред.*

ся, сменив направление на несколько более эгалитарное. Если сравнивать между собой разные страны, то первая волна выравнивания развернулась в североатлантическом регионе со времени Великой депрессии и примерно до 1950 г., а затем пришла вторая, с 1960-х гг. до 1975—80 гг., которую уже сменила тенденция к большему неравенству, но не к универсальному, а различному для разных стран.

Неравенства в современном мире продуцируются многообразными процессами. Мы выделили четыре базовых механизма неравенства: *дистанцирование, исключение, господство/подчинение и эксплуатация*. Мы попытались аналитически развести глобальные и суб-глобальные, или национальные, силы, выделив затем влияние глобальной истории, интенсивность глобальных потоков товаров и услуг, капитала, человеческих ресурсов, информации и идей, как факторов, способствующих равенству или неравенству. Затем мы описали национальные механизмы установления равенства и неравенства и их взаимодействие с глобальными потоками, и, наконец, глобальные переплетения национальных и глобальных институтов и организаций.

Из всего этого комплекса объяснений можно пока сделать лишь предварительные заключения. Причинно-следственная модель здесь может носить лишь описательный (*verbal*) характер — обычная ситуация, которая отягощает жизнь таких исследователей сложных социальных проблем, как историки и социологи. Со всеми вышеуказанными оговорками, мы можем утверждать, что наиболее важными источниками современного неравенства являются *глобальная история и текущие национальные процессы*. Неравенства в мире продуцируются как на национальном, так и на глобальном уровне. Современные глобальные потоки, только один или два из которых находятся в фокусе внимания основного дискурса глобализации, кажутся явно вторичными по сравнению с обстоятельствами исторической формации и национальными институтами и процессами, даже учитывая тот факт, что в принятой сегодня аргументации поток информации и идей явно остается недооцененным.

Бросается в глаза, что в ряде национальных обществ, даже таких маленьких, как Гватемала или Панама, а тем более, больших, как Бразилия, содержится столько же неравенства, сколько и в целом мире. Верно также и то, что гражданство в богатых и бедных странах, или, другими словами, неравенство между странами, объясняет большую долю глобального неравенства.

Нет сомнений в том, что Западная Европа эксплуатировала Америку, Африку и Азию, начиная с XVI века. Но на вопрос о том, насколько этот исторический факт определяет существующие ныне в мире

неравенства, до сих пор нет ясного и непротиворечивого ответа. Однако об одном унаследованном явлении можно говорить с уверенностью: империалистическая эксплуатация впоследствии запустила пост-имперские, национальные механизмы образования неравенства. Хищническое ограбление оставило свой неизгладимый отпечаток, хотя распределение хищников и жертв несколько изменилось.

Воздействие транстерриториальных потоков может осуществляться как в направлении асимметричного исключения, так и инклюзии. Наиболее развитая теория, описывающая такие потоки, а именно теория международной торговли, отходит сейчас от инклюзивной экстраполяции опыта Скандинавии XIX века, выраженной в так называемой теореме Хекшера-Улина (Heckscher-Ohlin Theorem)¹⁸, и находится в состоянии агностической неопределенности, в то время как географические теории торговли предлагают формальные модели, говорящие, скорее, о динамике исключения. Исторически транснациональная миграция была важным фактором эгалитарной инклюзии. Но насколько снизился в наше время общий объем миграции по сравнению с прошлым столетием, и насколько выросла в нем доля миграции высококвалифицированных специалистов, пока доподлинно неизвестно.

Поток информации и различного рода идей имеет инклюзивные, наделяющие ресурсами последствия. Косвенным образом воздействуя на жизненные стремления акторов, они делают их более равными, подрывая локальные и традиционные различия и привычное пренебрежение к себе. Более прямое воздействие имеет распространение в мировых масштабах медицинских и гигиенических знаний (начавшееся около 1900 г. и резко возросшее после 1945), очень сильно повлиявшее на существенное уменьшение демографического неравенства в мире. «Зеленая революция», принеся с собой новые сельскохозяйственные знания, также сыграла очень большую роль в уменьшении бедности сельских районов Южной и Юго-Восточной Азии. Однако этому информационному потоку сейчас угрожает патентное законодательство.

При этом идеи могут быть различного рода, и с большой долей достоверности, на основании эмпирических свидетельств (Cornia, 2000), можно утверждать, что неолиберальный «Вашингтонский Консенсус» значительно повлиял на рост мирового неравенства в

¹⁸Теорема Хекшера—Улина (в более распространенном в России написании — Олина) устанавливает, что в международной торговле страны экспортируют те товары, в производстве которых в основном используется избыточный фактор (*прим. ред.*).

последней четверти прошлого столетия — как посредством общего идеологического воздействия, так и с помощью прямых усилий МВФ и Мирового банка, вступивших в тесные отношения со слабыми национальными государствами.

Но приведенный выше анализ также показал значительную устойчивость национальных государств даже под воздействием сильного международного давления. Независимый и явно более эгалитарный (по сравнению с ее могущественным южным соседом) путь Канады при всё более усиливающемся влиянии Североамериканского соглашения о свободной торговле (НАФТА) является убедительным тому примером. Финляндия, сумевшая в 1990-е гг. создать одну из самых эгалитарных систем распределения доходов в мире, несмотря на глубокую депрессию и измеряемую двузначной цифрой величину безработицы — другой пример (Atkinson, 1999b, p. 20). Финский опыт не преуменьшает тот факт, что страна в том же десятилетии стала ведущим мировым производителем мобильных телефонов марки Нокia, хотя после этого неравенство немного и возросло.

XX столетие исторически было столетием национальных государств. Они формировались на протяжении XIX века, начали свое существование с краха династических империй в ходе Первой мировой войны, распространились по всему миру в результате стремительного процесса деколонизации после Второй мировой войны и затем были подпитаны крахом коммунистического интернационализма, усилены подъемом государств всеобщего благосостояния, развившихся преимущественно в Западной Европе, но в определенной степени состоявшихся во всей богатой части мира. Нынешняя, продолжающаяся и сегодня, волна глобализации еще не покончила с эрой национальных государств, несмотря на многочисленные утверждения об этом — как ностальгические, так и триумфальные. Возможно, в новом столетии национальные государства и сократят свои полномочия, но пока этого не случилось, нигде кроме посткоммунистической Восточной Европы. Страны — объекты интервенций МВФ в Третьем мире в современную эпоху всегда были слабыми, бедными и внешне зависимыми.

Неравенство — серьезное явление, и относиться к нему серьезно значит не упрощать его. Неравенство стало глобальной темой, и его научный анализ предполагает понимание всей сложности глобального мира — мира, сформировавшего исторически, и продолжающего формироваться на наших глазах.

*Перевод с английского
кандидата социологических наук
И. Н. Тартаковской*

Библиография

- Allman, J.* 1978 The Demographic Transition in the Middle East and North Africa?,
in idem (ed.), Women's Status and Fertility in the Muslim World, New York,
Praeger
- Atkinson, A.* 1999a The Distribution of Income in the UK and OECD Countries in
Twentieth Century? Oxford Review of Economic Policy 15:4
- Atkinson, A.* 1999b Is Rising Inequality Inevitable? A Critique of the Transatlantic
Consensus?, WIDER Annual Lectures 3, Helsinki, UN University
- Binational Study on Migration 1998 Migration between Mexico & the United States
Washington D. C.
- Bourdieu, P.* 1979 La Distinction, Paris, Minuit
- Bourguignon, F., and Morrisson, C.* 1992 Adjustment and Equity in Developing
Countries. A New Approach, Paris, OECD
- Castles, S., and Miller, M.* 1998 The Age of Migration, Basingstoke, Macmillan, 2-nd ed.
- Castles, S.* 2000 Migration as a Factor in Social Transformation in East Asia?, paper for Conference on Migration and Development at Princeton University 4–6 May
- CEPAL (UN Economic Commission for Latin America/ECLAC) 1998 Panorama
social, Santiago de Chile, CEPAL
- Chesnais, J.-C.* 1992 The Demographic Transition, Oxford, Clarendon Press
- Coale, A., and Lorimer, F.* 1968 Summary of Estimates of Fertility and Mortality?,
In W. Brass et al., The Demography of Tropical Africa, Princeton, Princeton University Press
- Cornia, G.A.* 1999 Liberalization, Globalization, and Income Distribution?,
WIDER Working Papers 15, Helsinki, UN University
- Cornia, G.A.* 2001 Trends in Income Distribution in the Post War Period: Evidence
and Interpretation?, UNU/WIDER Helsinki
- Cornia, G.A., and Paniccia (eds.),* 2000 The Mortality Crisis in Transitional

- Economies, Oxford, OUP
- Dollar, D., and Kraay, A.* 2000 'Trade, Growth, and Poverty?', paper presented at the Conference on Poverty and the International Economy, In Stockholm October 20–21
- ECLAC (CEPAL) 1997 Social Panorama of Latin America, Santiago de Chile,
- ECLAC
- Easterly, W.* 2001 'The Effect of IMF and World Bank programs on poverty?', UNU/WIDER Helsinki
- Fischer, C. et al.* 1996 Inequality by Design. Cracking the Bell Curve Myth, Princeton, Princeton University Press
- Gustafsson, B., and Johansson, M.* 1999 'In Search of Smoking Guns: What Makes Income Inequality Vary Over Time in Different Countries?', *American Sociological Review* 64:585–605
- Hobsbawm, E.* 1987 *The Age of Empire*, London, Weidenfeld & Nicolson
- ILO 1997 World Labour Report 1997–98, Geneva, ILO
- ILO 1999 Yearbook of Labour Statistics, Geneva, ILO
- Inter-American Development Bank 1998 Facing Up to Inequality in Latin America, Baltimore, Johns Hopkins University Press
- International Office of Migration 2000 World Migration Report 2000, Geneva
- IMF 2000 World Economic Outlook May 2000, Washington D. C., IMF
- Jones, R.* 2000 'Globalization and the Distribution of Income: The Economic Arguments?', Paper for the Workshop on Global Processes of Inequality, Stockholm October 26–29, 2000
- Kanbur, R.* 2000 'Income Distribution and Development?' in A. Atkinson and F. Bourguignon (eds.), *Handbook of Income Distribution* vol 1, Amsterdam, Elsevier
- Korzeniewics, R.P., and Moran, T.P.,* 1997 'World-Economic Trends in the Distribution of Income, 1965-1992?', *American Journal of Sociology* 104: 1000–1039
- Kritz, M. et al.* 1992 (eds.) *International Migration Systems: A Global Approach*,

- Oxford, Clarendon Press
- Krugman, P.* 1993 *Geography and Trade*, Leuven and Cambridge Mass., Leuven
- University Press and MIT Press
- Krugman, P. and Venables, A.* 1995 'Globalization and the Inequality of Nations?',
- The Quarterly Journal of Economics CX:4
- Londono, J.L. and Szekely, M.* 1997 'Persistent Poverty and Excess Inequality: Latin America, 1975-1995?', Washington D. C., Inter-American Development Bank Working Paper 357
- Luxemburg Income Study <http://www.lis.ceps.lu>
- Maddison, A.* 1992 *Monitoring the World Economy 1820–1992*, Paris, OECD
- McKee, M.* 2001 'The health consequences of the collapse of the Soviet Union?', in
- D. Leon and G. Wat (eds.), *Poverty Inequality and Health*, Oxford, OUP
- Mari Bhat, P.N.* 1989 'Mortality and Fertility in India, 1881-1961: a Reassessment?',
- In T. Dyson (ed.), *India's Historical Demography*, London, Curzon
- Melchior, A.* et al. 2000 *Globalisering og ulikhet*, Oslo, Utrikesdepartementet
- Meyer, J.* 2000 'Globalization: Sources and Effects on National Societies and States?', *International Sociology* 15:233–48
- Meyer, J. et al.* 1992 'World Expansion of Mass Education, 1870–1980?', *Sociology of Education* 65:128–49
- Milanovic, B.* 1999 'True world income distribution, 1988 and 1993: First calculations based on household surveys alone?', Washington D.C., The World Bank
- Miller, D.* 1999 'Justice and Global Inequality?', in A. Hurrell and N. Woods (eds.),
- Inequality, Globalization, and World Politics*, Oxford, OUP
- Nussbaum, M.* 2000 *Women and Human Development*. Cambridge, CUP
- O'Rourke, K. and Williamson, J.* 1999 *Globalization and History*, Cambridge Mass., MIT Press
- OECD 1997 *Employment Outlook*, Paris, OECD
- OECD 1999 *Historical Statistics 1960-1998*, Paris, OECD
- OECD 2000 *OECD Economic Outlook June 2000*, Paris, OECD

- Nobel e-Museum <http://www.nobel.se/>
- Paes de Barros, R. et al.* 2000 'Inequality and Poverty in Brazil?', paper presented
To the Conference on Global Processes of Inequality in Stockholm,
October 26–29
- Patterson, O.* 1998 *Rituals of Blood*, Washington D. C., Civitas
- Przeworski, A., and Vreeland, J.* 2000 'The Effect of IMF Programs on
Economic
Growth?', *Journal of Development Economics* 62:385–421
- Rao, Bhanoji V. V.* 1999 'East Asian Economies. Trends in Poverty and
Income
Inequality?', *Economic and Political Weekly* May 1
- Rawls J.* 1993 'The Law of Peoples?', in S. Shute and S. Hurley (eds.), *On
Human
Rights: the Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York, OUP
- Rodríguez, F., and Rodrik, D.* 2000 'Trade Policy and Economic
Growth: A
Skeptic's Guide to the Cross-National Evidence?', Dept of Economics,
University of Maryland, Kennedy School of Government, Harvard
University
- Rodrik, D.* 2000 'Comments on «Trade, Growth, and Poverty» by D.
Dollar and A. Kraay', paper presented at the Conference on Poverty and
the International Economy, in Stockholm October 20–21
- Sen, A.* 1992 *Inequality Re-examined*, Cambridge Mass., Harvard
University Press
- Sen, A.* 2000 'Social Justice and the Distribution of Income?', in A.
Atkinson and F.
Bourguignon (eds.), *Handbook of Income Distribution* vol 1,
Amsterdam, Elsevier
- Stewart, F., and Berry, A.* 1999 'Globalization, Liberalization, and
Inequality:
Expectations and Experience?', in A. Hurrell and N. Woods (eds.),
Inequality, Globalization, and World Politics, Oxford, OUP
- Therborn, G.* 1995 *European Modernity and Beyond. The Trajectory of
European
Societies, 1945–2000*, London, Sage
- Therborn, G.* 1999 'The Atlantic Diagonal in the Labyrinths of
Modernities and
Globalizations?', in G. Therborn (ed.), *Globalizations and Modernities*
Stockholm, FRN
- Therborn, G.* 2000a 'Globalizations. Dimensions, Historical Waves,
Regional

Effects, Normative Governance?, *International Sociology* 15:151–79
Therborn, G. 2000b ?Global Processes of Inequality?, Paper presented at a Conference

On Global Processes of Inequality, Stockholm October 26–29

Tilly, C. 1998 *Durable Inequality*, Berkeley, University of California Press

UN 2000a *The State of the World Population*, 2000, internet edition.

UN 2000b *World Economic and Social Survey 2000*, New York, United Nations

UNCTAD 1999 *World Investment Report 1999*, Geneva

UNCTAD 2000 *World Investment Report 2000*, Geneva

UNDP 1999 *Human Development Report*, Geneva, UN

UNICEF 1994 *Crisis in Mortality, Health and Nutrition*, Firenze, Unicef Economies

in *Transition Studies*

Wade, R. 2000 ?Developing Countries? *Autonomy in the Choice of Market Institutions?*, Paper presented at a Conference on What can states do now?,

University of Pennsylvania, May 4–6.
Wade, R. 2001 ?Global Inequality Winners and Losers?, *The Economist* April 28:

79–82

Wallerstein, I. 1974- *The Modern World System*, New York, Academic Press, 3 vols.
so far

Walzer, M. 1983 *Spheres of Justice*, New York, Basic Books

Wood, A. 1994 *North-South Trade, Employment and Inequality*, Oxford, Clarendon Press

Wood, A. 1997 ?Openness and Wage Inequality in Developing Countries: The Latin

American Challenge to East Asian Conventional Wisdom?

World Bank Economic Review 11:33–57

World Bank 1978 *World Development Report 1978*, New York, OUP

World Bank 1990 *World Development Report 1990*, New York, OUP

World Bank 1994 *Averting the Old Age Crisis*, New York, OUP

World Bank 1998 *Knowledge for Development*, New York, OUP

World Bank 1999 *Global Economic Prospects*, internet ed.

World Bank 2000a, *World Development Report 2000/2001*, New York, OUP

World Bank 2000b *World Development Indicators*, Washington D. C.

World Trade Organization 2000 *Annual Report 2000*, Geneva

АНАЛИТИЧЕСКИЕ ДЕБАТЫ: ПОНИМАНИЕ ОТНОСИТЕЛЬНОЙ АВТОНОМИИ КУЛЬТУРЫ¹

В статье дается анализ основных подходов к изучению культуры, которыми на сегодняшний день располагают социальные науки. Дискуссии вокруг этих подходов помещены в более широкий контекст теоретической полемики. С одной стороны, мы критически сопоставляем рассматриваемые подходы. С другой стороны, здесь присутствует и систематическое измерение, позволяющее сформулировать некоторые обобщения на основе приводимых аргументов. Мы далеки от того, чтобы высказать окончательные суждения и суммарные оценки. Наша цель заключается в том, чтобы начать обсуждение данной темы.

Исходная дихотомия

С тех пор, как началось научное изучение общества, анализ понятий действия и порядка тяготеет к одному из двух теоретических полюсов. *Механистическая* концепция действия сравнивает человеческое поведение с механизмом, реагирующим автоматически, «объективно» и предсказуемо на стимулы, вырабатываемые окружающей средой. Порядок, соответствующий такому механическому действию, рассматривается как принудительный, способный оказывать на действие влияние извне благодаря значительности своей силы.

В противовес данной точке зрения появился субъектно-ориентированный (subjective)² подход к изучению понятий действия и по-

¹ Introduction: Understanding the 'Relative Autonomy' of Culture, J. C. Alexander and S. Seidman, eds., Culture and Society: Contemporary Debates. Cambridge University Press, 1990: 1–27

Публикуется с согласия автора. В тексте статьи Александер отсылает читателя к помещенным в сборнике работам известных исследователей культуры. Поскольку книга имеет характер антологии, большинство входящих в нее работ так или иначе знакомо отечественному читателю. В ряде случаев нам, тем не менее, показалось целесообразным дать отсылку к доступным переводам или привести название соответствующей публикации.— *Прим. ред.*

² Традиционно в переводах социологической литературы "subjective" передается как "субъективный", что неявным образом может внушать мысль о субъективности исследователя, а не исследуемых. Далее мы, в основном,

рядка. В соответствии с данным подходом, действие мотивируется тем, что исходит от индивида — его эмоциями, восприятием, чувствительностью. Порядок, соответствующий такому действию, является идеациональным. Он формируется на основе того, что присутствует в человеческом сознании. Имеет смысл говорить о существовании субъективного порядка, а не просто субъективного действия, поскольку субъективность здесь рассматривается скорее в качестве схемы, чем в качестве интенции: скорее, это некая разделяемая идея, нежели индивидуальное желание, схема (framework), которую следует рассматривать также как причину и результат множества интерпретативных взаимодействий, а не только единичный интерпретативный акт сам по себе. Опыт и смысл опыта становятся центральными понятиями данного подхода.

Понятие культуры выходит на первый план в связи с тем, что смысл считается включенным в такого рода идеальный порядок. Культура — это «порядок», соответствующий осмысленному действию. Предполагается, что следование субъективному, антимеханистическому порядку происходит скорее добровольно, чем по необходимости (в отличие от следования механистическому, объективистскому порядку).

Противопоставление идей Маркса и Гегеля является прототипом различий между механистической и культурной формами объяснения в социальных науках. Оно также сыграло решающую историческую роль в развитии собственно механистического и культурного способов объяснения в социальных науках. В «Феноменологии духа» Гегель рассматривает историческое развитие как результат разочарований, вызванных ограничениями исторического периода. Каждый из периодов описывается в терминах схемы, которую он устанавливает для осмысленного опыта. Гегель называет эту всеобъемлющую схему «*Geist*», духом эпохи, — данное понятие в контексте немецкого идеализма может рассматриваться в качестве эквивалента современного понятия культуры.

Поскольку Маркс прямо оппонирует Гегелю, обращение к его трудам позволяет отчетливо увидеть некоторые особенности механистического подхода. В рамках историко-материалистического понимания развития, которое Маркс разрабатывает в своих поздних работах, он придерживается идеи Гегеля о том, что более поздние стадии имманентно присутствуют в более ранних. Тем не менее, он описывает

придерживаемся этой традиции перевода, чтобы избежать появления в тексте не очень привычных социологу словообразований. В ряде случаев, однако, мы вводим, не оговаривая этого специально, более корректные термины, производные от слова "субъект". — *Прим. ред.*

источник роста не как субъективно испытываемую неудовлетворенность, но как объективное противоречие рациональному интересу. В поле зрения попадают экономический и политический порядок, не являющиеся, по мнению Маркса, субъективными. Действительно, Маркс постулирует существование радикальной дихотомии «надстройка» — «базис», сознание — общественное бытие³. Культурные феномены, от свода законов и религиозных ритуалов до искусства и интеллектуальных идей, приписываются надстройке и рассматриваются как определяемые базисом. Для того, чтобы объяснить культурный феномен, не нужно изучать его внутреннюю структуру или значение, но необходимо рассматривать материальные элементы, которые он отражает. Поскольку культура детерминирована внешними силами, она не обладает автономией в каузальном смысле.

В истории социальных наук после Маркса приверженность его методологии, идеологии и [общим] предпосылкам привела к появлению ряда традиций, продолжающих заданную им механистическую программу. В том, что касается методологии, речь шла о попытках добиться предсказуемости, обнаружить зримые «реальные» объекты измерения; идеологически либеральная и радикальная приверженность к реформам, судя по всему, подразумевала потребность настаивать на «неподдельности» человеческих страданий в механистическом смысле; в аспекте общих предпосылок влияние социальных наук на сферу здравого смысла сделало модели рационального актора простыми для понимания и, что не менее важно, сложными для опровержения.

Ответом механистическому движению стали новые заявления о том, что действие является осмысленным и что культура наделена упорядочивающей силой. Тем не менее, Маркс, по-видимому, сумел задать рамки данной дискуссии, хотя ему и не удалось настолько же преуспеть в предопределении ее результатов. До сегодняшнего дня, например, оппоненты механистического подхода защищают субъективный подход, утверждая, что культура обладает, как минимум, относительной «автономией» по отношению к более материалистическим формам.

³ Некоторые интерпретации поздней, или «зрелой», теории Маркса говорят о том, что она характеризуется большей культурной чувствительностью и меньшей механистичностью. Совершенно очевидно, что в обширном собрании сочинений Маркса можно обнаружить примеры упоминания идеи культурной автономии; однако, сосредоточение на механистическом и отход от признания автономности культуры несомненны [1]. Маркс безусловно оставил свой след в социальных науках в качестве создателя наиболее антикультурной теории.

Аргументы в пользу культуры: классические перспективы

В рамках общей реакции на механистическую перспективу в пользу идеи «автономии культуры» приводились фундаментально различные аргументы. Дильтей напрямую наследовал Гегелю, попросту заместив гегелевское религиозное понимание *Geista*⁴ натуралистическим. Согласно Дильтею, именно человеческий опыт является основным источником смысла как для актора, так и для исследователя. В то же время, он утверждает, что потребность во взаимопонимании ведет за пределы индивидуального опыта к разделяемым идеям и, в конечном итоге, к структурирующей силе культурных систем.

Дильтей подчеркивает, что такая структурированная система является внутренней и субъективной. Он утверждает, что такое положение системы требует применения специального «герменевтического» метода. Герменевтика является методом интерпретации. Изучить природу внутренних и субъективных структур значит изучить их смысл. Смысл доступен для исследователя лишь в том случае, если он интерпретирует культурные структуры сами по себе, не пытаясь в первую очередь объяснить их как результат действия других сил — что является методологическим импульсом механистического подхода. Интерпретация развивается из понимания, а не просто из наблюдения. Т. о., Дильтей противопоставляет герменевтический метод *Geisteswissenschaften* (гуманитарных наук, буквально — «наук о духе») наблюдательным, объяснительным методам естественных наук (*Naturwissenschaften*).

Дильтей приводит первое и, вероятно, до сих пор являющееся наиболее перспективным философское обоснование «культурных исследований» (cultural studies), однако, он делает это в дуалистическом ключе, что отражает односторонность немецкого идеализма. По его мнению, социальные феномены необходимо изучать лишь с культурной точки зрения. Он относит наблюдение материального механистического порядка к сфере математических, физических и биологических наук, а также, возможно, аналитической экономики. Представления Дильтея, таким образом, подчеркивают автономию культуры в самом радикальном, или идеалистическом, смысле. Вопрос, нужно ли связывать герменевтический, интерпретативный метод со столь радикальным аргументом в пользу культуры, с тех пор является предметом дискуссии⁵.

Решительный ответ Дильтея на идеи механистической перспективы был оспорен с двух сторон. После обсуждения данных альтер-

⁴ Духа (нем.) — Прим. ред.

натив, каждая из которых разрабатывает позицию «относительной автономии», мы рассмотрим еще одно крупное направление, возвращающееся к крайней позиции автономии, но делающее это явно анти-герменевтическим образом.

В истории социальной теории двадцатого века теория Парсонса представляет собой наиболее детально разработанный формальный ответ механицизму, не принадлежащий к ортодоксальной герменевтической традиции. В рамках своего «функционалистского» подхода к изучению общества Парсонс концептуализировал отношения между культурой и материальной силой не как противопоставление внутреннего опыта внешней детерминированности, но как соотношение различных аналитических уровней единого эмпирического мира. Согласно Парсонсу, акторы интернализируют смысловой порядок (культурную систему), являющийся более общим, чем набор социальных интеракций (социальная система), частью которого они сами являются.

Такая аналитическая аргументация означает, с одной стороны, что каждый социальный акт подразумевает соотнесение с некоторой более общей культурной моделью; социальное действие нельзя рассматривать механистически, поскольку оно неизбежно имеет культурную референцию. С другой стороны, поскольку в аналитических терминах действие является частью не только культурной, но и социальной системы, идеалистическая перспектива также отвергается. Считается, что на уровне социальной системы начинают играть роль независимые потребности, такие как вопросы нехватки и распределения [ресурсов], которые нельзя дедуцировать из смысловых образцов как таковых. Более того, поскольку Парсонс также постулирует существование третьей аналитической системы — личности, — он получает возможность утверждать, что ни культурные коды, ни социальный детерминизм не препятствуют тому, что большую роль играют и психологические императивы. Действие является одновременно символическим, социальным и мотивационным.

⁵ В современную эпоху философская герменевтика Дильтея была переосмыслена Гадамером [7], сохранив, однако, свою однобокость. Чрезмерная односторонность «культурализма», которую я критикую в теории Дильтея, необходимо отделять от проблемы, является ли метод, разработанный им и Гадамером для социальных наук — герменевтика, — чрезмерно субъективным, то есть релятивистским. Предметом жарких споров являлся вопрос, верили ли Дильтей и Гадамер в то, что в науках о культуре имеют право на существование радикальные обобщения с претензией на объективную истину [4]). Тем не менее, это не тот вопрос, который должен занимать нас здесь, поскольку нас в первую очередь интересуют скорее теоретические, чем метаметодологические вопросы.

Поэтому для того, чтобы произвести полный эмпирический анализ, необходимо понимание конкретных взаимоотношений всех трех аналитических систем. Хотя аналитическая автономия культуры имеет большое значение, в каждом отдельном эмпирическом («реальном») случае она подвергается сильному влиянию институциональных факторов.

Настойчивость Парсонса в утверждении аналитической автономности культурной, социальной и психологической систем дает возможность выхода за рамки механистически-субъективистской дихотомии без отрицания аргументов любой из сторон. Культуре отводится определенное место, но она оказывается лишь относительно автономной сферой. Обнаруживается также потребность в анализе более механистического толка.

Перспектива такого разрешения дилеммы сводится к нулю, если различие между данными уровнями понимается скорее как реальное, нежели аналитическое. В таком случае, можно говорить о том, что функционалистская теория предполагает анализ каждой из систем независимо от других, и настаивает лишь на том, что относительную детерминирующую силу других систем отрицать не следует. К сожалению, функционалистская многоуровневая модель Парсонса — как в силу присущей ей сложности, так и в силу того, что в работах самого Парсонса она появляется в относительно недостаточно разработанной форме, — часто воспринималась именно таким образом, и функционалистские суждения о культуре лишь воспроизводили механистически-субъективистскую дихотомию на более высоком уровне. Рассматривая социальную систему как независимую от культуры, данный подход вскрывает проблемы, весьма значительные для интерпретативной, чувствительной к культуре позиции. Следует ли рассматривать феномены социальной системы как таковые в качестве механистически организованных, подчиняющихся скорее законам необходимости, чем правилам смысла? В каком ключе должно рассматриваться реальное пересечение культурных и социальных уровней?⁶

Вероятно, в качестве ответа на эти вопросы Парсонс сформулировал весьма последовательную рекомендацию. Функциональный анализ должен изучать «институционализацию» культуры, — то, каким обра-

⁶ Салинз [8] выдвигал именно эти возражения против ранней функционалистской теории Дюркгейма. Акультурные черты проделанного Смелзером [9] ценного анализа промышленной революции, (обычно его считают самым характерным эмпирическим приложением схемы Парсонса), демонстрирует, что аналогичные вопросы действительно могут быть поставлены и по отношению к самому Парсонсу.

зом культура становится частью реальных структур социальных систем. По мнению Парсонса, такой фокус на институционализации должен значительно сузить сферу культурного интереса социологов; впредь они будут сосредотачивать свое внимание скорее на «ценностях», чем на символических системах как таковых. Ценности являются символическими, абстрактными средствами обсуждения центральных институциональных проблем. Они отсылают к таким вопросам как равенство — неравенство, спонтанность — дисциплина, уважение властей — критическое поведение, общественная — частная собственность. Парсонс настаивает, что нормативные концепции организуются вокруг конкретных вопросов такого рода. Акторы должны делать выбор между реальными альтернативами; в тот момент, когда они его осуществляют, актуализируются нормативные, или ценностные, стандарты. Институционализация означает, что тот или иной стандарт стал специфической особенностью роли актора. Для индивида, группы или коллектива уклонение от институционализированных ценностей чревато санкциями, а конформность приносит вознаграждение.

Однако существует ряд фундаментальных проблем с ценностным анализом, возникающих при его отнесении к категории культурного анализа как такового. Поскольку интерпретация ограничивается лишь смыслами, допускающими институционализацию, результат имеет довольно иронический характер: понятия, разрабатываемые в рамках ценностного анализа с целью исследования смыслов, в значительной степени зависят от вокабуляра, разработанного для механистического, исключительно социального анализа. Что касается собственно символических феноменов, таких как ритуал, сакрализация, осквернение, метафора, миф, нарратив, метафизика и код, функционалистский анализ может поведать о них весьма немного.

Более того, тенденциозность подхода с точки зрения социальных систем сужает функционалистский интерес к культуре до вопросов о влиянии культуры на стабильность и нестабильность системы, а также до изучения процессов, зависящих от эффективности распределения санкций и вознаграждений. Тогда основания культурной системы и ее внутренние процессы не являются предметом основного интереса; важно, скорее, каким образом данный образец институционализируется через социализацию, статусное повышение или материальные вознаграждения. Благодаря такому социальному фокусу функциональный анализ часто приводит к отделению социальных наук от интерпретативных методов гуманитарных наук. Мы оказываемся в парадоксальной ситуации, когда функционалистский подход к изучению смысла существенным образом подрывает саму идею культурной автономии.

Сходные проблемы и сходные достижения характеризуют другой фундаментальный вызов, брошенный крайней идеалистической концепции культуры. По иронии судьбы, второй вызов возник в рамках собственно марксизма. Тем не менее, как становится ясно из основополагающей работы Грамши, революционная и классово-ориентированная теория может быть определена таким образом, что вырывается из пут эпистемологии позднего Маркса. Грамши определяет марксизм как «теорию праксиса», — термин, появляющийся на ранней, скорее гегельянской фазе развития Маркса; и действительно, Грамши строит свою критическую теорию в ходе диалога с Кроче, великим итальянским гегельянцем. Благодаря этому созидательному контакту с герменевтической традицией, Грамши в качестве отправной точки выбирает представление о том, что все акторы суть интеллектуалы, и соотносённость со смыслом является неотделимым измерением любого человеческого действия и любой исторической формы социального порядка.

Подобно Парсонсу, Грамши дистанцируется от идеализма, настаивая, что культура должна рассматриваться как взаимосвязанная с механистическими институтами, а не как заменяющая их. По его мнению, анализ сил социальных систем можно отделить от анализа их смысла. Для Грамши, как и для Парсонса, социальная система является важнейшим референтом культуры; «реальные силы» общества противостоят смысловой сущности культуры или дополняют ее.

Тем не менее, культурный марксизм Грамши значительно отличается от функционализма. В данных подходах различаются концепции социальной системы, а значит, и места культуры в ней. Грамши настаивает, что культурные процессы протекают в четко стратифицированных обществах, где иерархия классового господства поддерживается политическими силами. Культура становится частью процесса господства. Господствующий способ производства становится точкой отсчета даже для наиболее искушенных интеллектуалов; более того, из-за своей слабой институциональной позиции они неизбежно примиряются с властью.

Сложные идеи искушенных интеллектуалов, определяющие самопонимание каждой эпохи, приносят в массы квази-интеллектуалы низшего уровня, такие как учителя и журналисты, — акторы, более «органично» связанные с институтами капиталистического общества. Здесь Грамши проводит аналогию с католической церковью. Теологи формулируют абстрактные каноны, но именно приходские священники формулируют доктрину, которая обращается к простым людям и дает объяснение их страданиям.

Идеологическое господство интеллектуалов над массами Грамши называет «культурной гегемонией». Хотя общество является крайне иерархичным, правящий класс поддерживает свое положение не только и не столько благодаря силе. Общество является в первую очередь не экономическим или политическим порядком, но скорее «морально-политическим блоком». Объединение происходит за счет того, что можно назвать добровольной приверженностью господствующим идеям. В данном случае мы видим теорию институционализированной культуры в марксистской форме.

Однако, по мнению Грамши, господствующей культуре со временем бывает брошен вызов. То, каким образом Грамши концептуализирует революционное культурное развитие, так же обусловлено соотношением с понятием «реальных обстоятельств», как и его теория господствующих идей. В силу того, что рабочий класс существует в реальных условиях объективной эксплуатации, по мнению Грамши, практическая ориентированность его сознания потенциально является неизбежной, в отличие от потустороннего или идеализированного сознания аристократии и буржуазии. Тем не менее, Грамши признает, что это латентное сознание не может стать явным до тех пор, пока его не артикулирует интеллигенция. Сознание, ориентированное лишь практически, бессильно против интеллектуальной силы господствующих идей. Альтернативная идеология должна сперва кристаллизоваться — эту задачу выполнили Маркс и другие верховные социалисты-интеллектуалы. С формированием революционных кадров из числа органических интеллектуалов — вождей и последователей политической партии, ориентированной скорее практически, чем интеллектуально, — эти идеи в итоге становятся совершенно очевидны и широко доступны.

Тем не менее, культурный марксизм отличается от функционального анализа не только в этих несомненно важных объяснительных вопросах. Данный подход имеет явный нормативный уклон. Он направлен не просто на объяснение или интерпретацию культуры, но и на оценочное различие «хороших» и «плохих» смыслов. Акцентирование того и другого проявляется в противопоставлении «рационального сознания» здравому смыслу и религии, которое делает Грамши. Его целью является не просто объяснить, как может развиться контр-гегемоническая культура, но и показать, что она может привести и приведет к тому, что он считает более свободной и независимой жизнью.

Культурный марксизм, несомненно, представляет более богатую теоретическую перспективу, в сравнении с функциональным анализом, делая больший акцент на вкладе культуры в социальные изме-

нения. В то же время, фокусирование на взаимосвязи культуры и власти является весьма неоднозначным достижением. Описание культуры в первую очередь как находящейся в подчинении власти лишает нас возможности — центральной для функционалистской мысли, — рассматривать культурные ценности как определяющие и регулирующие власть. Более того, в фундаментальных аспектах подход Грамши в действительности усугубляет проблемы Парсонса. Грамши дистанцируется от механистического марксизма, настаивая на идее относительной автономии культуры от общества и действия. Тем не менее, как и в случае с функционализмом, отстаивание идеи относительной автономии представляет собой палку о двух концах, поскольку предполагает в свою очередь принятие идеи независимости общества и действия от культуры. Грамши не рассматривает части социальной системы — в данном случае, экономическую, политическую, и интеллектуальные группы, — как изначально сформированные культурными образцами. Он описывает их, в конечном счете, как отражающие структуры власти и класса, как механистические силы, которые в результате принимают культурный смысл.

В функционалистской теории разведение сфер культуры и общества привело к сужению фокуса до рассмотрения ценностей, а не символов. В культурном марксизме понятие «классового сознания» играет во многом схожую роль. Хотя оно и определяется в терминах культурного смысла, оно помещено в рамки социальной системы. По этой причине марксистский анализ сознания, как и функционалистский анализ ценностей, часто оказывается гораздо более социально редуцирующим, чем можно было бы ожидать, исходя из принятия идеи относительной автономии культуры. И снова мы можем видеть, насколько сложно рассуждать о действительной независимости культуры и общества.

Именно в этом проявляется важность семиотики для современного анализа культуры. Соссюр отвергает представление о том, что социальная структура или действие могут быть поняты способами, не опосредованными культурой. Для него, как для лингвиста, каноническим образцом является язык. Он признает, что речь как таковая является психологически мотивированным социальным действием, являющимся объектом реальных ситуативных потребностей. Тем не менее, он утверждает, что, хотя индивидуальные акторы могут рассматриваться как ответственные за речевые акты, они практически не имеют контроля над языком, который этими актами задействован. Индивиды в процессе разговора не имеют возможности определять используемые ими знаки. Эти знаки зафиксированы обществом в очень строгих границах.

Когда Соссюр говорит о социальной детерминированности языка, он не делает акцента на относительной власти социальных институтов, как это мог бы сделать Грамши. Именно власть языка как символической системы, творение бесчисленного количества социальных актов обнаруживает себя в качестве независимой силы. Язык является абстрактным кодом, его структура детерминирована скорее внутренними законами, чем прямым давлением со стороны социальной системы. Слова являются знаками, которые можно разложить на означающее и означаемое. Соссюр четко разграничивает означающее — звук или материальный компонент слова, и означаемое — понятие, с которым связывается материальный звук. Он настаивает, что отношения между означающим и означаемым, между материальным и идеальным компонентами, являются «произвольными». Не существует объективно необходимой, или «реальной», причины, по которой определенное понятие произносится с помощью определенного звука; они соединены только конвенционально.

Соссюр, однако, идет еще дальше. Слово само по себе не может быть понято исходя из рассмотрения реального социального объекта, с которым оно объединено в рамках языка. Эти отношения также произвольно конвенциональны. Значение выводится из отношений — сходств и различий, — установленных между словами, между знаками лингвистической системы. Изменения в этих отношениях не являются отражением изменений в социальных объектах, к которым они относятся. В действительности в краткосрочной перспективе знаковая система является неизменной. Она развивается в соответствии со своими внутренними законами; современный способ систематизации ее элементов может быть понят в первую очередь в терминах более ранних традиций, из которых она развилась.

Если произвольные отношения существуют между словами и вещами в рамках языка, рассуждает далее Соссюр, почему бы им также не иметь место в рамках всех социальных институтов и действий? Он утверждает, что это действительно так, объявляя лингвистику всего лишь частным случаем семиотики как более общей науки о знаках. Каждое социальное действие опутано системой знаков, которая работает аналогично языку. Ни историческое развитие, ни социальные отношения не определяют структуру этой системы знаков. Ее смысл можно понять, лишь реконструировав внутренние коды самой институциональной культуры.

Хотя семиотика приводит убедительные аргументы против попыток осуществления социального анализа без соотнесения с кодами, она сама, тем не менее, основана на очевидно одностороннем анализе. Семиотика заинтересована в анализе систем знаков, а не об-

ществ. Даже при условии признания того, что языковые системы являются социальными институтами, предполагается, что быть вовлеченным в ортодоксальную семиотику — или «структурный анализ», как его стали называть, — означает оставить без внимания соотношение с интеракционными и ситуационными требованиями как таковыми. В таком случае семиотика возвращает нас назад, к более радикальной версии идеи автономии, предложенной ортодоксальной герменевтикой. Дильтей также рекомендует изучать социальное действие только изнутри. Тем не менее, существуют значительные различия между этими подходами. По мнению Дильтея, изучение «изнутри» означает возврат к моделям субъективного опыта. По мнению Соссюра, это означает поиск внутренней взаимосвязи между словами. Как мы увидим далее, семиотика артикулирует структуру систем знаков в формальных терминах. Структура состоит из замысловатой картины сходств и различий, которыми аналитик может оперировать безотносительно субъективного опыта вовлеченных акторов. В то же время, если бы данное указание было принято всерьез, оно повлекло бы за собой отказ от поиска смысла, который в свою очередь лежит в основе культурного анализа. Является ли такая антитеза культурной структуры и смысла теоретически неизбежной, до сих пор остается предметом спора между современной семиотикой и другими содержательными подходами к изучению культуры, которые мы рассмотрим далее.⁷

Подходы к изучению культуры: современные перспективы

Каждый из современных подходов к изучению культуры может быть соотнесен с представленными выше архетипическими вариациями⁸. Все они исходят из интереса скорее к осмысленному, чем к инструментальному действию, а также из приверженности идее независимости символических систем от не-культурных вариантов детерминации. Разногласия, существующие между данными подходами, касаются того, что именно эта автономия предполагает. Насколько независима культура? Как должны устанавливаться ее взаи-

⁷ Аргументы в пользу не-неизбежности этой антитезы см.: Alexander [2; 5].

⁸ Марксистская, семиотическая и функционалистская теории культуры имеют жизнеспособные современные версии. Герменевтика, напротив, является широко воспринятым направлением, оказавшим влияние на большую часть современной практики.

моотношения с обществом? Разногласия существуют также по поводу внутреннего строения культуры. Каковы ее ключевые элементы, и как они взаимосвязаны друг с другом? Таковы вопросы, стимулирующие сегодня дискуссию о культуре и обществе.

Функционализм

Прелесть функционалистских подходов заключается в их способности совмещать интерес к культуре с анализом реальных социальных действий. Мертон⁹ постулирует автономию культурного этоса науки, демонстрируя, что науке следуют не только из-за ее эффективности, но и в силу веры, что она является чем-то хорошим и правильным. Он убедительно демонстрирует нормы «универсализма», показывая, что в тот момент, когда ученые нарушали их, например, во времена войн, психологически они ощущали себя скомпрометированными, и их современники выказывали справедливое негодование. Он показывает, что «коммунизм» является научной нормой, указывая на то, насколько невероятным было бы для ученых иметь возможность использовать продукты своих исследований лишь для самих себя. Таким образом, ученые могут соревноваться лишь за уважение, но не за саму интеллектуальную собственность.

Мы предполагаем, что слабость функционалистского анализа ценностей является оборотной стороной его силы. В рамках этого подхода ценности часто сводятся к социальным структурам, которые им позволяют регулировать их предполагаемая аналитическая автономия. Мертон успешно зафиксировал чрезвычайно важный комплекс культурных элементов, и ученые-обществоведы под его влиянием самым детальным образом задокументировали воздействие нормативной структуры на научную организацию и деятельность. Проблема заключается в том, что Мертон не продемонстрировал, что ценности могут появиться откуда-либо, кроме самой научной практики. Утверждая, что он изучает комплекс ценностей и норм, «окружающих» науку, Мертон рассматривает саму по себе научную практику таким образом, как будто ее можно считать исключительно практической, а не культурной деятельностью. Таким образом, поскольку он позволяет науке существовать в рамках социальной, но не культурной системы, научные ценности начинают восприниматься как обобщение реального поведения, а не как след-

⁹ В сборнике помещен фрагмент работы Мертона по социологии науки "Нормативная структура науки" — *Прим. ред.*

ствие смысловых процессов, помогающих конституировать данное поведение. В таком случае кажется убедительным утверждение, что универсализм появляется благодаря тому, что научная объективность нуждается в защите, а также тому, что коммунизм является «функциональным императивом» науки, поскольку только таким образом может быть гарантирован свободный доступ к результатам. Этнос науки может быть изучен через предписания и примеры, но укрепляется и стабилизируется он через санкции. Благодаря институционализации, утверждает Мертон, «целесообразность и мораль совпадают». Но теоретики, изучающие культуру, не могут совместить несовместимое, — в случае, если такая попытка будет предпринята, аналитическая автономия культуры будет потеряна. Если культура — простая целесообразность, ее *raison d'être* как независимый теоретический элемент будет утерян.

Функционалистский анализ культуры и политики С. М. Липсета демонстрирует те же сильные стороны и те же слабости¹⁰. Парсонс предположил, что образцы социальных ценностей строятся вокруг пяти центральных дилемм, или типовых переменных. Показывая, как эти нормативные переменные связаны с различными типами институционального поведения, Липсет делает их более определенными и заслуживающими доверия. Так, компромисс между универсализмом и партикуляризмом помогает пролить свет на вопрос, почему некоторые элиты предпринимают попытки инкорпорировать группы более низкого статуса, тогда как другие пытаются исключить их. Липсет предполагает, что поскольку французские работодатели были партикуляристами, они воспринимали требование представительства в профсоюзе как моральное преступление. Демонстрируя взрывоопасность напряжения между экономическими и политическими ценностями во Франции и Германии, Липсет также показывает, что анализ ценностей может высветить их внутреннюю сложность и противоречивость.

Хотя Липсет чрезвычайно аккуратно размещает ценности в определенных точках социальной структуры, он, тем не менее, склонен выводить констелляции ценностей скорее в ходе обобщения реального поведения групп, чем в ходе интерпретации внутренней динамики культурного развития. Таким образом, универсализм он рассматривает как спровоцированный буржуазной революцией 1789 года, а ограничения универсализма — как следствие того факта, что «силы революции были недостаточны». В случае Германии пред-

¹⁰В сборнике помещен фрагмент работы Липсета по политической социологии "Ценности и демократия" — *Прим. ред.*

полагается, что универсализм был спровоцирован «напряжением, вызванным экономическими изменениями и появлением новых социальных группировок», а также силой старых феодальных социальных группировок, которые предотвратили широкое распространение этих ценностей. И снова мы видим, что целесообразность и мораль рассматриваются как совпадающие.

Семиотика

После Второй мировой войны структурализм и семиотика представляли собой основные альтернативы функционалистскому подходу к изучению смысла¹¹¹². Вместо того, чтобы изучать небольшую подгруппу символов, институционализированных в рамках социальной системы, структуралисты и семиотики фокусируют внимание на культурной системе как таковой. Следуя предписанию Соссюра сосредоточивать внимание скорее на языке, чем на речи, они настаивают на идее внутренней целостности символической организации, утверждая, что такую организацию нужно изучать безотносительно каких-либо других процессов или уровней. В таком случае необходимо абстрагироваться от любых конкретных требований, будь то индивидуальные обстоятельства или групповые интересы. Такое абстрагирование позволяет интерпретатору конструировать или конституировать символическую структуру кодов аналитически независимым образом. Семиотики утверждают, что только после осуществления такой реконструкции становится очевидным, что реальные временные процессы имеют место в рамках предсуществующих паттернов значений.

Даже если не принимать во внимание протесты автора, в любом случае было бы неверным считать, что эссе Р. Барта о реслинге¹³

¹¹Английское "meaning" можно переводить и как "смысл", и как "значение". Чтобы сохранить единство словоупотребления, мы в данном случае предпочли переводить этот термин как "смысл". — *Прим. ред.*

¹²Я использую эти термины в качестве синонимов, хотя на практике они имеют несколько разное применение. «Семиотика» является зонтичным термином, происходящим из работ Соссюра, и до сих пор представляет собой понятие, с которым идентифицируют себя сторонники формального анализа знаков, работающие в различных сферах — от литературы до социологии. Название «структурализм» было дано семиотическому подходу в применении к антропологическим исследованиям под влиянием работ Леви-Стросса, но оно также применялось и к экстра-антропологическим работам.

предполагает применимость семиотики только для изучения экзотических явлений, находящихся за рамками обыденной социальной жизни. Барт имеет в виду, что этот анализ является парадигматическим для социальной семиотики как таковой. В первую очередь очевидно, что, как настаивает Барт, «реслинг — это не спорт, это — спектакль». В данном случае он скорее высказывается в пользу идеи, что действие ограничено структурой культуры, чем рассматривает реслинг как текущую произвольную конструкцию. Подобно языку (скорее, чем речи), реслинг стоит рассматривать как текст. В этом смысле он совершенно не является мотивированным действием, но скорее сыгранным по сценарию, подобно исполняемой драме. Он отсылает не к требованиям ситуации, но к оговоренным заранее значениям, образцам, которые реслеры должны научиться «репрезентировать». В таком случае акторы являются знаками, а не личностями. Мы должны изучать не их взаимодействие, а их аудиторию, других акторов, определенных как «читатели» смежных значений социального текста. Реальные результаты матча не важны, поскольку реслинг необходимо рассматривать не как событие во времени, но как перформанс в рамках высокоструктурированной системы значений. Результаты прогнозируемы, поскольку реслеры являются актерами уже написанной социальной драмы. Матч является скорее эманацией культурной сферы, чем мотивированным действием в рамках социальной системы.

Обсуждение М. Салинзом предпочтений в питании¹⁴, существующих в американском обществе, демонстрирует, как выглядит семиотика в применении к изучению явления, находящегося в самом сердце обыденной жизни. Аналитическая автономия достигается здесь с помощью абстрагирования от конкретного поведения и перехода к уровню культурной реальности. При получении обобщений на уровне культуры такие социальные элементы как пищевые продукты становятся «коррелирующими элементами в социальной системе». В таком случае они могут рассматриваться в качестве элементов обнаруживаемого текста, а не очертаний социальной системы. По словам Салинза, «производство пищи является функциональным аспектом культурной структуры». В этом эссе мы также находим описание более систематического применения семиотической теории, развивающего некоторые основные принципы, организующие нелингвистические системы знаков. Системы знаков, как и

¹³В сборник вошла статья Барта "Мир реслинга" — *Прим. ред.*

¹⁴В сборник вошла статья Салинза "Еда как символический код" — *Прим. ред.*

другие виды логических отношений, организованы отношениями сходства и оппозиции: скот является по отношению к свиньям тем же, что и лошади по отношению к собакам, говядина — к свинине, человек — к нечеловеку, стейк — к куску мяса, внешний — к внутреннему, высокий — к низкому, и, вероятно, высокий статус к низкому статусу.

Настаивая на сложности внутренней структуры культурных систем, семиотика является важнейшим противоядием от редуцирования символических кодов к ценностям или идеологиям, — от тех теоретических шагов, за которыми, как мы успели заметить, обычно следует редуцирование культурных ценностей к механическим компонентам социальных систем. В то же время, однако, внутренние и формальные акценты, делаемые в семиотике (ее крайний «культурализм») часто переворачивают с ног на голову ошибку функционалистского и марксистского анализа. Культурные структуры рассматриваются не только как характеризующие социальные модели, но и как детерминирующие их. Таким образом, пишет Салинз, «знаменитая логика максимизации» — принцип прибыли, характерный для капиталистических обществ, — «лишь внешнее проявление другого Разума», то есть Разума культурного. В другом месте он предполагает, что «специфические суждения о сьедобности и несъедобности организуют» отношения производства между американским обществом и природой как на национальном, так и на интернациональном уровне. Однако очевидно, что экономической логике социальных систем также должна быть предоставлена собственная аналитическая автономия. Потребление является детерминированным лишь культурно не более, чем матчи по реслингу являются событиями исключительно символическими. Обнаруживается, что даже сам Салинз не может придерживаться идей такого одностороннего идеализма. Когда он хочет объяснить значащие отношения между различными видами кусков мяса, он обращается к ряду отношений, существующих вне семиологии, отсылая нас к сакральной ценности, придаваемой человеческой жизни американцами, а также к экономической и расовой иерархии американского общества.

Драматургия

Если функционализм представляет собой подход к изучению автономии культуры, который выводит на первый план социальную систему (но не сводит культуру к ней), и если семиотика артикулирует данную автономию на уровне культуры, то драматургия может

быть охарактеризована как артикулирующая культурную автономию, уделяя первостепенное внимание роли индивида. В современной социологии великим теоретиком микромира индивидуальных интеракций является Гофман. В ранних версиях своей драматургической теории он зачастую представлял нормы как проекции стратегически действующих акторов. Тем не менее, с развитием этих идей в своих дальнейших работах он склоняется к признанию независимого статуса культуры. Показательным образом начинается включенный в этот сборник фрагмент: «Сколь бы многообразными ни были формы человеческой деятельности, они регулируются фреймами...»¹⁵. Более того, фиксация идеи структурированного текста, вместо того, чтобы исчерпать исследовательский интерес Гофмана, напротив, служит лишь началом цепочки рассуждений. Так, Гофман отмечает, что в реальном мире социальных взаимодействий индивиды постоянно подвергаются воздействию не только включенных в подразумеваемый культурный фрейм стимулов. В таком случае, индивиды должны иметь высоко развитую способность к невниманию — для одновременной регистрации и игнорирования, или исключения, тех стимулов, которые грозят вовлечь их в деятельность, выходящую за границы фрейма. Например, аудитория должна следить за игрой, учитывая общий диапазон внетеатральных феноменов, регистрируемых их чувствами, таких как наличие билетеров и человеческие, несоответствующие персонажам, качества актеров. Но способность осуществлять деятельность, выходящую за границы фрейма, предполагает Гофман, простирается за пределы отсутствия внимания. Существуют направляющие реплики, окружающие центральный текст, которые актер должен отмечать, если он хочет понять, кто и когда осуществляет часть фреймированной деятельности. Гофман называет их «сопряжениями» и отмечает, что они варьируются от пунктуационных знаков в письменных текстах до мимики в разговоре.

Гофман выделяет вклад индивидов в формирование автономии культурного текста, которую он рассматривает как само собой разумеющуюся. К. Гирц привносит драматургическую перспективу в изучение процесса создания относительно независимой культурной формы. В начале его эссе о балинезийских петушиных боях¹⁶ создается ощущение, что Гирц принимает идеи семиотической перспек-

¹⁵Гофман И. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта: Пер. с англ. / Под ред. Г.С. Батыгина и Л.А. Козловой, с. 269. — *Прим. ред.*

¹⁶В сборник включена статья Гирца "Балинезийские петушиные бои как игра". — *Прим. ред.*

тивы, поскольку он отмечает, что мелодраму петушиного боя окружает огромное количество замысловатых правил и текстов. Тем не менее, скоро становится ясно, что Гирц считает такие коды недостаточными для задач культурного анализа. Он рассматривает смысл как нечто привнесенное извне, а действие — как отсылающее не только к окружающим правилам, но также и к другим феноменам. В действительности, один и тот же жанр, — петушиный бой, — может быть как мелким (тривиальным, скучным), так и глубоким (значительным, интересным, драматичным). Пари — это способ, средство сделать петушиный бой глубоким, повысить значительность данного события. Гирц настаивает, что причина, по которой оно является таковым, уводит нас от формального анализа семиотики в сторону более социологического подхода. Большие ставки могут делать лишь высокостатусные балинезийцы, и одна большая ставка влечет за собой другую. Содержательность интенсифицируется, поскольку на кону оказываются хорошие репутации, и результаты непредсказуемы. Когда петухи жестоко и кровожадно набрасываются друг на друга, актуализируется драматическая и волнующая идея, характеризующая балинезийское общество в целом.

Петушиный бой не является ни функциональным усилением статусных различий (точка зрения, по мнению Гирца, характеризующая функционализм), ни непосредственным следствием культурных текстов. Это активное, эстетическое достижение, художественная форма, которая делает обыденный опыт понятным, выражая его в преувеличенной драматической форме. Гирц настаивает, что именно акторы и события создают структуру, а не структура создает события.

Особая важность рассмотренных нами содержательных подходов к изучению культуры — функционализма, семиотики и драматургии, — состоит не в том, что они представляют собой конкурирующие версии идеи культурной автономии; эти общие ориентиры, в конце концов, были выработаны в результате дискуссий в рамках архетипических перспектив. В данном контексте более важно то, что эти ориентиры дали начало различным содержательным подходам к изучению культурной автономии, в которых делается акцент на ценностях, формальных символических отношениях, и, соответственно, эстетическом, креативном перформансе. Именно в специфическом и содержательном подходе к изучению культурных структур и процессов состоит основной интерес также и прочих подходов. Современный культурный анализ в его веберианской, дюркгеймианской и марксистской формах отличается от классической ортодоксальной версии именно тем, что работа в рамках каждого из этих направлений испытала воздействие того нового, постклассического

акцентирования культуры, о котором мы говорили выше. Таким образом, хотя каждый из этих неоклассических подходов формулирует принципы культурного анализа в духе своего основателя, то, *как именно* данный подход отклоняется от ортодоксальной точки зрения, столь же важно, как и то, как он ее развивает.

Веберианство

Изучение вклада Вебера в размышления о культуре и обществе традиционно ограничено рассмотрением «Дебатов о протестантской этике», споров, правильны ли специфические предположения Вебера о том, что кальвинизм и пуританство являются необходимыми предшественниками современного предпринимательского капитализма. Тем не менее, под влиянием более современных суждений о культуре вклад Вебера был переосмыслен в более общих аспектах. В отличие от теорий институциональной трактовки ценностей или формального характера символических отношений, веберианцы следуют традиции концептуализации культуры как имманентно порождаемой символической системы, соответствующей непреодолимым метафизическим нуждам. Изучение религиозных идей, теологических концепций спасения и фундаментальной роли противоположных путей спасения, определяемых аскетической и мистической схемами, остаются наиболее явными аспектами веберианской теории культуры. Однако, в рассмотренных здесь работах значение и вклад этих идей рассматриваются как выходящие за рамки вопросов самодисциплины и рационального контроля; вопросы спасения понимаются в терминах более общих концепций активизма, сознания, сообщества и индивидуации. Их влияние на социальные институты также выходит за рамки узкого интереса к экономической деятельности и распространяется до вопросов политического контроля, демократии, частного поведения, статусных отношений и межгрупповых отношений.

Майкл Вальзер¹⁷ начинает обсуждение данной темы, подчеркивая, что кальвинизм способствует добросовестному и непрерывному труду. Может показаться, что мы находимся на знакомой почве. Однако вскоре мы понимаем, что трансформационную силу [кальвинизма] автор применяет не к экономике, но к политике. Вальзер предполагает, что пуританизм создал критический активизм, который лежит в

¹⁷В сборник включена работа Вальзера "Пуританизм как революционная идеология". — *Прим. ред.*

основе самого нашего современного понятия гражданства. В период революционных переворотов, происходивших на ранней стадии развития современной Европы, Кальвин представлял человека радикально отдаленным от Бога; но в то же время он верил, что определенные, особым образом призванные или избранные люди могут служить орудиями Бога для радикальной реконструкции общества. Эта вера в трансцендентную потребность в социальной трансформации ознаменовала собой начало идеологии в современном смысле этого слова. Более того, в рамках этой трансцендентной схемы Бог, а не человек, становится последней инстанцией в руководстве земными делами. Божественная воля действует через совесть, а не через распределение земного богатства или власти, и может проявляться в любой группе человеческих существ, даже мятежников. Вальзер показывает, что для английских пуритан религиозное «учреждение» стало светским собранием для осуждения признанной экономической и политической власти, чье эгоистическое стремление к повышению статуса они рассматривали как греховное и идолопоклонническое. Будучи мотивированными подчинением новой, более абстрактной и критической дисциплине, они становятся революционерами, способными управлять грандиозными социальными трансформациями. Вальзер предполагает, что именно так родилась современная приверженность к революционным преобразованиям — скорее в процессе субъектной реинтерпретации и смысловом расширении, чем в качестве механистического ответа на объективную необходимость.

Дж. Питтс¹⁸ также отталкивается от общепринятой веберовской идеи о том, что для понимания политических и экономических структур современных западных обществ необходимо вернуться к рассмотрению традиционного христианства. Тем не менее, начиная изучать его текст, мы видим, что в ряде значимых аспектов он также делает более широкие обобщения, чем Вебер. Во-первых, он раскрывает католическую этику спасения намного полнее, чем это делается в ранних работах Вебера, предполагая, что идея мистического спасения может функционировать в современном мире как эффективная метафизическая отдушина. Во-вторых, Питтс рассматривает религиозную символическую систему более формально, чем Вебер, что позволяет ему концептуализировать ее как структуру, характеризующуюся внутренним напряжением. И последнее, и наиболее важное, — Питтс переносит теорию спасения Вебера в контекст более полного исторического рассмотрения культурной специфики ос-

¹⁸В сборник включена работа Питтса "Французский католицизм и светская благодать" — *Прим. ред.*

мысленного ведения жизни, частного поведения (comportment) и статусных отношений в светской жизни.

Католицизм обусловил стремление французов к единению с сакральным, олицетворяемым не только церковью, но также природой и нацией, а не к обретению того статуса, который стремились получить пуритане, — рационального орудия абстрактной и требовательной Божественной воли. Эстетический, а не аскетический опыт становится вожделенным условием. Совершая «отважные» деяния, индивиды устремляются к благодати не через избранничество, связанное с тяжелым и честным трудом, но через спонтанные и изысканные перформансы, открывающие упорядоченность базовой иерархии структур и принципов. Доблесть традиционно ассоциируется с французской аристократией, проявлявшей свое благородство в любви, войне, одежде, жилье, разговоре и, прежде всего, во вкусе. Их аристократические ценности были несовместимы с некоторыми центральными аспектами индустриального капитализма, и Питтс предполагает, что они замедлили экспансию коммерции, поскольку связывали больший престиж с потреблением товаров, а не с их производством. Еще более важным, по мнению Питтса, является то, что культура доблести формирует модель буржуазного поведения, способствующего развитию французского капитализма в более иерархически и политически ориентированном направлении.

Семиотика избегает латентного социального редуцирования теории ценностей благодаря формализации внутренних элементов символических систем; это, однако, угрожает освобождением культуры от социально ориентированных предписаний, которые, согласно функционализму, являются элементами, делающими культуру центральной для институциональной сферы. Веберианский анализ является более семиотическим, чем работы в драматургическом или функционалистском ключе в том смысле, что он распознает внутреннюю логику символических систем; в то же время, он гораздо более историчен и социален в своем подходе к изучению культуры. Если работа Вебера соотносит внутренние структуры и процессы религии с вопросами спасения, то она позволяет связать конкурирующие формулировки идеи спасения с определенными политическими, экономическими и нормативными обстоятельствами. Таким образом, веберианская теория поддерживает идею автономии культуры, избегая при этом формализма¹⁹.

¹⁹Из современных теоретиков социальных наук наиболее ясно сформулировал эти отличительные качества веберианского подхода Эйзенштадт. [См., например, 6]

Дюркгеймианство

Что касается дюркгеймианских подходов к изучению культуры, то здесь религия также является центральным компонентом, — такой фокус анализа позволяет им акцентировать внутреннюю сложность и автономию символических систем, настаивая при этом на социальной референции, избегающей формализма. Однако на этих довольно общих сходствах параллели между двумя подходами заканчиваются. В отличие от веберианской и функционалистской теорий культуры, дюркгеймианский подход не заинтересован в первую очередь в специфически историческом понимании культурных процессов или в формировании сравнительных подходов к изучению их социальных или этических кодов. Акцент делается на структуре и процессах, происходящих в значащих системах, которые рассматриваются как универсальные независимо от исторического места или времени их существования. В этом отношении подход Дюркгейма более близок к семиотике и структурализму [10]. Подтверждением тому служит тот факт, что Соссюр, очевидно, подвергся влиянию поздних работ Дюркгейма, а Марсель Мосс, которого Леви-Стросс называет основателем антропологического структурализма, был сподвижником Дюркгейма.

Как и семиотика, дюркгеймианская теория рассматривает культурные системы как организованные в символические антиномии. Тем не менее, в ряде важных аспектов она выходит за рамки такого формализма. Во-первых, дюркгеймианский подход предполагает, что данные антитезы являются не просто когнитивными или логическими классификациями, но что это есть деление на сакральное и профанное — противоположности, несущие высокую эмоциональную и моральную нагрузку. Более того, эти когнитивные, эмоциональные и моральные разделения рассматриваются в качестве основы организованных социальных сообществ, члены которых испытывают более или менее глубокую солидарность друг с другом. Наконец, дюркгеймианская позиция акцентирует внимание на том, что посредником между символическими разделениями и социальной солидарностью является ритуал. Ритуал является глубоко эмоциональным взаимодействием, фокусирующим внимание на сакральных символах. Они могут появляться как реакция на символические угрозы или снижение социальной солидарности в обществах или группах.

Если современные веберианские исследования религии более очевидно сконцентрированы на широком культурном анализе и меньше связаны с особыми институциональными объяснениями, в сравнении с ранними разработками в рамках данной традиции, это

утверждение вдвойне применимо к современным дюркгеймианским работам. И действительно, до недавнего времени дюркгеймианская культурная теория рассматривалась как прототип функционалистского подхода к интерпретативному пониманию и объяснению религиозных и символических классификаций как отражений социальной структуры, как механистическое редуцирование культурной автономии, находящееся далеко за пределами амбивалентности парсоианской ценностной теории. Одной из причин столь неверной трактовки является непоследовательность в работах самого Дюркгейма. Его ранние работы крайне уязвимы для механистических интерпретаций, и лишь его поздние работы представляют более последовательный и продуманный подход, с точки зрения утверждения перспективы культурной автономии. Но если интерпретации работ Дюркгейма приняли это направление лишь в последние годы [например, 1], то произошло это в первую очередь благодаря новому пониманию идеи культурной автономии, появившемуся во всех социальных и гуманитарных науках. Лишь сегодня, когда культурные исследования (cultural studies) обрели новую энергию, стало возможным трактовать дюркгеймианскую социологию в ее поздней, более чувствительной к культуре форме.

Хотя идеи Мери Дуглас явно уходят корнями в семиотику и функционализм, ее описание власти символического осквернения — способствующего одновременно моральному, психологическому и экзистенциальному страху, — является очевидным ответом как на интеллектуализм структуралистских рассуждений, так и на упрощенность функционалистских тезисов. Дуглас считает, что сакральное и профанное являются не только внутрикультурными источниками символической классификации, но также источниками моральной и эмоциональной приверженности и, фактически, социального контроля. «Грязь», по ее мнению, не имеет ничего общего с гигиеническими или материальными условиями; скорее, что-либо загрязнено или осквернено, поскольку оно не соответствует господствующей символической классификации. В отличие от чистоты, ассоциируемой с элементами, способствующими укреплению образов, что-либо скверное — беспорядочно или неуместно. Более того, беспорядочность подразумевает не случайность, но опасность; скверные объекты ассоциируются с темными силами, с профанным. Таким образом, осквернение является орудием прояснения и укрепления доминирующего символического порядка. Возложение вины за разрушение на некие внешние силы снижает неопределенность, создаваемую появлением новых элементов, — неопределенность, которая может бросить тень сомнения на господствующие классификации. Иллюстри-

руя свои рассуждения примером из жизни простых обществ, актуальным и по сей день, Дуглас показывает, что вождь, злоупотребляющий авторитетом своей должности — бросающий вызов легитимным символическим поведенческим кодам, — воспринимается как оскверненный, испорченный силами сверхъестественных существ и духов, не поддающихся контролю²⁰. Избавления от порчи можно добиться с помощью ритуалов очищения, которые могут включать в себя исповедь, жертвоприношение или сложные церемонии ре-легитимации.

В то время как Дуглас подчеркивает отношения между сакральным-профанным и социальным контролем, уделяя меньше внимания понятиям ритуала и социальной солидарности, Виктор Тернер по-дюркгеймовски акцентирует важность солидарности и ритуала, в меньшей степени сосредоточиваясь на независимой роли символических классификаций. Тернер начинает с того, что приводит доводы в пользу центральности ритуалов перехода как в древних, так и в современных обществах, которые он, вслед за Ван Геннепом, определяет как движение от символически и институционально структурированной позиции к антиструктурной позиции и обратно. В этой антиструктурной, или «лиминальной», фазе, участники рассматриваются — как сами собой, так и другими, — как обладающие двойственными, неопределенными характеристиками. Действуя вопреки статусным разграничениям структурированной социальной жизни, в лиминальный период акторы формируют тесно сплоченные сообщества равных. Поскольку они вынуждены отбросить свою старую классификационную систему, их можно рассматривать как неофитов, вовлеченных в новый процесс социализации. В ходе перерождения (reaggregation) участники ритуалов принимают на себя новые статусные позиции, но совершают это в качестве акторов, подвергшихся фундаментальным изменениям.

Подобно Дугласу, Тернер иллюстрирует данный довод дискуссией о родстве, в данном случае с помощью описания древнего ритуала восхождения на трон короля у Ндембу в Замбии. Перед тем как принять трон, король должен пережить лиминальный период, в течение которого он и его жена подвергаются физическим унижениям и вербальным оскорблениям со стороны простого народа. Предполагается, что после этой насильственной идентификации с положением низших слоев человек, занимающий наивысшую статусную позицию в племени, с меньшей вероятностью злоупотребит своей властью. Однако, как и Дуглас, Тернер считает, что ответвления выше-

²⁰См.: Дуглас М. Чистота и опасность. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000. С. 160.— *Прим. ред.*

упомянутой перспективы выходят далеко за пределы его теории, касающейся исключительно ритуалов. Он предполагает, что когда религия становится лишь одним из сегментов сложного и стратифицированного общества, лиминальность институционализируется таким образом, что опыт «коммунитас»²¹ и понятие «власть слабых» становятся доступны в более обыденных формах. О лиминальности также напоминают светские представления о мистической силе бездомного скитальца, который в различных жанрах поп-культуры (таких как вестерн) облечен властью вернуть истомленному обществу мораль, порядок и общность. Тем не менее, Тернер утверждает, что на карту поставлено нечто большее, чем простая ре-классификация — лиминальность может выступать побуждением к действиям и социальным изменениям, как это происходит в случае коммунистических или религиозных движений, известных с незапамятных времен, или вызывающих действий таких маргинальных групп как битники, хиппи и панки.

В то время как выводы ортодоксальной дюркгеймианской теории рассматривались как аполитические или даже консервативные, феминистские исследования Кэрол Смит-Розенберг продемонстрировали, что более современные культуралистские версии дюркгеймианских идей могут иметь определенный политический и даже критический оттенок. Смит-Розенберг начинает с рассмотрения исторической проблемы — беспрецедентного всплеска распространения в начале девятнадцатого века сексуальной литературы, имеющей характер пособий, а также «гигиенической» литературы, предупреждающей молодых людей о смертельной опасности не только мастурбации, но и оргазма как такового. Основываясь на работах как Дуглас, так и Тернера, Смит-Розенберг предостерегает от упрощенного рассмотрения данной литературы как отражения реальных сексуальных практик или поведенческих проблем. Скорее, эта дискуссия должна рассматриваться как относительно автономная культурная форма, как чисто символическое переформулирование ценностей и социальных отношений. Оставив в стороне вопросы физиологии и гигиены, легко видеть, что эти почти истерические дебаты были ничем иным как попыткой взять под контроль то, что составляет угрозу господствующей культурной системе. Мужской оргазм рассматривался как скверный, подчиняющий, неконтролируемый вызов установленным отношениям, который может привести к болезни и смерти. Тем, кто практиковал «неконтролируемую» мастурбацию

²¹Коммунитас (communitas) — понятие, введенное В. Тернером для обозначения социальных образований лиминального состояния. *Прим. ред.*

или «чрезмерно горячие» сексуальные отношения, отводилась лиминальная позиция между мужским и женским полом, что напоминает стереотипы, связанные с мужчинами-гомосексуалистами.

Смит-Розенберг предлагает следующую трактовку: под воздействием скорее культурной, чем рациональной логики мужское физическое тело стало символизировать социальное тело Америки начала девятнадцатого столетия. Угроза разрушения иерархии, порядка и баланса данного общества — угроза, которая действительно возросла с переходом от традиционного к коммерческому и демократическому обществу, — переживалась как угроза здоровью и маскулинности. С точки зрения этой символической перспективы подавление достигших половой зрелости мужчин имело культурный смысл — в особенности потому, что в мире рынка иницилирующая система, упорядочивающая и ритуализировавшая их переход к взрослости, исчезла. Но, спрашивает Смит-Розенберг, если мужской оргазм был носителем скверны, то, что было ее источником и лекарством от нее? В связи с тем, что магическим силам остается все меньше места в культуре, неуклоннодвигающейся в сторону светскости, в литературе, обсуждающей понятие непорочности, женщина появляется в образе как искушающей распутницы, так и очистительной мадонны. Смит-Розенберг считает, что символическим эквивалентом чистого и аскетичного мужчины является фригидная женщина, посвятившая себя домашнему очагу и дому.

Марксизм

Марксизм в своей ортодоксальной версии сформировал великий теоретический замысел, в противовес которому обычно выдвигались аргументы в пользу более автономного подхода к изучению культуры. Тем не менее, в двадцатом веке в рамках марксизма возникло и набрало силу движение, ратовавшее за теоретическую ревизию и предпринимавшее попытки избавить марксизм от элементов механицизма. Что касается теории культуры, то здесь наиболее значительным ревизионистом явился Грамши, рассматривавший буржуазную культуру как независимое препятствие для развития социализма, а значит и для развития культуры нового класса — как первой и наиболее важной революционной цели. Современные марксистские подходы к изучению культуры толкуют тексты Грамши сквозь призму новейшей теории культуры, результатом чего явилось появление еще менее редукционистской версии отношений между культурой и экономической жизнью.

В период после Второй мировой войны книга Э.П. Томпсона «Формирование английского рабочего класса» явилась наиболее влиятельным примером нового культурного марксизма такого рода. В ней мы встречаем отголоски идей не только Грамши, но также Вебера и Дюркгейма; отсылки не только к понятию класса, но также к понятиям кодов и ценностей. В попытке объяснить развитие классового сознания и воинственности английского рабочего класса, роли экономических преобразований Томпсон уделяет меньше внимания, чем вопросу создания «сообщества». Он относит происхождение высоко организованного и обладающего самосознанием рабочего класса индустриального периода к локальным «традициям» восемнадцатого века, которые были организованы вокруг «кода» ремесленника, преисполненного чувства собственного достоинства, — кода, подчеркивавшего ценности порядочности, надежности и взаимопомощи. С распространением индустриальной революции данный код охватил еще более широкие группы рабочих, присоединившихся к похоронным и страховым обществам и профсоюзам не просто по экономическим причинам, но также для того, чтобы стать частью новой культурной среды.

Для того, чтобы английский рабочий класс стал революционным, рациональных знаний об условиях существования и осознания собственных интересов было бы недостаточно. Более важным условием, согласно Томпсону, явилось появление независимой культуры рабочего класса. По мере развития данной культуры кодексы поведения ремесленников соединились с языками религиозного братства и социалистического идеализма. Результатом явилось формирование классовой культуры коллективистских ценностей, придающей особое значение взаимопомощи, самодисциплине и гражданской дискуссии, — ценностям, распространяемым политической теорией и такими новыми социальными организациями как профсоюзы, а также через организацию массового участия во всеохватывающих церемониях и ритуалах. Томпсон настаивает, что массовые демонстрации, с помощью которых рабочие имели возможность в конечном итоге получить признание, были возможны лишь благодаря успешности вышеописанной культурной трансформации, позволившей участникам сохранить намерения, солидарность и самодисциплину в сложных политических условиях. По мнению Томпсона, относительная автономия культуры перестает быть лишь аналитической переменной — она становится исторической и политической необходимостью.

Согласно ортодоксальному марксизму, капиталистическое производство не только ставит ручной труд в центр жизненного опыта, но и лишает его смысла, сводя к исключительно механической форме.

Пол Уиллис²² поддерживает эту традиционную точку зрения, поскольку он отводит ручному труду центральное место и рассматривает его как процесс отчуждения и эксплуатации. Тем не менее, его воззрения радикально отличаются от ортодоксальных идей, поскольку он приписывает индустриальному труду определенный смысл. Кроме того, по мнению Уиллиса, базис и надстройка являются даже неразделимыми, а не то что находящими в иерархическом соподчинении областями. «Прямой опыт производства», — считает он, — «отработан и переработан в практике различных культурных дискурсов».

В основу культуры рабочего места Уиллис помещает экзистенциальное противоречие с жестокими физическими условиями, которое, — благодаря тому, что оно способствует изначальной гуманизации рабочего места, — предотвращает тотальное «разрушение смысла». Хотя Уиллис признает, что физическая сложность заводского труда уменьшается, он утверждает, что метафорические образы силы и храбрости остаются центральными для рабочего места. Они лежат в основе культурного акцента на компетентности рабочего и борьбы за неформальный контроль за рабочими процессами, создающими символическое пространство цеховой работы. Они также формируют определенный язык и юмор, характеризующие жизнь цеха. И что наиболее важно, образы физического героизма и битвы, их характеризующие, отработаны через символическое утверждение маскулинной идентичности. Самоуважение, сообщаемое культурой рабочего места своим носителям, основывается на убеждении, что более слабые люди, особенно женщины, не могут добиться тех же достижений. В качестве символа этого дифференцирующего достижения выступает заработная плата, которую рабочий приносит домой, — она гарантирует ему центральный статус в семье, а также определенную независимость от требований жены и детей. Уиллис утверждает, что благодаря маскулинной культуре рабочего места тяжелая, брутальная природа производственной жизни начинает рассматриваться скорее как характеристика гендера, чем как дегуманизирующий продукт самого капиталистического производства.

Постструктурализм

Размытое теоретическое направление, впоследствии названное «постструктурализмом», разделяет критическую идеологию мар-

²²В сборник включена работа Уиллиса "Маскулинность и фабричный труд" — *Прим. ред.*

ксизма, но не его веру в то, что современные условия будут изменены посредством вмешательства обладающего самосознанием исторического агента — такого, как рабочий класс. Хотя это согласие может быть связано с недавней неудачей радикальных социальных движений, существуют также и теоретические причины, поскольку постструктурализм сближается с науками о культуре не только в тени Маркса, но и под влиянием семиотики и структурализма. В действительности данный подход зародился в конце 1960-х — 1970-х гг. в рамках как марксизма, так и структурализма. Такие авторы, как Фуко и Бурдьё, в противоположность тому, что семиотика и структурализм отсылали исключительно к текстам, предприняли своего рода функционалистскую критику символизма, акцентируя его социальные связи с властью и социальными классами. С другой стороны, они дали семиотический, антифункционалистский ответы на структурную теорию марксизма. Они утверждали, что социальные структуры — например, классы или политическую власть, — нельзя интерпретировать так, словно бы они действуют «вопреки» культуре, поскольку это подразумевало бы, что смыслы не проникают в социальную систему. Прибегая к теоретическому языку Парсонса, можно сказать, что если у классов и властей есть лишь аналитическая автономия от культуры, то в реальности они должны рассматриваться как принадлежащие к одной и той же форме укорененных культурных кодов. Данная теоретическая стратегия обещает преодолеть механистические, «функционалистские» последствия даже современного культурного марксизма; опасность, однако, состоит в том, что такие действия могут привести к копированию детерминистских и антиволютаристских качеств семиотической позиции, критикуемых в рамках рассматриваемой стратегии²³

Поразительное теоретическое родство между постструктурализмом и парсонсовским функционализмом — каждый из которых пытается найти твердую почву для анализа между чрезмерно социальной и чрезмерно символической его формами, — можно использовать также для понимания определенных проблем, существующих в современной теории. Постструктурализм склонен рассматривать

²³Если читателю кажется парадоксальным применение именно парсонсовского различения аналитического и конкретного для описания такого подхода, который стремится преодолеть механистические особенности «функционализма» (и близкого к функционализму марксизма), то необходимо вспомнить высказанное мною выше утверждение, что парсонсовское более тонкое и продуманное понимание взаимопроникновения культуры и социальной системы часто трансформировалось в упрощенную версию трех автономных систем, противостоящих друг другу.

социальные и культурные системы как тесно переплетенные, а социальные структуры и социальных акторов — лишь как результат реализации культурных дискурсов и кодов, которые, в свою очередь, являются лишь воспроизведением политических и экономических ограничений. В этом смысле постструктурализм не смог признать наличие систематического конфликта между тем, что Парсонс называет «функциональной интеграцией и интеграцией на уровне [культурных] образцов», т. е. конфликта между социальной системой и культурой, который в любом обществе открывает возможность для эндемических конфликтов, напряжений и инноваций (см. выдержки из Парсонса и Шиллза в данном сборнике).

По мнению Фуко, проблема с большинством ранних исследований сексуальности состоит в том, что они недостаточно культурны. Они изучают репрессивность или либеральность различных сексуальных дискурсов, но рассматривают «это», само сексуальное поведение, как будто оно существовало независимо от культурных дискурсов. Фуко, однако, утверждает, что необходимо уделять внимание тому, как в целом говорят об «этом», поскольку именно культурный дискурс формирует освобождаемый или подавляемый им объект. Более того, Фуко настаивает, что способ включения «секса» в дискурс должен рассматриваться как форма власти, и поскольку он оказывает сильное влияние на человеческое поведение, можно считать, что он пронизывает и контролирует повседневные желания.

Фуко приводит данный довод в рамках анализа перехода от открыто репрессивных обществ периода раннего модерна — где проявление сексуальной девиантности, внутри или вне брака, являлось предметом сурового наказания, — к более современным установкам, в которых терапия и педагогика заменили прямое наказание. Он утверждает, что переход к современным условиям не обязательно означает действительное снижение уровня социального контроля за сексуальным поведением и попыток его дисциплинировать. Став объектами терапии и образования, сексуальные акты стали рассматриваться в рамках все более рационализируемых и абстрактных дискурсов, которые, по мнению Фуко, должны восприниматься в качестве культурной власти, дисциплинирующей сексуальность. Их функцией стало не столько прямое запрещение секса, сколько формирование новых способов говорить о нем. Тем не менее, определяя категории современной сексуальности, — такие как импотенция, извращение, или даже «нормальная гетеросексуальная сексуальность», — эти дискурсы создают те самые объекты, образцы которых они должны были объяснить. Пользуясь характерной терминологией Фуко, они имплантировали основы классификации в физическое тело человеческих существ.

Однако власть сексуального кода не была исключительно культурной. Поскольку дискурсы требовали постоянного пристального внимания со стороны властей, сформировался полный набор профессиональных «наблюдательных» органов власти. И снова Фуко настаивает, что эти органы власти появились не для того, чтобы противостоять уже существовавшему к тому времени девиантному сексуальному поведению. Напротив, он полагает, что такое поведение было непреднамеренно вызвано к жизни этими новыми органами контроля и более общими сексуальными дискурсами, которым они служили. Их профессиональный интерес, утверждает Фуко, обнаруживает меньше попыток контролировать разные виды сексуального поведения, чем несознательное желание вступить в контакт с ними.

В работе Пьера Бурдьё²⁴ мы обнаруживаем сходное критическое преобразование функционалистских суждений в семиотическом ключе. В соответствии с повседневным здравым смыслом, пишет Бурдьё, постижение материальных объектов считается непосредственным и непринужденным, а способность восприятия, или восприимчивость, меняется, как полагают, в зависимости от индивидуальной основы. Следуя семиотике, Бурдьё называет такое понимание иллюзорным. Постигание объектов фильтруется через априорные коды, которые становятся культивируемой способностью после того как наблюдатель овладевает ими. Таким образом, восприятие является формой культурной расшифровки и, следуя за Марксом, Бурдьё утверждает, что эта способность к расшифровыванию неравномерно распределена обществом. Наиболее важные задачи и статусные позиции в обществе требуют сложных действий, которые могут быть осуществлены только теми, кто обладает необходимыми кодами. Эти коды формируют *культурное* богатство любого общества, — богатство, которым могут обладать только те, кто овладел *символическими* средствами его присвоения. Через несознательное овладение инструментами присвоения индивиды приобретают культурный капитал.

Семья и школа являются институтами, специализирующимися на передаче таких культурных кодов, навязываемых индивиду без его ведома, тем самым определяя набор различий, которые позднее будут доступны восприятию индивидов. Поскольку положение различных семей и школ является в значительной степени неравным в отношении доступа к наиболее ценным культурным кодам, их функция может быть описана, по словам Бурдьё, как трансляция «соци-

²⁴Работа Бурдьё, помещенная в сборнике, называется "Художественный вкус и культурный капитал". — Прим. ред.

ально обусловленного неравенства культурной компетентности». Поскольку классовое поведение основывается на компетенции, передаваемой скорее культурными, чем *просто* материальными — и даже *прежде всего* материальными — способами, социальное преимущество воспринимается скорее как отражение индивидуальных дарований, нежели наоборот. Даже члены привилегированных групп, по-видимому, считают, что их вкусы и способности являются скорее природными, чем социальными. Образование трансформирует социально обусловленное неравенство в неравенство успеха, которое интерпретируется как неравенство индивидуальных дарований. Культура выполняет эту идеологическую функцию до тех пор, пока данная взаимосвязь культуры и образования остается скрытой.

Заключение

Последние разработки в рамках культурных исследований (cultural studies) объединяет интерес к изучению идеи автономии культуры от социальной структуры. Смысл идеологии или системы верований не может быть понят исходя из анализа социального поведения, его необходимо исследовать не выходя за рамки соответствующей сферы. Подходы к изучению культуры отличаются друг от друга описанием того, что именно подразумевает такая автономия. Одни утверждают, что знаний об этой независимо организованной культурной системе достаточно для понимания мотивов и смысла социального поведения, другие — что эту систему нужно рассматривать как смоделированную по образцу процессов, уже существующих в самой социальной системе. Варианты определения того, какие процессы связывают культуру, социальную структуру и действия также решительно различаются, варьируясь от религиозного ритуала, социализации и образования до драматургической инновации и формирования классового сознания. Наконец, имеет место необычайное разногласие относительно того, что в действительности находится внутри самой культурной системы. Является ли культура набором логически взаимосвязанных символов, или искомые социальные свойства проистекают из ценностей? Что это — эмоционально нагруженные символы сакрального и профанного, или метафизические идеи о потустороннем спасении?

Одной из целей данного вводного эссе было продемонстрировать, что каждый из вышеприведенных аргументов содержит элементы истины. Мы не можем понять культуру, не рассматривая субъектив-

ные смыслы, и мы не можем понять ее, не включая в рассмотрение ограничения, накладываемые социальной структурой. Мы не можем интерпретировать социальное поведение без того, чтобы признать, что оно следует не им сформированным кодам; и в то же время, человеческие измышления создают меняющуюся среду для каждого культурного кода. Унаследованные метафизические идеи складываются в запутанную сеть современных социальных структур, однако влиятельные группы зачастую преуспевают в трансформировании культурных структур в средства легитимации.

Разницу в подходах к изучению культуры необходимо принимать во внимание, поскольку культура и общество являются сложными феноменами. Культуру нельзя изучать ни в рамках только одной определенной школы, ни даже в более широких рамках одной определенной дисциплины. Антропология, история, политическая наука, социология, философия, лингвистика, литературный анализ — каждая из наук внесла свой особенный, отличный от прочих вклад. Однако если каждое из отличий, о которых мы говорили, указывает на определенное измерение реальности, то вместе они свидетельствуют о потребности в формировании более общей перспективы, которая сможет соотнести между собой эти измерения. Обсуждая эти различия в чисто теоретических терминах и организуя их вокруг темы культурной автономии, мы постарались определить ключевые термины, которые использовались бы в любой более общей перспективе.

*Перевод с английского
М. Шуровой
под редакцией Д. Куракина*

Литература

1. *Alexander, Jeffrey C.* The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim. Vol.2 of Alexander, Theoretical Logic in Sociology. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982.
2. *Alexander, Jeffrey C.* Action and Its Environments // Action and Its Environments: Towards a New Synthesis / Ed. by Jeffrey C.Alexander. N.-Y: Columbia University Press, 1989. P. 301—303
3. *Alexander, Jeffrey C.* Durkheimian Sociology Cultural Studies Today // Alexander, Jeffrey C. Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology. N.-Y.: Columbia University Press, 1989. P. 156—173.
4. *Alexander, Jeffrey C.* General Theory in the Oistpositivist Mode: The Epistemological Dilemma and the Case for Present reason // Postmodernism and

Social Theory / Ed. by Steven Seidman and David Wagner. N.-Y.: Basil Blackwell, 1990.

5. *Alexander, Jeffrey C.* The Promise of a Cultural Sociology: Technological Discourse and the Sacred and Profane, Information Machine // *Theory of Culture* / Ed. by Neil J. Smelser and Richard Münch. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992.

6. *Eisenstadt, S.N. and Gurelaru M.* The Forms of Sociology: Paradigms and Crises. N.-Y.: Wiley, 1976.

7. *Gadamer H.-G.* Truth and Method. N.-Y.: Crossroads, 1975.

8. *Sahlins, Marshall.* Culture and Practical Reason. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

9. *Smelser N. J.* Social Change in the Industrial Revolution. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

10. *Alexander Jeffrey C.* Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today // *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* / Ed. by Jeffrey C. Alexander. N.-Y.: Cambridge University Press, 1988. P. 1–22.

ОБЩЕСТВО, ДЕЙСТВИЕ И ПРОСТРАНСТВО. АЛЬТЕРНАТИВНАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ

Предисловие автора к английскому изданию

Перевести текст — значит не только переложить его на другой язык, но и поместить в другой контекст, в другую традицию мышления. А для этого простого перевода недостаточно. Здесь требуется перенос аргументации из одного культурного пространства в другое. Но такое перемещение — не просто лингвистическое. Фактически я должен был бы переписать текст с новой целью. Это могло бы иметь то преимущество, что я иначе представил бы в нем те аспекты, которые вижу теперь по-другому. Но тогда была бы упущена возможность оживить культурную дискуссию между социальными учеными и географами немецкой и англосаксонской традиции. В своем настоящем виде данная книга представляет собой компромиссное решение этой дилеммы. Прежде чем рассмотреть изменения, внесенные в это английское издание, позволю себе коротко рассказать о его происхождении.

Когда в 1980 году я начал работать над книгой «*Gesellschaft, Handlung und Raum*»¹, ситуация в социальной теории и социальной географии сильно отличалась от нынешней. Принципиальные споры тех лет, если вообще не прекратились, то коренным образом изменились по тематике. В 1980 году в социальных науках структурализм, марксизм и парсонсианство господствовали в теоретическом дискурсе. Мне было совершенно ясно, что нам нужна теория, позволяющая более точно описывать текущие социальные процессы и роль субъекта в этих процессах. И сегодня нам все еще требуется такое описание, хотя уже есть понимание вопросов, относящихся к «возвращению субъекта». Но, несмотря на такое понимание, все еще нет теории, толкующей о том, как может вновь появиться субъект. Я понимаю, что мои изначальные доводы касались именно этого вопроса, и я переписал английский вариант, имея это в виду.

Следует учитывать также и различия национальных контекстов. В немецко-говорящем мире в 1980 году географические споры велись преимущественно с позиций пространственного научного подхода.

¹ Werlen, B. *Gesellschaft, Handlung und Raum*. Franz Steiner Verlag, 1987.

© Benno Werlen, 1993г.

© Перевод Баньковская С. П., 2001г.

Его самый знаменитый сторонник — Дитрих Бартельс — разработал гораздо более замысловатый вариант, нежели англо-американские географы — Бунге, Берри и др. Берри не пошел дальше неопозитивистского понимания науки. Бартельс же искал большего. Он стремился найти критически-рациональные основания географии как науки о пространственном в сочетании с общей теорией систем. Но из-за преувеличения значения пространства его концепция не смогла удовлетворительно показать, как надо анализировать момент пересечения субъективности, общества и пространства.

Закончив обширный проект по функционализму в социальных науках и социальной географии, я увидел основную проблему «социальной» географии (именно так мы называем ее в немецкой традиции)² следующим образом: географы принимают «пространство» или «ландшафт» как объект (иногда даже как причину, детерминирующую социальные процессы). Иногда они пытаются представить все человеческое существование в пространственных категориях.

Добавлю, что в немецком контексте «социальная география» имеет гораздо более разнообразные коннотации, нежели в англосаксонской традиции. С тех пор как Ганс Бобек и Вольфганг Хартке стали разрабатывать исследовательские понятия этой географической дисциплины в конце 40-х — начале 50-х, все теоретические споры о географии человека сконцентрировались на социальной географии. Этот термин замещает «культурную географию» и служит также ориентиром, до определенной степени, для географии экономической.

С самого начала все эти теоретические споры не смогли определить отношения между «субъективностью», «обществом» и «пространством». На первых порах в них главенствовала идея ландшафта как основного предмета исследования в географии. Бобек видел свою цель в том, чтобы классифицировать социо-географические группы как основных производителей формы ландшафта. Он хотел отыскать социально и пространственно очерченные единицы населения, чтобы объяснить форму данного ландшафта. Хартке тоже придерживался этого подхода, но не для объяснения ландшафта, а для объяснения пространственного разделения обществ. Здесь центральное понятие — «протяженность». По мнению Хартке, пространственное разделение обществ является выражением пространственной протяженности человеческой деятельности, направляемой одними и теми же ценностями и нормами. Поэтому первейшей целью социальной географии должно стать определение регионов человеческой деятельности, руководствующейся одинаковыми цен-

² В английском варианте — human geography. — *Прим. перев.*

ностями и нормами. Сегодня в англосаксонской географии, я думаю, наблюдается та же тенденция. Она находит свое выражение в стремлении отыскать пространственные разграничения социальных классов.

Немецкоязычные географические исследования получили свое последующее развитие с этих начальных позиций в конце 60-х — начале 70-х годов. В так называемой Мюнхенской школе географии идеи Бобека и Хартке были переосмыслены с позиций функционализма. Исходным пунктом для Мюнхенской школы, представленной Карлом Рупертом и Францем Шафером, послужило убеждение в том, что вся человеческая деятельность, имеющая значение для социальной географии, — не более, чем выражение семи основных потребностей. Они, в свою очередь, являются расширенной версией четырех ключевых функций, разработанных Ле Корбюзье для функционалистской архитектуры и городского планирования. Эти потребности таковы: «жилище», «труд», «снабжение», «просвещение», «излечение», «транспорт» и «жизнь в сообществе». Эти категории были призваны дать ключ к пониманию ландшафтов, к анализу пространственного разделения обществ и основания для городского и регионального планирования, которое, таким образом, достигло бы пространственного равновесия функциональных возможностей. Поэтому эмпирическое исследование было ориентировано на отыскание особых «пространств действия» для каждой функции. Ныне в англосаксонской социальной географии эквивалентное этому исследовательское понятие основывается на идее поиска специфических «пространств действия» для данных социальных категорий.

Почти в это же время социальная и экономическая география Бартельса сосредоточилась на раскрытии законов пространственного распределения социальных фактов, управляющих человеческой деятельностью. Он предложил трехступенчатую исследовательскую программу, ведущую от пространственной локализации социальных фактов к формулированию регулярностей в функционировании социальных и пространственных систем. Здесь идея пространственного равновесия снова занимает центральное место. Но, как и со всеми остальными понятиями в социальной географии, человеческая деятельность и социальное не стали «предметом» исследования — им остается пространство. Субъективность, человеческая деятельность и социальные факты должны быть редуцированы к пространственным категориям.

Действия людей — это не просто функции или результаты воздействия таких факторов, как «пространство»; это и не просто ответные реакции на так называемую пространственную среду. У меня сложил-

лось ясное впечатление, что любое научное объяснение, основанное на пространственном фетишизме или на преувеличении пространственного фактора в социальном мире, ведет к репрессивным дискурсам и к репрессивной политике. Однако остается вопрос: как можно дать объяснение человеческому субъективному действию, не пренебрегая пространственным измерением? Очевидно, что пространственное измерение имеет значение для социальной реальности, даже если, как я утверждаю, «пространство» не существует как объект или причина. Но как можно его рассматривать на теоретическом уровне?

В социальной науке есть четыре основных направления тематизации человеческой деятельности. Есть традиция, в которой, очевидно, «поведение» — центральное понятие: всякая деятельность направляется стимулом. Есть марксизм, сосредоточенный на соотношении «труда» и «производства». Есть социологическая теория систем, основанная на положении о том, что общество состоит из совокупности подсистем различного рода деятельности. Наконец, есть теория действия, акцентирующая творческий аспект человеческой деятельности с помощью понятия интенциональности и отрицания причинной детерминации в естественнонаучном смысле. Объяснение социального процесса в теории действия формально. Поэтому это понятие может быть использовано в различных дисциплинарных областях — от социологии до экономики, права, психологии, социальной и культурной антропологии и т. п. Оно не ограничено одним специфическим типом деятельности, вроде «труда», или психологическими реакциями, вроде «поведения», оно не сводится к механистическому описанию социального мира, как в системной теории. В силу этих причин я и выбрал теорию действия для исследования социальной географии.

В начале 80-х годов Петер Седлачек, немецкий географ, написал статью о «социальной географии как науке о нормативном действии». Эта публикация подтверждала мои рассуждения. Теоретический подход Седлачека основывается на конструктивистской философии Эрлангенской школы, представленной Миттельштрассом, Лоренценом и Швеммером. Их целью является разработка метода для формулировки легитимированных норм действия в условиях демократии. Их заключительные выводы совпадают с хабермасовым понятием свободного от господства дискурса взаимного понимания. Исследователи должны, таким образом, участвовать в социальных процессах и помогать действующим (actor), или субъектам, как мы бы их назвали сегодня, находить адекватные средства для достижения (непроблематичных) целей с учетом существующих норм. Если же цели противоречат друг другу, исследователи должны (в сво-

бодном от господства дискурсе) сформулировать нормы как стандарты для выбора между этими целями и обеспечить согласие между всеми сторонами конфликта. Седлачек применил этот метод к проблемам локализации, т. е. на уровне городского и регионального планирования. Пространственные образцы стали, с этой точки зрения, результатами и условиями действия.

Это, безусловно, важный шаг, отдаляющий нас от традиционного пространственного фетишизма. Но понятие действия у Седлачека слишком узко. Это можно объяснить тем, что он игнорировал социологические теории действия и интересовался больше экономической областью, нежели более обширной областью социальной географии. Кроме того, метод Седлачека исходит из довольно наивного взгляда на социальный мир; как я уже отметил, он занимает нормативную позицию еще до того, как проделана описательная и объяснительная работа.

С другой стороны, социальные ученые вообще не принимают «пространство» в расчет — таково было распространенное в то время мнение. Итак, проблема заключалась в том, как учесть и социальное, и пространственное, не впадая в пространственный фетишизм и не исключая пространственного измерения из социальной теории. Для меня поворотным пунктом этой дилеммы были, как ни удивительно, теории трех миров, по-разному разработанные Шюцем и Поппером. Пожалуй, более критическое внимание, чем где бы то ни было, теории Поппера и Шюца получили в немецкоязычном мире. Мое изначальное отношение к Попперу было весьма критичным. Я хотел использовать его, чтобы показать недостатки технократического пространственного подхода и ограничивающий взгляд социальных наук. Когда же я как следует прочитал его, мне открылся другой Поппер. Хотя его и использовали для оправдания пространственного фетишизма, на самом деле в его работах такого оправдания нет.

Шюц, как и его учитель Гуссерль, тоже был истолкован неверно. Представители гуманистической географии, которые в начале 80-х только начали занимать заметное место в теоретических спорах, пытались использовать феноменологию Шюца для поддержки бихевиоризма. Они продолжали рассуждать о пространстве в той же традиционной манере, даже решительно критикуя пространственный подход. Я считаю это одной из причин, почему они сочетали феноменологию с бихевиоризмом. Точно так же, как бихевиористы утверждают, что восприятие материальных вещей является стимулом нашей активности, «феноменологические гуманисты» в географии утверждают, что пространственное, или пространственная информация, побуждает нас ко всему, что мы делаем, и направляет нашу

деятельность. Однако, читая Шюца, я обнаружил, что сам он действительно был заинтересован субъективной перспективой, основанной на теории действия.

Поппер и Шюц — отнюдь не единственные отправные пункты для альтернативной социальной географии, которая возвращает субъект. В классической социальной науке есть и другие теории действия. Однако есть и то, что классики социологии — Вебер, Парето, Парсонс и другие, — акцентировали недостаточно (за исключением Шюца), а именно — ключевую роль человеческого тела в социальной жизни в целом.

В этом издании не была переведена глава из первого немецкого издания, посвященная анализу и критике немецкой традиции в социальной географии. Там я показал возможности использования перехода от пространственного к акционистскому географическому исследованию путем переформулировки теории «центрального места» Кристаллера. Другим важным извлечением была глава о различиях логики объяснения действия в объективной и субъективной исследовательской перспективе. Я не думаю, что эти сокращения повлияли на основную линию аргументации.

С другой стороны, в первой главе я добавил более общие рассуждения о статусе пространства и завершил шестую главу разделом, посвященным понятию социального пространства у Бурдьё. Эта его концепция была опубликована уже после того, как я закончил немецкий вариант книги, и оказалась очень близкой к моей точке зрения. Надеюсь, что эти изменения помогут сделать предлагаемую мной альтернативную социальную географию более понятной.

Цюрих, январь 1992.

Предисловие Энтони Гидденса

Эта книга будет интересна не только географам, но и всем, кто изучает социальную теорию. «Пространство» иногда провозглашается особым владением географии, но в своей книге Бенно Верлен блестяще продемонстрировал, что такая позиция неоправданна. «Пространство» не обладает определенным содержанием и потому не может быть особым предметом изучения конкретной дисциплины. Этот вывод не предполагает, что тема пространства перестает быть интересной, напротив, — она приобретает краеугольное значение для социальных наук в целом.

Понятие пространства, пишет Верлен, философски так же проблематично, как и понятие времени. Время, как считают некоторые, не

существует: существует лишь не более чем «темпоральный» способ упорядочения событий. Нечто подобное о пространстве утверждали Лейбниц и другие. Не углубляясь в эти философские рассуждения, Верлен отмечает, что «субстанциалистские» интерпретации пространства не выдерживают критики. География стала повсеместно считаться «наукой о пространстве» в результате неверно заданного направления в самом начале ее развития: кантово категорическое понятие пространства было воспринято как объяснительное устремление. Попытки открыть «законы пространства», по мнению Верлена, не способствовали объяснению, однако это не означает, что география не может быть объяснительной. Объяснительное содержание географического исследования может быть восполнено, если география станет наукой, ориентированной на действие. Большая часть книги Верлена посвящена изучению природы действия. Проблематизация понятия действия, как он часто подчеркивает, не должна приравниваться к волюнтаризму или индивидуализму. Более того, раз действие предполагает действующего, а действующие обладают телом, то и подход, основанный на центральном положении действия, обладает определенной «материальностью». Подход с точки зрения действия не предполагает субъективизма. Развивая эти положения, Верлен предлагает глубокий и захватывающий анализ разного рода традиций социальной мысли. Работы Карла Поппера, Альфреда Шюца, Талкота Парсонса и других подвергаются жесткому и тщательному критическому разбору.

Акцентирование действия может помочь противостоять бихевиоризму и объективизму, характерных для многих областей географии, но, разумеется, понятие «действия» — сложная идея. Действие предполагает смысл и интенциональность, даже если то, что считается действием, и не исчерпывается тем, что совершено преднамеренно. Мы все же должны учитывать и непреднамеренные последствия действия — извечную характеристику человеческой социальной жизни. Как предполагает Верлен, работы Поппера являются главным ресурсом для исследования этих проблем. Но исследования Поппера привели к непреодолимой несостоятельности. Поппер вполне обоснованно отвергает эмпиризм и индуктивизм. Согласно общему недопониманию, попперовский критический рационализм отстаивает единство метода социальных и естественных наук: все обобщающие науки, будь то о природе или о человеческой деятельности, следуют одним и тем же методологическим предписаниям. По мнению Верлена, здесь заключена связанная с этим ошибка. Хотя логика фальсификации и может быть универсальной, этого нельзя утверждать в отношении объяснительных постулатов. Развертывая свою аргументацию, Верлен существенно проясняет попперовский методологи-

ческий индивидуализм. Как он показывает, методологический индивидуализм не предполагает онтологической предпосылки об индивидах: того, что «существуют только индивиды». Ориентация на методологический индивидуализм совместима с признанием реальности социальных коллективностей и институтов. Дело в том, что коллективности никогда «не определяют» того, что делают индивиды. Это, таким образом, лишь иной способ подчеркнуть первичность действия как основного предмета социальных наук.

Обобщения в социальных науках, по мнению Верлена, — это не «законы», они, скорее, относятся к общим образцам действия или к «смешению» преднамеренных и непреднамеренных последствий деятельности. Поппер признает этот довод, по крайней мере, в некотором смысле, когда говорит о значимости «ситуативного анализа» в объяснении человеческого поведения. Однако, будучи подвергнут более тщательному рассмотрению, ситуативный анализ оказывается отклонением от объяснительной логики естественных наук. Единственными «причинами», какие можно обнаружить в социальных науках, являются доводы действующих, а они не могут быть ассимилированы в ортодоксальных моделях научной причинности. Верлен не желает следовать по пути, пролегающему через работы Питера Уинча и их критику, но принимается за тщательное исследование некоторых фундаментальных вопросов относительно действия, смысла и институтов, которые Уинч и другие поставили во главу угла.

Попперовская теория знания «без знающего субъекта» фактически совпадает с идеями, исходящими от самых разных перспектив, — тех, которые иногда ассоциируются с «субъективизмом». Среди этих перспектив и теория Шюца, идеи которого Верлен анализирует весьма подробно. На первый взгляд они кажутся совершенно противоположными идеям Поппера. «Знающий субъект», в конечном счете, является отправным пунктом для феноменологии. Однако социальное знание истолковывается в работах Шюца в понятиях «естественной установки», которая по своей сути интерессубъективна. Онтологический индивидуализм списан со счетов, а действие опять поставлено в центр. Шюцевская концепция объяснения в социальных науках, как и та, которую Верлен приписывает Попперу, дистанцируется от натуралистической версии причинности. Социальный мир выстраивается как осмысленный в повседневной деятельности самих социальных агентов. Задачи объяснения в социальных науках тесно связаны с созданием конструкторов «второго порядка», обладающих смыслом, позволяющим реинтерпретировать смысл самого действующего. Знаменитое шюцевское понятие «адекватности» предполагает, что описания, предлагаемые социальным наблюдате-

лем, должны быть в принципе понятны простому, обыкновенному действующему. Адекватность на уровне смысла должна быть дополнена причинной адекватностью: конструкт причинно адекватен, если ход действия, который он отражает, укладывается в типичные условия, при которых это действие предпринимается.

В своем мастерском синтезе Верлен сводит воедино общие характеристики взглядов Поппера и Шюца. И Поппер, и Шюц полагают, что социальная наука должна начинать с изучения действия, а не структур. Оба они соглашались с тем, что социальный мир не организован в понятиях какого бы то ни было детерминизма; оба отводят важное место идеально-типическим понятиям в интерпретации человеческой деятельности. И все же мы не можем удовлетвориться одним лишь синтезом. Мы должны, как считает Верлен, пойти дальше, нежели Поппер и Шюц: поскольку, хотя каждый из них и помещает вполне справедливо проблематику социальных наук в понятие действия, ни тот и ни другой не исследуют это понятие вполне удовлетворительным образом. Продвигаясь в решении этой задачи, Верлен обращается к Макс Веберу, Вильфредо Парето и Парсонсу, идеи которых, разумеется, не могут быть восприняты некритически. Однако соответствующим образом отобранные понятия этих авторов могут быть использованы для наращивания хорошо разработанной теории действия. Все действия происходят внутри «системы координат», которую действующие используют, выборочно реагируя на данную ситуацию, но которая также постоянно преобразуется в свете их опытного переживания этой ситуации.

Каковы выводы из всего этого для географии и проблематики пространства? Отвечая на данный вопрос, Верлен обращается непосредственно к обсуждению понятия пространства. «Пространственные проблемы» в географии, согласно Верлену, всегда соотносятся с проблемами действия. Пространство не может «быть причиной» и не может определять что-либо. Говорить о «пространстве» в контексте географии — означает фактически начать обсуждение целого ряда вопросов, касающихся расположения людей и предметов в физическом мире. Размещение имеет только социальный смысл, и это очень важно, когда оно проходит через системы координат, ориентирующих поведение индивидов. В этих понятиях Верлену удастся воздействовать на примирение социальной географии и социологии. Каждая из дисциплин, сохраняя свои отличия, вносит свой вклад в развитие другой.

Доводы Верлена хорошо обоснованы и убедительны. Они звучат смертным приговором идее географии как «науки о пространстве», но в то же время открывают новые и обширные области исследования.

Глава 1. Пространство и причинность, или Что случилось с субъектом?

В прошлом многие географы утверждали, что целью географии является изучение пространства. Сегодня большинство географов утверждают, что целью географии является анализ значимости пространства для социальных процессов. Так или иначе считается, что вычленить предмет наших исследований и оправдать его как таковой, можно только взывая к «пространству». Теперь, если эта линия аргументации приемлема, «пространство» должно быть и объектом исследования, и осмысленным конституирующим «социальные процессы» фактором, а процессы могут быть только социальными, если они в какой-либо мере включают в себя человеческое действие.

В философии природа «пространства» была предметом больших споров. Это другой контекст, чем в географии, но проблемы вполне соотносимы с географическими. Современные философские обсуждения проблематики пространства представлены тремя позициями: абсолютная, или субстантивистская; реляционная и эпистемологическая. Прежде чем обратиться к географии, рассмотрим непосредственно философские позиции. Их можно проиллюстрировать тремя примерами:

Абсолютная/субстантивистская идея:

Ибо идея протяженности, которой, как мы понимаем, обладает всякое данное пространство, тождественна идее телесной субстанции. (Декарт)

Абсолютное пространство, по своей собственной природе, безотносительно к чему бы то ни было внешнему, остается одним и тем же и неподвижным. Абсолютное пространство — это чувствовалище Бога. (Ньютон)

Реляционная идея:

Я полагаю, что пространство [...] — это порядок сосуществования. Пространство — вообще ничто без тел, но оно есть возможность их размещения. (Лейбниц)

Эпистемологическая идея:

Пространство не является эмпирическим понятием (Begriff), полученным в результате абстрагирования от внешнего опыта. [...] Пространство — это необходимое представление и, следовательно, оно априорно. (Кант)

Философские споры привели к выводу о том, что нет никакой возможности поддерживать субстантивную идею пространства. Не углубляясь в подробности этих споров, о которых можно узнать из

других источников³, выделим один важный момент: если бы «пространство» было объектом, т. е. пригодным для исследования объектом, тогда мы могли бы указать на место пространства в физическом мире. Но это невозможно. Пространство не существует как материальный объект или как (содержательный) теоретический объект.

Почему тогда география стала называться «наукой о пространстве»? Мы можем проследить эту категориальную ошибку до одного из отцов-основателей современной географии — Альфреда Хетнера — и до его ошибки в истолковании Канта⁴. Для Канта (1802) география была, скорее, описательной, или таксономической, дисциплиной⁵, нежели наукой: она обладала статусом лишь пропедевтической дисциплины. Для обозначения географии Кант использовал слово «хорографическая», т. е. описательная. Хетнер (Hettner 1927, 115f., 127ff.) преобразовал это слово в «хорологическая», т. е. относящаяся более к объяснению, нежели к описанию, а по Канту, объяснительная сила была главной отличительной чертой науки. «Ошибка» Хетнера дала возможность представить географию как науку — науку о пространстве. Берри, Бунге, Бартельс и другие пошли этим тупиковым путем до конца. Бартельс (Bartels 1968, 1970), наиболее известный немецкий географ последних десятилетий, попытался в итоге сформулировать в качестве цели географии открытие пространственных законов. При этом он вернулся назад, к субстантивному понятию пространства. Кроме того, он попробовал обосновать свои доводы, ссылаясь на попперовские критерии научности.

Но если мы и отвергаем ошибочное толкование Хетнера и все, что из этого следует, это не означает, что мы должны принять кантовское определение географии. Я думаю, что география — нечто большее, чем просто пропедевтическая дисциплина и что она обладает объяснительным потенциалом. Но я также убежден и в том, что для того, чтобы определять географию как социальную науку и поддерживать такое определение, надо лишить пространство приписываемой ему главной роли. Эту роль следует отвести «действию» как ключевому понятию географического исследования. Я еще вернусь к вопросу о том, почему я предпочитаю «действие» «социальным процессам» (хотя они приводят к тому же результату). Сейчас же отметим, что пространство не является ни объектом, ни а priori, но системой ко-

³ Эти философские споры обобщены в работах: Smart J. J. C. (1964), Alexander H. (1956), Nerlich G. (1976), Sklar R. (1974) и Mellor D. H. (1981).

⁴ География, в отличие от других дисциплин, отдает должное, по крайней мере, одной матери-основательнице — Элен Сэмпл.

⁵ И. Кант. Физическая география. Кенигсберг, 1802.

ординат для действий. Пространство — это система координат для материальных аспектов социальных действий в формально-классификаторском смысле. В отличие от Канта я предлагаю следующее определение «пространства»:

«Пространство» — не эмпирическое, но формальное и классификаторское понятие. Это система координат для физических составляющих действия и обозначение для проблем и возможностей, относящихся к исполнению действия в физическом мире.

Система координат не может быть эмпирической, поскольку не существует такой вещи, как пространство. «Пространство» — это формальная система координат, поскольку не соотносится ни с каким конкретным понятием материальных объектов. Оно является «классификаторским», поскольку позволяет нам описывать определенный порядок материальных объектов с учетом их особых измерений. Эта понятийная система координат позволяет нам принимать в расчет материальные возможности социальных действий в их отношении к физическому миру, а также телесность действующего, который теперь фигурирует в большинстве социальных теорий под названием «субъект». Ко всему прочему, я должен добавить, что переход от слова «действующий» к слову «субъект» — это также и переход от термина, вмещающего в себя действие, к термину, который предполагает, что люди подчинены не контролируемым ими силам. Я хотел бы надеяться, что новое представление о возможностях такого перехода может быть поддержано этим доводом.

Если мы встаем на точку зрения, называемую мной в этой книге «теорией действия», или «ориентированной на действие географией», и не будем приписывать пространству как таковому роль исходного пункта, то мы начнем с воплощенного субъекта, или с телесности действующего, в контексте специфических социо-культурных, субъективных и материальных условий. Мы начнем с точки зрения, с одной стороны, акцентирующей субъективную деятельность как единственный источник действия и, тем самым, изменений, и с другой — подчеркивающей, что социальный мир придает форму социальным действиям, его порождающим. Но тот факт, что социальный мир производится и воспроизводится социальными действиями, означает, что именно эти действия, а не «пространство», и составляют этот мир. Любое понятие пространства может дать только образец соотнесения, посредством которого проблематичные и/или релевантные материальные образования, включенные в действие, могут быть преобразованы и локализованы. Если субъект облечен телесностью, эти материальные образцы, конечно же, важны в большинстве действий. Но поскольку они не являются единственными важными факторами, дей-

ствия не могут быть ими объяснены. Социально сконструированная система действий не является «пространственной» причиной; она — продукт действий. Иными словами, вовсе не достаточно начать с утверждения, что «пространство», или даже материальность, уже обладают смыслом «сами по себе», смыслом, который конституирует социальные факты. Материальность становится осмысленной только в ходе осуществления действия с определенными намерениями и при определенных социальных (и субъективных) обстоятельствах.

Все это идет вразрез с идеей пространства Анри Лефевра. На вопрос «Что конкретно представляет собой способ существования социальных отношений? Сущность? Естественность? Формальную абстракцию?» он отвечает: «Социальные отношения производства имеют социальное существование лишь постольку, поскольку они существуют в пространстве; они проецируются в пространство, они вписываются в пространство и в то же время производят его»⁶. Такой ответ во многом проблематичен.

Во-первых, социальное содержание социальных отношений (производства) вообще не может быть «пространственным» из-за нематериальности социальной составляющей. Объясню, что я имею в виду. Социальное содержание социального отношения производства может быть только осмысленным соотношением с материальными фактами субъектов с данными целями, находящимися в данный момент в поле зрения в определенных социокультурных условиях. Эта социальность как таковая не существует в материальном, в противном случае, любой материальный объект мог бы иметь только один социальный смысл. Но мы знаем, что вполне возможно соотносить с одним и тем же материальным фактом различные смыслы, точно так же, как их можно соотносить с одним и тем же текстом (см.: Derrida 1978). Во-вторых, формулировка Лефевра предполагает предсуществующее субстанциализированное «пространство», когда он пишет, что «социальные отношения производства... проецируются в пространство». И в-третьих, «социальное отношение производства» само по себе ничего не может делать. Оно становится социально релевантным только в процессе действия, которое производится или воспроизводится действующим.

Формулировка Лефевра включает в себя двойную реификацию: реификацию пространства и реификацию «отношений производства». Первая ведет к усеченному материалистическому взгляду на мир — «социальное» существует только тогда, когда оно становится пространственным. А поскольку только материальное может быть

⁶ Lefebvre 1974 (1981): 151–2.

пространственным, отсюда следует, что социальное существует только в материальном и может быть воспроизведено только материальным. Единственно возможный вывод из всего этого: материальное воздействует на материальное, и в этом процессе зарождается социальное. Нет нужды говорить, что такой вывод весьма сближает Лефевра с геодетерминистами, хотя он достаточно основательно аргументировал свое несогласие с ними. Лефевр не разрешает проблем географов. Но он не только скатывается к вульгарному материализму; определяя «пространство» как объект исследования, он становится также и эссенциалистом, поскольку реифицирует пространство, наделяя его содержанием, обладающим детерминирующей силой. Таким же образом и идея «времени» в истории была реифицирована и ошибочно истолкована как сила сама по себе — «сила времени».

Основная трудность для исследовательских стратегий сегодня состоит в том, что географы пытаются локализовать нематериальные социальные и психологические образования в физическом мире. Такая локализация невозможна, потому что, как мы увидим, эти образования имеют иной онтологический статус. В физическом мире могут быть локализованы только материальные образования. Нематериальные — не могут. Формальное понятие пространства может локализовать материальные вещи, но его категории (долгота, широта и т. п.) не применимы к явлениям другого рода. Если мы согласны с тем, что действия всегда имеют, по крайней мере, социокультурную, субъективную и физическую составляющие, то нам должно быть ясно: пространственные категории могут охватить только последнюю из этих составляющих. Любая попытка охватить в пространственных понятиях нематериальный социокультурный и субъективный мир намерений, норм, ценностей и т. п. будет, соответственно, редукционистской.

Если бы в истолковании социокультурного мира нам пришлось полагаться только на физические категории (с которыми ассимилировано пространство), то мы должны были бы предположить, что смысл действий причинно предопределен биологическим телом или другими материальными обстоятельствами ситуации действия. Такая редукция — не выдумка, она встречается непосредственно в некоторых рассматриваемых мною ниже теориях, редуцирующих субъективные и социокультурные аспекты действия к биологической причине. В этом смысле так называемые пространственные аргументы звучат в унисон с расистскими и сексистскими объяснениями и представлениями о социальном. Они совпадают, поскольку используют материальные, биологические категории в объяснении социокультурных фактов. Примечательно, что это весьма сближает

(вульгарный) материализм, называющий себя марксизмом, с бихевиоризмом и приводит к гомогенизации, характерной для всех тотализирующих и холистских объяснений.

Гомогенизация выражается в форме обобщенных предрассудков. Общая форма является атрибутом «общих характеристик», например, африканцев или испанцев, и отрицает различия между разными этническими группами, подчеркивая тем самым неповторимость, которую оставляют за собой белые привилегированные группы. Приписывание различия по-своему отрицает различие и в то же время помогает поддерживать неравенство, основанное на различии. Холизм, характерный для выше упомянутых типов объяснения, выражен в убеждении (когда оно основано не на социальных, а на физических категориях), что коллектив может действовать «сам по себе». Наиболее яркая форма такого подхода представлена в националистических и регионалистских доводах, якобы представляющих «волю», скажем, литовского или словенского народа. Региональная категория полностью вытесняет субъективное действие. Дело не в том, что словенцы не чувствуют себя словенцами, но в том, что это (региональное) категориальное вытеснение отрицает за ними как за субъективными действующими право принятия решений. Вместо того, чтобы описывать и объяснять социальный мир в пространственных категориях, географам следовало бы представить объяснения так называемых пространственных фактов в категориях действия. Точнее, географам следовало бы дать объяснения действий, ссылаясь на ограничивающие и освобождающие аспекты социокультурных, психологических и материальных факторов в понятиях условий и последствий действий.

У этой книги есть подзаголовок: «альтернативная география человека». Возникает очевидный вопрос: альтернативная чему? Поскольку несколько абзацев книги я уже посвятил ведущему и выдающемуся марксистскому теоретику (Лефевру), я должен пояснить, что моими основными оппонентами являются не альтернативные марксистские географы — такие, как Харви (Harvey 1985, 1989), а геодетерминисты и бихевиористы, определяющие предмет географии с тех пор, как она стала называться наукой о пространстве. Это исследователи именно такой ориентации, до сих пор занимающие выгодные академические посты и получающие исследовательские гранты (деньги), несмотря на их интеллектуальное банкротство; поэтому так важно доказать в понятиях, доступных ученикам этих исследователей, если не им самим, что основания, на которые они опираются, весьма шатки или уже обрушились. Я затрагиваю в моей критике марксистские теории географии постольку, поскольку они попадают (вместе с геодетерминистами) в ловушку идеи о том, что

пространство — это причина. А еще в ловушку уничтожения субъективной деятельности, которая составляет существо любой настоящей теории действия, такой, как волюнтаризм или индивидуализм. Более того, тот факт, что я сосредотачиваюсь на ограничителях действия и на процессе его оформления социокультурными ценностями, свидетельствует о моем полном согласии с утверждением о том, что, когда люди творят историю, они это делают отнюдь не в условиях свободы выбора. Действовать может только субъект, но чисто индивидуального действия не существует. Человеческое действие всегда является выражением социокультурных, субъективных и материальных условий. Однако поскольку исследование социокультурных и материальных ограничений действия уже было предпринято (до некоторой степени) упомянутыми учеными (и не только ими), я вижу задачу, стоящую перед альтернативной социальной географией, как раз в том, чтобы учесть также и действие и деятельность, т. е. стать ориентированной на действие *социальной* географией.

Эти соображения соотносятся не только с обсуждением общества и пространства в географии, но и с социально-философскими и социологическими дебатами, особенно с теми, которые привязаны к работам Мишеля Фуко и Энтони Гидденса. Я утверждаю, что мы должны взять положение Фуко, согласно которому «власть существует только тогда, когда она приведена в действие» и «власть» осуществляется только одним над другим или посредством другого. Тот факт, что (для осуществления «власти») тело, человеческая телесность и другие материальные средства имеют ключевое значение, не должен приводить к выводу о том, что «пространство» как таковое есть нечто соотнесенное с властью, разве что «пространство» обозначает совокупно все материальные условия, воздействующие на телесность действующего. Как я уже отмечал, эти условия должны быть в центре любой теории действия.

Теперь, после всех этих ссылок на гомогенизацию, различие и объяснение целостностей, читатель вполне может ожидать, что я вот-вот обращусь к доводам относительно субъективной деятельности, основанным на современных постструктуралистских источниках. Но я этого не сделаю. Я собираюсь пойти иным путем, назад, через социальную философию, социальную теорию и эпистемологию, сформировавшую географию XX века и ее определение того, что представляется «научным».

Причиной тому — отнюдь не мое желание представить общее введение в эпистемологию и социальную теорию, в частности, в теорию действия (хотя я был бы рад, если бы эта книга выполнила и эту задачу). Причиной, скорее, послужило то, что неприкрытый геодетерминизм XIX века выжил и продолжает существовать в географии XX века

в скрытых формах «пространственности» и бихевиоризма. Эти формы основываются, во-первых, на определении «науки», которое следует пересмотреть; это означает, что мы должны пересмотреть эпистемологические определения того, что составляет науку. Здесь я должен упомянуть, что не только сциентистские притязания бихевиористской географии подвигнули меня заняться исследованием эпистемологии. Сегодня все больше принято считать, что эпистемология и определение науки не имеют отношения к географии и что эпистемологические соображения должны быть заменены онтологическими. Несмотря на то, что я критикую сциентизм, я не соглашаюсь с таким отрицанием эпистемологии: думать в онтологических категориях будет весьма затруднительно, если вначале не думать в эпистемологических. Во-вторых, зачатки теории действия можно обнаружить у таких непохожих друг на друга авторов, как Карл Поппер и Талкот Парсонс или как Макс Вебер и феноменолог Альфред Шюц. В их работах мы находим указания на то, как следует разрабатывать такую социальную географию, которая рассматривала бы субъективную деятельность наряду с социокультурными и материальными ограничителями. Деятельность и действие всегда были наготове и у материалистов и функционалистов; внимательно вчитываясь в работы соответствующих теоретиков, можно заметить, насколько часто они прибегают к субъективной деятельности и как истолкование их предположений может помочь в теоретизировании по поводу этой деятельности. В то же время такое пристальное вчитывание обнаруживает, что эти теории скрыто или явно, но отвергают субъективную деятельность.

И Поппер, и Парсонс вряд ли захотели бы, чтобы их работы использовались так, как я это буду делать. Но все же исследование их логических предположений и того, куда они нас заводят, имеет еще одну цель. Это не только будет способствовать развитию ориентированной на действие географии, но и покажет, что геодетерминисты, бихевиористы и структуралисты, считающие Поппера «научным» авторитетом, ссылаются на этот авторитет, совершенно неверно трактуя его работы. Фактически, если мне позволено будет сделать одно личное отступление, я начинал настоящее исследование как критику Поппера. Прочитав его, я был удивлен тем, что авторитет, призываемый на помощь различного рода геодетерминистами, спациолистами⁷ и бихевиористами, которых я собирался критиковать, явно не был прочитан теми, кто на него ссылался.

⁷ Можно было бы назвать их и по-русски — «пространственниками», — однако, калька «спациолисты» представляется более уместной и естественной в ряду «геодетерминистов» и «бихевиористов». — *Прим. перев.*

В заключение этой вводной главы я исследую предпосылки и логику бихевиористской географии. Если «теория» имела значение в географии, начиная с 60-х годов, то язык теории, в особенности что касается отношений между бихевиоризмом и теорией действия, оставался по большей части не дифференцированным. В самом деле, «теория действия» была отвергнута или развенчана еще и потому, что она была ассимилирована бихевиоризмом. Одна из основных задач этой книги заключается, фактически, в том, чтобы показать, что бихевиористский и акционистский подходы противоположны, их ключевые понятия «поведение» и «действие» постоянно используются как синонимы. Поэтому следует начать с четкого разграничения этих понятий. Только тогда мы сможем проверить утверждение о том, что исследование в социальной географии должно основываться на теории действия, а не на бихевиоризме. В противном случае такое исследование не достигнет поставленной перед ним цели — изучить общество в его «пространственном» измерении.

«Поведение» и «действие»

Последствия от смешения «действия» и «поведения» для методологии и теории можно наблюдать, сравнивая литературу по психологии и социологии, начиная с опубликованных в 1913 г. двух программных работ — «Психологии с точки зрения бихевиориста» Дж. Б. Уотсона и «О некоторых категориях понимающей социологии» М. Вебера.

Если человеческая деятельность абстрагируется в соответствии с определением «поведения», то она рассматривается как наблюдаемая, т. е. эмпирически воспринимаемая в истинном смысле классического бихевиоризма⁸. Все ненаблюдаемые, когнитивные аспекты человеческой деятельности опускаются, поскольку надо понять каждый акт в терминах (наблюдаемого) «стимула» и (наблю-

⁸ Действительно, «поведение» используется многими социальными учеными, и географами в том числе, как собирательное название для любой человеческой деятельности. Мне такое употребление отнюдь не кажется вполне уместным. Помимо тех несоответствий, на которые я укажу ниже, оно чревато либо существенной потерей информации и запутанностью, если не говорится, в каком смысле упоминается «поведение», либо утомительным перечислением, если это говорится. Я рассматриваю «действие» как обобщающий термин, а «действие» и «поведение» — как два специфических образца, представляющих человеческое действие.

даемой) «реакции». Каждый объект физического окружения представляет собой потенциальный «стимул». В эмпирическом исследовании объект описывается как «стимул» в момент его воздействия на поведенческую реакцию. «Ответная реакция» определяется как «все то, что делает живое существо» (Watson 1970: 6). Тем самым уже предполагаемая редукция человеческих действий к наблюдаемым физическим процессам позволит, согласно Уотсону и его сторонникам, прежде всего последовательно применять (естественную) научную методологию и в социальных науках. Целью бихевиористского исследования волей-неволей является такое причинное определение поведения в рамках научной теории, которое предсказывает в детерминистско-номологическом стиле реакции живого существа, соответствующие данным определенным «стимулам».

Теории когнитивного поведения были весьма разнообразно использованы в «бихевиористской географии». Одновременно они представляют собой и развитие классического бихевиоризма, поскольку поведение уже больше не описывается исключительно в понятиях стимула и реакции. «Стимулы» передаются *посредством* элемента рефлексии, познания и сознания и только тогда рассматриваются в соотношении с поведением. Когнитивный компонент (мотивы, потребности, установки, уровень ожиданий и т. п.) выступает в качестве фильтра интерпретации и восприятия «стимулов». Стимулы, в свою очередь, описываются теперь как единицы информации. С точки зрения этих теоретических понятий человеческое поведение объясняется как ответная реакция на стимулы, избирательно получаемые из социальной и физической среды, когнитивно переработанные в информацию. Вдобавок, модели теории поведения, используемые в социальной географии, отличаются от общей когнитивной теории тем, что особое значение придается пространственному измерению. Модель этой теории воспроизведена в очень упрощенной форме на рисунке 1.

Здесь я не пытаюсь представить сложный анализ бихевиористского подхода к социальной географии. Достаточно будет сказать, что основные исследовательские направления этого подхода вполне очевидно сопоставимы с манерой мышления, превращающей «пространство» в причину. Тела реагируют детерминистским способом и детерминированы непреднамеренно. Помимо того, что такой подход представляется грубым, он к тому же не соотносит между собой результаты бихевиористских исследований «пространственного сознания», «ментальных карт» и т. п. в понятиях их основ-

ных положений, касающихся человеческого поведения (хотя если бы бихевиористы попытались, это вполне возможно сделать. См. рис. 1.). Представители «бихевиористской географии» порой наблюдают, как субъективное восприятие пространственных образов отклоняется от «объективных» фактов. Но они не идут дальше этого. Причины различий в субъективном восприятии и их влияние на различные типы поведения так и остаются неисследованными. Субъективное восприятие и субъективное поведение также не соотносятся. Совсем иначе все выглядит с точки зрения «действия».

«*Действие*» можно в целом определить как рефлексивную и интенциональную деятельность — сознательно продуманную и «свободно» осуществляемую деятельность, ориентированную на определенную цель. Она может достигаться посредством как внутренней (ментальной), так и внешней (наблюдаемой, двигательной) деятельности, в противоположность простой реакции на стимулы. «Действие» в его простейшей форме можно определить как «преднамеренно предотвращающее или способствующее изменению в мире» (Wright 1971: 83). «Акт», в свою очередь, «будет обозначать итог этого продолжающегося процесса, т. е. осуществленного действия» (Schutz 1962: 67). Если человеческая деятельность получает название «действие»⁹, то имеется в виду не просто аспект «рефлексивности», обнаруженный в когнитивных теориях поведения, но также и аспект интенциональности.

Я не утверждаю, что нет такой человеческой деятельности, которая была бы лишена сознательного намерения в момент действия. Здесь нужно определиться с тем, становится ли сознательно преднамеренное действие настолько обыденным, что его уже больше не обязательно планировать сознательно. Если имеет место такой подход, то деятельность описывается как «квази-поведение»; если же нет — то просто как «поведение». Но простое поведение (физиоло-

⁹ Говоря «действие», я имею в виду «социальное действие», как оно определено Максом Вебером (1968:1). Можно сказать, что это — человеческое действие, ориентированное на «делание» или на результат человеческой деятельности (артефакт). Это может быть также и деятельность, воздействующая на природу, преобразующая физические объекты, которые до этого еще не были преобразованы рукотворно, посредством социально извлекаемого знания. Поскольку, согласно такому теоретическому подходу, не существует иного действия кроме предполагающего и социальное действие (см.: Övermann et al.:1979), я буду использовать сокращенный вариант термина — «действие».

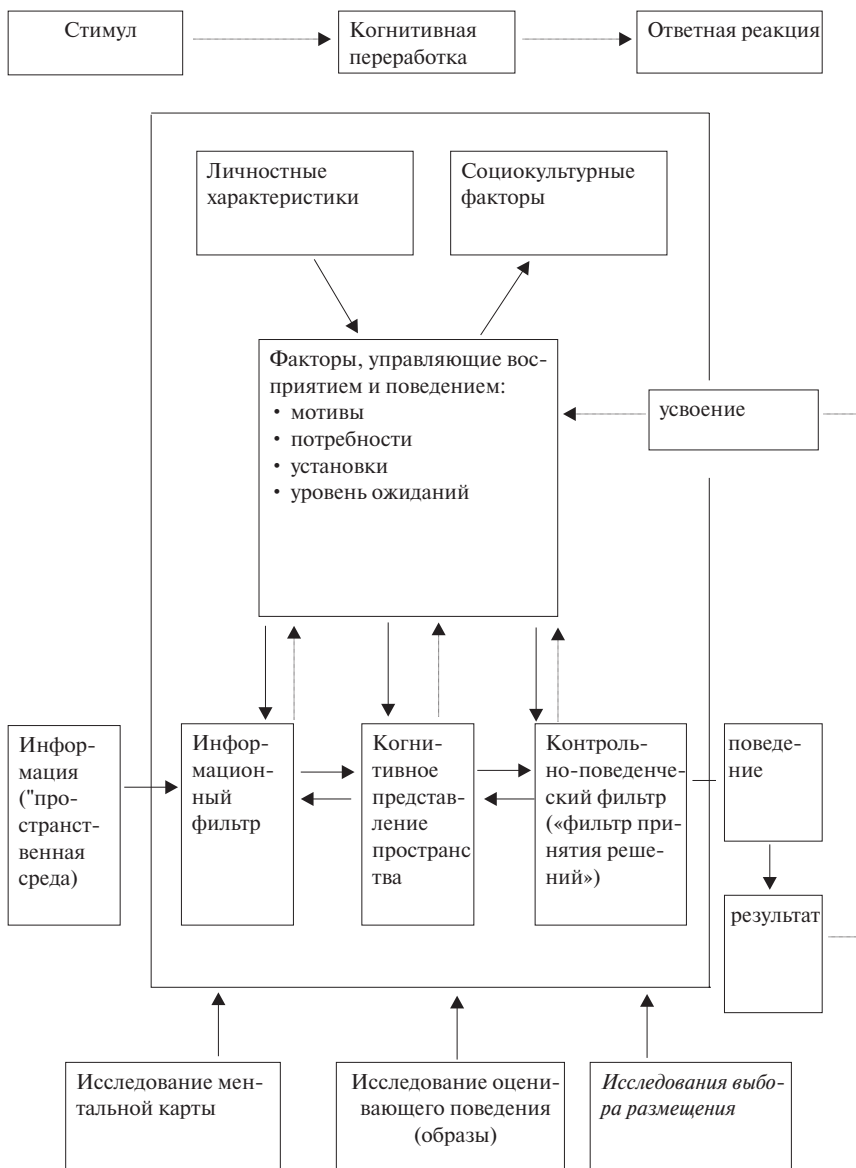


Рис. 1. Модель поведения в социальной географии

гически и биологически вызванные рефлексy) вряд ли имеет отношение к социальному.

С другой стороны, «квази-действия» описываются Хабермасом (Habermas 1984: 12) как «поведенческие реакции внешним или внутренним образом стимулированного организма и вызванные окружающей средой изменения состояния саморегулирующейся системы». Хабермас имеет в виду процессы, которые описываются так, «как если бы они были выражением способности субъекта к действию», тогда как в действительности все, что описывается, является деятельностью организма, который как таковой не способен указать причины своих действий¹⁰.

Любое действие (см. рис. 2) может быть описано в понятиях четырех *последовательностей*.

1. *Проект действия*, т. е. формирование/создание намерения. Это подготовительный и предвосхищающий процесс в данной ситуации (ситуация i). Во время этого процесса субъект размышляет над адекватностью средств к достижению его/ее цели, а иногда и над обобщенными и оправданными ожиданиями других членов общества, которые следует оправдать и проч.

2. *Определение ситуации*: интерпретативная последовательность в понятиях преследуемой цели. Ситуация i структурируется как ситуация i'. На этом этапе действующий определяет и отбирает доступные ему (физические и социальные) и подходящие для достижения цели средства. Недоступные элементы, соотносящиеся с намерением, являются «ограничителями». Ситуация интерпретируется в соответствии с определенными ценностями и нормами. Иногда, когда значение составляющих ситуацию элементов проблематично, необходима рационализация их смысла.

3. *Реализация действия*, или реализация «субъективно представленной себе цели» (Girndt 1967: 30). Это — следствие выполнения действия, когда ситуация (i) была изменена или изменение ситуации было предотвращено. Каким бы ни был технический компонент (отношение «цель-средства»), легитимность действия или даже смысловой компонент на этой стадии может быть проблематичным.

4. *Последствия действия*: ожидаемые или неожиданные последствия действия конституируют ситуацию (ii). Эта новая ситуация соотносится с действующим и с другими действующими. Для них ситуа-

¹⁰ См., как Вригт (Wright 1971: 84–5, 58) различает «квази-каузальные» — каузальные описание интенциональных действий — и «квази-телеологические» — интенциональные описания каузального процесса в смысле функциональных объяснений (см. также Luhmann 1962: 618).

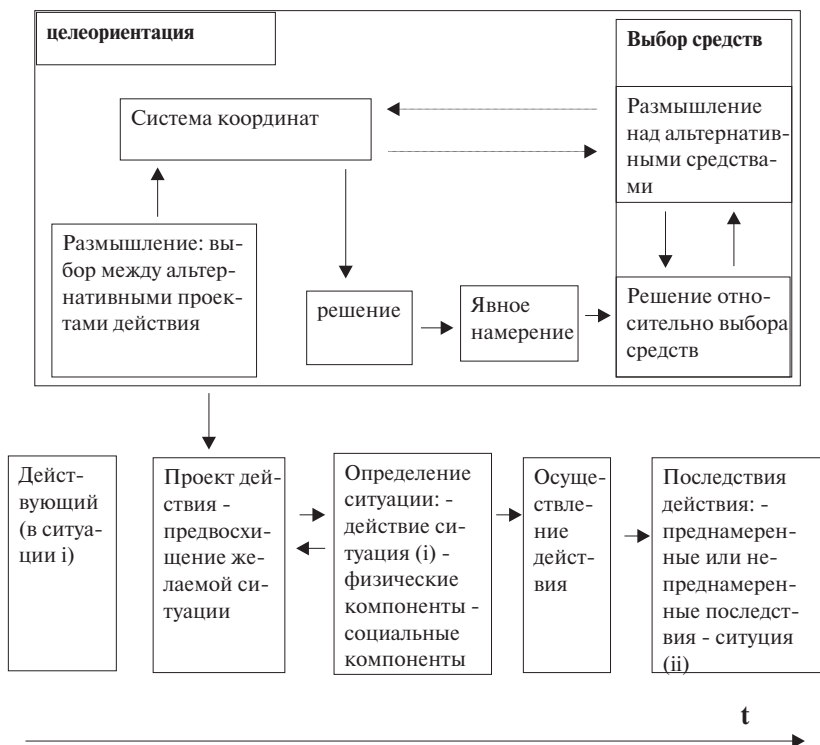


Рис.2. Модель социального действия

ция (ii) может вновь оказаться ситуацией (i). Эта измененная ситуация может соотноситься с формированием «нового» отношения «цель-средства» и с переосмыслением ценностей и норм как еще одного условия для понимания.

Эти последствия могут оставаться ненаблюдаемыми для других (как в случае с попыткой интеллектуального разрешения проблемы), или же они могут быть «явными, сопряженными с внешним миром» (Schutz 1962: 67). Теория поведения объясняет человеческую активность стимулами, тогда как, согласно теории действия, эта активность интенциональна и осмысленна. Сосредотачиваясь на ментальных процессах индивидов, когнитивный бихевиоризм не способен перенести свое исследование на общество. Причиной тому — допущение о том, что смысловой контекст социально значимой деятельности сводим к индиви-

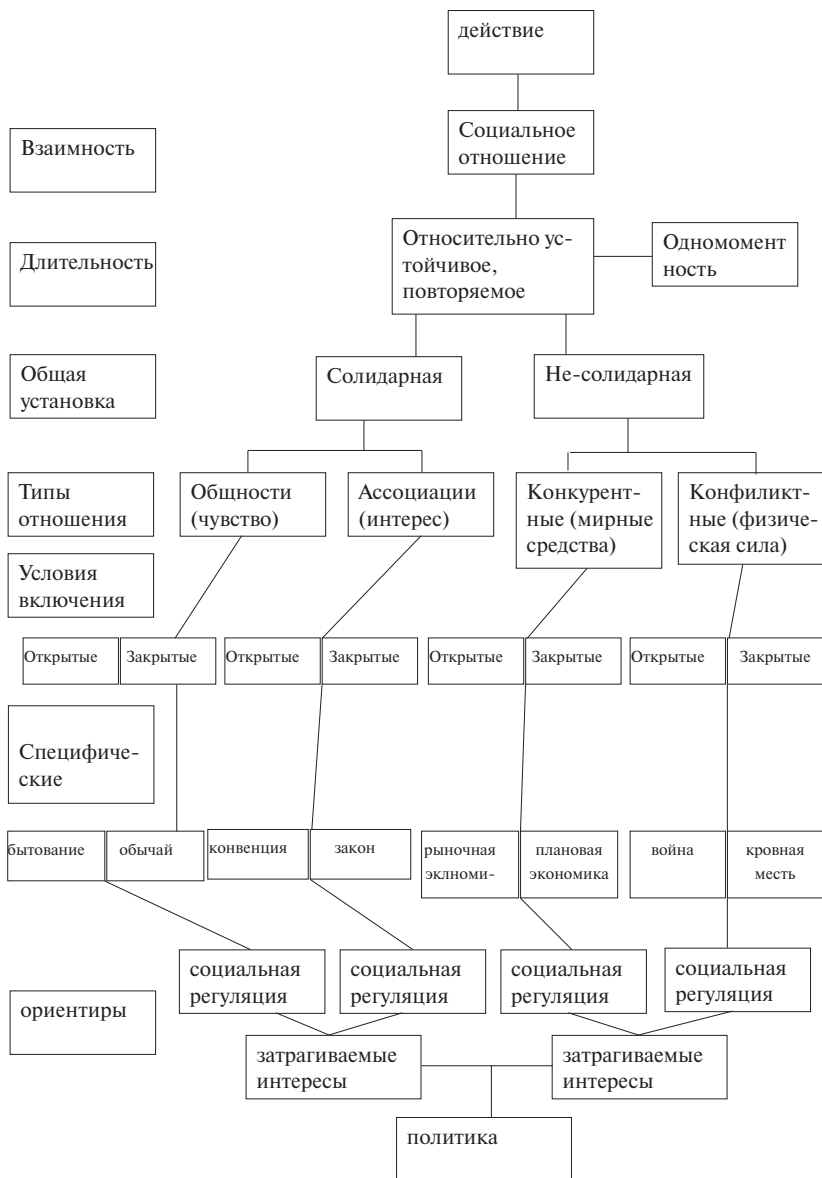


Рис.3. Социальные отношения

дуальному стимулируемому действию. Тем самым социальный контекст отсекается. Проблемные ситуации представляются, в лучшем случае, в свете индивидуальных когнитивных диссонансов. Смысловой контекст социального мира можно уловить лишь, если мы будем рассматривать деятельность членов общества как интенциональную, а не просто как «реакции» на стимулы. Теория действия предоставляет для этого понятийный аппарат; бихевиористская теория — нет.

Базовая структура действия, какой она была представлена выше, концептуально разработана Максом Вебером. Он сконструировал тончайшие концептуальные различия, охватывающие все многообразие форм институционализированного действия. На рис.3 эти соотношения показаны более подробно¹¹. В этой системе рассуждений «действия» представляют собой базовые единицы процесса социализации, и поэтому их можно считать «атомами» социальной вселенной. Они являются мельчайшими частицами в исследованиях общества и социального мира. Отсюда должно быть ясно, что не действующие акторы или индивиды служат предметом ориентированного-на-действие социального исследования, а действия. Действующие — это предпосылки действия, а не единицы исследования.

Еще одно важное различие между бихевиористской и акционистской тематизацией человеческой деятельности заключается в логической конструкции. Модель «стимул-реакция» предполагает индуктивную логику, тогда как модель теории действия предполагает дедуктивную структуру знания и деятельности¹².

¹¹ Различие между «целью» и «средствами» действия провести весьма сложно. У Прево (Prewo 1979) это становится причиной рассуждений о «лабиринте понятия действия». Можно принять в качестве принципа, что все, предпринимаемое или охватываемое действием для достижения цели, следует описывать как «средства». Но цели, проект действия, могут варьировать по объему. Это может быть и цель всей жизни, и план отдельного действия, которое продлится лишь несколько секунд или минут, и они могут соотноситься друг с другом в большей или меньшей степени. Если, например, намечаемое на каждый день выполнение определенного задания приближает к достижению цели, намеченной на год, то первое становится «средством» для последней и т. д. Поэтому четкое различие «цели» и «средств» возможно только в соотношении с достижением проекта действия.

¹² Эта типология эмпирически происходящих действий и социальных отношений не претендует на воспроизведение всех возможных форм социального процесса или события. Ее следует воспринимать всего лишь как иллюстрацию акционистского теоретического подхода к социальной реальности.

Бихевиористская наука или теория действия?

Есть два подхода к социальной географии, ориентированной на человеческую деятельность. Один направлен на общество и действие, другой — бихевиористский — ориентирован на индивида. Поскольку эти подходы диаметрально противоположны, один должен быть замещен другим. Очевидно, что теоретическое понятие «поведение» не подходит для понимания социальных отношений и должно быть заменено. Теория действия, придерживаясь своих базовых допущений (рефлексивности и интенциональности), не может быть логически сведена к допущениям когнитивного бихевиоризма (осознанной интерпретации информации и реакции на нее).

Попытки именно такой редукции имеют давнюю традицию в социальных науках. И, как я уже отмечал, их можно найти и в нынешних социально-географических исследованиях. Эти редукции начинаются с положения о том, что все социальные явления могут быть сведены к психологическим факторам восприятия, научения и мышления; причем особо отмечается «человеческая природа», инстинкты, значения, инстинктивные антипатии, подавленные состояния, беспокойства, неврозы, влечения, желания, потребности, индивидуальные уровни ожиданий, мотивы и т. п. Не только Маркс, но и Поппер противостоит такому подходу. Он задается нарочитым вопросом: «А нет ли тут иного пути, то есть проявление инстинкта, скорее, продукт воспитания, результат действия социальных правил и институтов, нежели их причина?» И продолжает: не являются ли социальные феномены по своей природе, скорее, «конвенциональными», нежели «естественными».

С бихевиористской точки зрения социолог или социальный географ должен бы ответить, что именно эти конвенции и есть результат когнитивных диссонансов между различными элементами мотивационной структуры или же результат неадекватности реакций на стимулы. Критерием такого довода могло бы служить следующее утверждение: законы общественных явлений «суть законы ... страстей человеческих и только они» (Mill 1973: 877). Другими словами, социальные правила должны быть объяснены через ментальные процессы индивидов, а не наоборот.

С точки же зрения социальных наук эта теория противопоставляется постулату о том, что никакую деятельность нельзя объяснить ссылками лишь на психологические факторы, ее следует объяснять в соотношении с социальным контекстом. Нашу деятельность нельзя объяснить «не ссылаясь на наше социальное окружение, на социальные институты и на их способ функционирования» (Porper 1969: 90).

Согласно «социологическому подходу», невозможно редуцировать социальную географию к бихевиористскому анализу человеческой деятельности. Любой такой анализ должен начинаться с социального, а не с психологического аспекта, поскольку социальное не может определяться психологическим: именно социальный контекст является главенствующим фактором для человеческих действий, а не психологические факторы. Если какие-либо редукции и желательны, так это редукция психологического анализа к социологическому. Пытаясь проводить социологический анализ психологически, приходится принимать общество как данное, тогда как подход теории действия может объяснить способы «функционирования» общества и указать на трудности, которые могут воспрепятствовать социальным действиям.

Это, однако, не означает, что для социологии психологический подход совсем не важен; просто его не следует рассматривать как основное понятие социального анализа, ибо объяснение социального явления — непосильная задача для бихевиоризма, даже для его когнитивного варианта. Когда заявляют, как это зачастую случается в социальной географии, что социальные явления можно адекватно анализировать с помощью бихевиористских исследовательских понятий, возникает масса проблем. С одной стороны, даже разработанная когнитивная форма бихевиоризма не может полностью включить в свою схему «реакции на стимул» интенциональное, символическое отношение к конкретным фактам. С другой, — любая бихевиористская аргументация вынуждена *принимать* социальные факты как данное, что и служит еще одной причиной того, почему эти аргументы так охотно сосредотачиваются на «пространстве» как на не вызывающей сомнений причине. Это показано на рис. 1: «социокультурные факты» принимаются как данное. Из этого можно сделать вывод о том, что теперь более чем очевидно: невозможно объяснить общество в бихевиористских понятиях. А посему бихевиоризм не может быть основанием для социального исследования¹³.

Помимо этих общих возражений против бихевиористского социального исследования, я должен отметить также присущие ему определенную несостоятельность и методологические трудности. Бихевиористы иногда говорят о наблюдаемых индивидуальных решениях, которые упоминаются не только в связи с теориями о местоположении. Поскольку решения в принципе могут приниматься только в

¹³ Я рассматриваю эти эмплицитные основополагающие допущения более подробно в нижеследующих двух главах.

связи с определенной целью, бихевиористы используют здесь маневр, который не может быть логически выведен из основополагающих посылок их теории. В контексте бихевиоризма реакции на стимулы или на информацию могут быть описаны в целом как решения, если практическая целесообразность наблюдаемой реакции индивида «может быть объяснена как целенаправленная деятельность [...]», приписываемая субъекту, способному принимать решения» (Haberma 1984: 12). Если бы бихевиористы захотели объяснить принимаемые решения, они должны были бы оставить на время свои теоретические основоположения и довериться теории действия (что, конечно, они вряд ли сделают, если только не пожелают сдвинуть свою парадигму в сторону интеллектуальной честности, а не академической выгоды).

Кроме того, бихевиористы проводят различие между действиями и мыслительной деятельностью исследователей (те, кто знает), с одной стороны, и исследуемыми объектами (те, кто не знает) — с другой; это и есть основное различие между бихевиоризмом и теорией действия. Можно ли тогда говорить, что исследовательская деятельность интенциональна, если в то же время несчастные исследуемые объекты скорее выдают реакции на стимулы, нежели выражают намерения делать то, что они делают? Конечно, можно сказать, что бихевиористы-исследователи тоже реагируют на стимулы (карьерное продвижение, зарплата), но это не помогает в разрешении проблемы, поскольку эти стимулы предполагают целеориентацию в одно и то же время¹⁴.

Эти критические замечания можно направить и в адрес географов, стремящихся строить социальную географию на основании бихевиористской теории¹⁵.

¹⁴ Критический подход Мишеля (Mischel 1981) несколько иной, хотя и сопоставимый с этим. Он отмечает, что ключевые понятия когнитивного бихевиоризма (желание, мотив, уровень ожиданий и т. д.) в основе своей носят интенциональный характер. Другими словами, когнитивный бихевиоризм подспудно описывает человеческое действие в понятиях интенции. Мишель настаивает на том, чтобы признать этот факт и, как следствие, использовать далее понятие «действие», а не «поведение».

¹⁵ Относительно свежими примерами данного подхода могут служить работы Gold (1980), Walmsley and Lewis (1984).

Литература:

Alexander, H. G. (ed.) (1956) *The Leibniz-Clarke Correspondence*, Manchester: Manchester University Press.

Bartels, D. (1968) *Zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung einer Geographie des Menschen*. Wiesbaden: Franz Steiner.

Bartels, D. (1970) „Einleitung“/ *D. Bartels* (ed.) *Wirtschafts- und Socialgeographie*. Köln: Kiepenheuer & Witsch

Derrida, J., (1978) *Writing and Difference*, Chicago: University of Chicago Press.

Girndt, H. (1967) *Das soziale Handeln als Grundkategorie erfahrungswissenschaftlicher Sociologie*. Tübingen: J.C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Gold, J.R. (1980) *An Introduction to Behavioral Geography*, Oxford: Oxford University Press.

Habermas, J. (1984) *The Theory of Communicative Action*. Tr. T. McCarthy. Vol. 1, Cambridge: Polity Press.

Harvey D. (1985) *The Urbanization of Capital: Studies in the History of the Capitalist Urbanization*. Oxford: Basil Blackwell.

Harvey D. (1989) *The Condition of Postmodernity. An Essay into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Basil Blackwell.

Hettner, A. (1927) *Die Geographie. Ihre Geschichte, ihr Wesen, ihre Methoden*. Breslau, Ferdinand Hirt.

Kant, I. (1802) *Physische Geographie*. D. F. Th. Rink (ed.). Königsberg: Gobbels und Unzer.

Lefebvre (1981) *La Production de l'espace*, 2nd edn., Paris: Edition Anthropos.

Luhmann, N. (1962) *Funktion und Kausalität* // *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 14, 4: 617–644.

Mellor, D. H. (1981) *Real Time*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mischel, Th. (1981) *Psychologische Erklärungen. Gesammelte Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Mill, J. St. (1973) *A System of Logic*, ed. J. M. Robson and R. F. McRae, vol. VI, London: Routledge & Kegan Paul.

Nerlich, G. (1976) *The Shape of Space*, Cambridge: Cambridge University Press.

Popper, K. R. (1969) *The Open Society and its Enemies*, vol. 2, 5th edn, London: Routledge & Kegan Paul.

Prewo, R. (1979) *Max Webers Wissenschaftsprogramm. Versuch einer methodischen Neuerschliessung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Schutz, A. (1962) *Collected Papers*, vol. I, ed. and intr. M. Natanson, The Hague: Martinus Nijhoff.

Sklar, R. (1974) *Space, Time and Space-Time*. Berkeley: University of California Press.

Smart, J.J.C. (1964) *Problems of Space and Time*, London: Macmillan.

ДЮРКГЕЙМОВСКАЯ ТРАКТОВКА ПРАКТИКИ: АЛЬТЕРНАТИВА КОНКРЕТНЫХ ПРАКТИК И ПРЕДСТАВЛЕНИЙ КАК ОСНОВАНИЙ РАЗУМА²

В «Элементарных формах религиозной жизни» Дюркгейм обращается к социальным *практикам*, трактуя их не как представления и верования, а как конкретные наблюдения движений и звуков, опознаваемые в общем для наблюдателей контексте. Более того, переживания звуков и движений он называет эмоциями, а не идеями или ощущениями. С точки зрения Дюркгейма, данная позиция составляет фундамент социологической науки. В большинстве случаев в обсуждении практики, повседневной деятельности или культуры не проводится различие между верованиями и рассказами (нарративами) о практиках с одной стороны, и между практиками как видимыми и слышимыми социальными событиями. С другой стороны, коллективные эмоции не отделяются от индивидуальных ощущений. Дюркгейм, проводя подобного рода различия, хочет определить социологию как единственный в своем роде путь эмпирического изучения социальных феноменов, избегающий тупиков позитивизма и идеализма.

К сожалению, до сих пор в аргументе Дюркгейма ошибочно выделяли исключительно главенство представлений, тогда как в действительности он утверждал, что представления, или понятия, могут быть общими с другими лишь когда собравшиеся вместе социальные акторы озвучивают звуки и осуществляют движения, опознаваемые каждым из них, испытывая при этом схожие чувства, переживания или эмоции. Дюркгейм считал, что представления, ставшие общими для группы, продолжают жить в языке и повествованиях этой группы и могут быть впоследствии вызваны вновь при помощи символов, пробуждающих переживания, лежавшие у истока данных представлений. Любые коллективные представления³, полагал он, возникают из практик, и даже приобретаемая ими впоследствии

¹ Роулз Энн — профессор социологии Бентли колледжа.

² Rawls, A. W. (2001). Durkheim's treatment of practice: Concrete practice vs. representations as the foundation of reason. *Journal of Classical Sociology*. 1(1). P. 33–68

© Э. Роулз, 2001.

© Корбут А., перевод, 2004.

способность передавать значения при помощи символов всегда имеет основанием конкретные осуществляемые практики. То, что дюркгеймовское акцентирование практик было полностью вытеснено акцентированием представлений и верований, лишило социологию множества преимуществ, которыми обладают его теория практики и эпистемология (Rawls, 1996)⁴.

Большую часть прошлого столетия социологи придерживались мнения, что социальные практики заключаются в отношениях между социальными акторами, с одной стороны, и ограничивающими верованиями и ценностями того общества, в котором они живут, — с другой. Недавно возникшая постмодернистская социология еще больше сосредоточена на верованиях и ценностях, представив действия социальных акторов в виде текстов. В первом случае фокусирование на описании конкретных действий лишено смысла, поскольку лишь в своей совокупности действия способны обнаруживать ограничения ценностей, *реакцией* на которые они являются. В постмодернистском подходе, с другой стороны, фокусирование на конкретных действиях, а не на понятиях и верованиях, приравнивается к позитивизму. Реальны лишь верования и ценности.

В результате современная социология оказалась перед серьезной дилеммой. Я полагаю, что это та же самая дилемма, преодолеть которую должна была дюркгеймовская теория практики. Это не значит, что аргумент Дюркгейма, в той форме, в какой он был в свое время изложен, позволит отыскать решение сегодняшних проблем. Я хочу сказать, что если интерпретировать социологию как дисциплину, изначально основанную на идее конкретных практик, в пользу чего высказывается Дюркгейм, то мы получим возможность по-новому взглянуть на нынешнее состояние социологии.

Каким образом социологическое обсуждение практики выстроилось вокруг верований и представлений, а не конкретных практик, если Дюркгейм стремился как раз к последнему? По иронии судьбы сосредоточение на верованиях и ценностях является, отчасти, результатом неправильного истолкования одного из ранних аргумен-

³ Индивидуальные представления имеют иное происхождение, поскольку их нельзя разделить с другими.

⁴ Важное место, которое продолжает занимать в современных методах требование прояснения понятий, — один из результатов такого поверхностного взгляда. Согласно Дюркгейму, мерой понятий должна быть «объективная реальность» конкретно разыгрываемых социальных фактов, а не наоборот. Если конкретность действия рассматривается в терминах опознаваемости воплощенной социальной конструкции, а не как артефакт чувственного постижения природных объектов — это не позитивистская позиция.

тов Дюркгейма. В статье «Представления индивидуальные и представления коллективные» (Дюркгейм, 1995б), опубликованной в 1898 году, Дюркгейм критиковал Уильяма Джеймса на том основании, что феномен общих понятий или, как их называет Дюркгейм, «коллективных представлений» нельзя объяснить на уровне индивидуального действия, даже взятого в групповом контексте. Выдвинутые в этой работе возражения против взглядов Джеймса были по ошибке приняты некоторыми ранними критиками (например, Dennes, 1924; Gehlke, 1915; см. обзор в Rawls, 1997) за собственно дюркгеймовскую теорию представлений, хотя Дюркгейм подробно прояснил свои претензии к Джеймсу в лекциях о прагматизме (Durkheim, 1983 [1913–1914]). На самом деле в этой статье Дюркгейм говорит, что поскольку, как он показал, представления нельзя объяснить в контексте индивидуализма, им следует дать коллективное, или социальное, толкование, которое он осуществил лишь в «Элементарных формах религиозной жизни» (Durkheim, 1915[1912]). Тем не менее, те же критики восприняли эту более позднюю работу в свете своей предшествующей неправильной трактовки аргумента, связанного с Джеймсом. В результате возник образ Дюркгейма-творца идеалистической теории, основанной на изучении представлений, что прямо противоположно его ранней позиции, фактически состоявшей в формулировании теории происхождения представлений на базе конкретных эмпирических исследований видимых и слышимых социальных практик, позиции, согласующейся с аргументами, изложенными уже в «Методологии» (Дюркгейм, 1995а).

Построение «Элементарных форм» только усугубило путаницу. Произведение четко разделено на части, или книги. В первой книге рассматривается общетеоретический, в данном случае по преимуществу философский и антропологический, контекст вводимого аргумента и дается общий обзор позиции автора. Во второй книге Дюркгейм рассматривает происхождение того, что он называет «верованиями». Центральное положение этой части, а также то, что она предшествует третьей книге, посвященной обрядам, и по длине превосходит две остальные, создает впечатление, что в ней и раскрывается суть дюркгеймовского аргумента. Однако это не так. Во второй книге подробно, глава за главой, обсуждаются варианты ответа на вопрос о происхождении верований и случай за случаем демонстрируется, что верования не могут иметь своим истоком то, что обычно считается таковым. Тезис Дюркгейма состоит в том, что все предыдущие способы объяснения происхождения понятий или представлений оказались неудачными. Это, по его мнению, оставляет возможность лишь одного объяснения: представления и верования по-

рождаются в процессе коллективного осуществления социальных практик.

Таким образом, если судить по структуре текста, Дюркгейм ставит в центр представления и верования, а не практики, в действительности же он поступает прямо наоборот. Ключом к аргументу Дюркгейма, показывающему, что эмпирическая социология способна объяснить происхождение коллективных представлений и человеческого разума, является его теория практики, т. е. тезис о том, что представления находятся в особом рода каузальной зависимости от наглядно осуществляемых социальных практик. Содержание этого тезиса показывает, что поздняя работа Дюркгейма вполне согласуется с его более ранним акцентированием эмпирических исследований. Данный тезис также открывает возможность эмпирического изучения практики, которое не является позитивистским и, в то же время, не впадает в идеализм, т. к. сосредоточено на общем доступном социальном мире.

Идея понятийной опосредованности социального действия заимствуется современной социологией, главным образом, из гуманитарных наук и носит принципиально индивидуалистический характер, а опосредованность социальной реальности с самого начала является базовой социологической предпосылкой. Однако для Дюркгейма исходным посредником, определяющим социальную реальность, являются не понятия. Одновременно он отвергает первичность индивидуалистического подхода. Ища решения проблемы интерпретации и эпистемологической достоверности, он показывал, что изначальную реальность общества и культуры составляют не представления, понятия, верования и повествования. Генезис и опознаваемость рассказов, мифов, представлений, верований и понятий зависят от осуществления конкретных практик. Социологическое опосредование, по Дюркгейму, не понятийно, в первую очередь и по своей сути, оно — конкретно.

Мы поступили крайне близоручко, сведя конкретную «сторону» аргумента Дюркгейма к наивному позитивизму. Дюркгейм хотел показать нам, что социальное конструирование реальности является *необходимо* конкретным, а не понятийно опосредованным изначально. Социальный факт, будучи по своей сути социальной конструкцией, конкретен, но не «реален» в позитивистском смысле этого слова. Бытующее сегодня мнение о том, что понятия конструируют конкретный мир, Дюркгейм назвал бы наивным. Конкретный мир, хотя он и способен порождать понятия в процессе социального конструирования, сам должен быть социально сконструирован в качестве конкретного переживаемого мира при помощи конкретных видимых практик, прежде чем он сможет порождать какие-либо чувст-

ва или понятия. Если сами конкретные практики должны быть социально сконструированы, то социальное конструирование обязательно носит конкретный характер. Оно не может быть просто понятийным или интерпретативным.

Так как важнейшие эмоции и порождаемые ими категории понимания образуют основу разделяемого всеми знания, коммуникации и общества, то, полагает Дюркгейм, практики, которые нужны для производства этих эмоций, или категорий мышления, в уме и теле отдельного участника, необходимы и не являются предметом индивидуального выбора или культурного предпочтения. Они должны вызывать «реальные», всеми разделяемые переживания. Это сильное утверждение сродни закону социальной организации: не существует общества без осуществляемых практик, способных вызывать определенные базовые переживания или эмоциональные отклики, которые одновременно предоставляют и опыт ряда основополагающих идей. Данные практики, в свою очередь, состоят из деталей. Они не смогут вызывать разделяемые всеми одновременно переживания, пока не станут конкретно опознаваемыми. Это значит, что уместны только определенные телодвижения и звуки. Если подобраны неподходящие звуки и движения, то представления о том, чем занят тот или иной человек, не сделают практику опознаваемой.

Осуществляемые практики — это неверования. Они достигают успеха не тем, что создают видимость достижения успеха. Приведенные в действие практики должны «реально» вызывать нужные чувства или переживания у всей группы, иначе они неэффективны. Необходимость общественной выработки категорий в качестве основы социальной кооперации глубоко отличается как от общественной потребности в создании видимости наличия разделяемых всеми верований или социально требуемых эмоций, так и от обязанности интерпретировать эмоции в соответствующих социальных категориях, предоставляемых современной социально-конструктивистской теорией. Дюркгейм говорит не об управляемом хаосе, в котором люди претендуют на обладание смыслом либо на переживание чувств и эмоций, которые они на самом деле не испытывают. Дюркгейм показывает, что базовые понятия, необходимые для достижения разделяемого взаимопонимания, создаются путем производства зримо и слышимо опознаваемых практик, которые вызывают идентичные внутренние чувства у всех участников одновременно.

Современная социальная теория в своей интерпретации дюркгеймовской работы в «культурологических» или постструктуралистских понятиях исходит из индивидуалистической позиции в ее классическом эмпиристском варианте, развиваемом Уильямом Джейм-

сом или Дэвидом Юмом. Индивидуальный опыт полагается первичной реальностью, тогда как социальное помешается на уровень социального конструирования, или интерпретирования, совершающегося после и поверх индивидуальных переживаний, а также ограничивающего и оформляющего индивидуальные интерпретации этих переживаний. Согласно Юму, интерпретированные переживания не имеют эмпирической достоверности, поскольку ум (или общество) обязательно привносит что-то в индивидуальный опыт (исходную реальность) в процессе интерпретации. Для Джеймса достоверно только «сподручное для достижения практических целей», что близко представлению Юма о «мнении» как адекватном теоретическом основании практического действия. По сути это постструктуралистский подход. Дюркгейм своим аргументом хотел преодолеть эмпиристскую дилемму, разместив первичную социально конструируемую реальность в области социально осуществляемых практик, которые производят переживания, непосредственно разделяемые индивидуальными участниками.

Разницу между индивидуалистической философией и социологическим подходом Дюркгейма можно проиллюстрировать расхождениями во взглядах Дюркгейма и Юма на связь между знаниями и чувствами⁵. Дюркгейм, как и Юм, сосредотачивается на социальных отношениях, являющихся необходимым источником переживаний, или эмоций, которые не появились бы без этих социальных отношений. Однако способ, которым социальное порождает эмоции, Дюркгейм понимает иначе, нежели Юм. Различия в их представлениях об источниках эмоций ведут к различиям в оценке эмпирической достоверности эмоций как формы знания и в конечном итоге — к дюркгеймовскому утверждению на ключевой роли конкретных практик в производстве эмоций.

Оба, и Юм и Дюркгейм, полагали, что эмоции познаются непосредственно, поскольку они возникают в уме. Однако для Юма, как и для современных социальных конструктивистов, эмоции создаются умом в ответ на внешние социальные ситуации и принимают вид интерпретаций или верований, предметом которых выступают социальные отношения. Таким образом, Юм видит в эмоциях индивидуальную реакцию на социальные отношения, которая превращается в эмоции лишь будучи проинтерпретированной в социальном контексте. Для Дюркгейма, наоборот, «чувства» моральной силы и

⁵ Джеймс разрабатывает более современную версию эмпиризма. Однако я избрала Юма по причине большего контраста его размышлений об «аффектах».

группового единства напрямую вызываются участием в осуществляемой социальной практике. Эти чувства не вырабатываются умом и не являются, в своем непосредственном виде, ни интерпретациями, ни понятиями, ни символами. Они переживаются совершенно конкретно и точно отражают внешнее социальное положение дел, состоящее в их осуществлении. Тем самым, они имеют внешний источник и эмпирически достоверны. Они испытываются не как ограничения, но как «подлинные» чувства.

Дюркгеймовская теория практики составляет альтернативу современной тенденции к отождествлению социальных практик с верованиями или нарративами, а не с конкретными наблюдаемыми действиями. Для того чтобы доказать это, нужно продемонстрировать, *во-первых*, что Дюркгейм рассматривал практики как звуки и движения, а не верования; *во-вторых*, что именно звуки и движения порождают переживания, представления и верования, а не наоборот; *в-третьих*, что разницу между взглядами Дюркгейма и Юма на значение эмоций для эпистемологии и на их достоверность можно использовать как средство противопоставления позиции Дюркгейма и философского индивидуализма; наконец, *в-четвертых*, нужно рассмотреть влияние аргумента Дюркгейма на соотношение между интерпретациями и конкретными практиками, установившееся в современной социологии. Уже самый поверхностный анализ показывает, что социология, в большинстве ее общепринятых версий, никогда не была социально или эмпирически ориентированной в дюркгеймовском смысле.

Практики и переживание практик

В «Элементарных формах» Дюркгейм обозначает практики и переживания, или эмоции, множеством различных терминов. Однако при всем многообразии употребляемых выражений практики всякий раз анализируются в конкретных категориях, отсылающих к звукам и движениям, а не к представлениям. Представления четко ограничиваются верованиями или символами, которые используются при выполнении практик, но сами по себе практик не составляют. Переживания, в свою очередь, он последовательно описывает в виде эмоций, существование которых зависит от группового выполнения практик, в силу чего они не могут предшествовать или существовать независимо от исполняемой практики.

Дюркгейм называет *эмоциональный* отклик участников на совместно выполняемые практики «чувствами», «переживаниями», «ощу-

щениями», «умственным возбуждением», «впечатлениями». Часто он указывает на эти феномены при помощи французского слова *émotion*. Кроме того, он упоминает специфические виды эмоций, такие как ощущения «благополучия», «комфорта», «мощи», «зависимости» и «почтения», которые, по его мнению, соответствуют идеям морального единства и моральной силы. Например, он говорит, что «религиозные переживания... возбуждаются *впечатлениями комфорта и зависимости*, вызываемыми обществом в уме индивида» (Durkheim, 1915[1912]: 364; курсив добавлен). Он называет эти впечатления «эмоциями».

Используемый Дюркгеймом язык описания *практики* все время отсылает к *движениям и звукам* и содержит слова, четко указывающие на конкретные действия: «практики», «общие действия», «движения», «движения в унисон», «единообразие этих движений», «жесты», «выкрики», «одинаковое действие», «стереотипная форма... движений», «материальные посредники», «незамысловатые жесты», «действия». В совокупности эти термины иллюстрируют конкретный характер подразумеваемой им практики. С точки зрения Дюркгейма, конкретные выполняемые практики порождают базовые идеи, которые можно получить только путем исполнения этих практик.

Практики

Дюркгейм опасался, что акцентирование конкретных практик, в особенности практик, которые прежде считались производными от иррациональных первобытных суеверий, может подвергнуться неоправданной критике: «Решат, что придание столь большого исторического значения *практикам*, на первый взгляд, не более, чем ребячество» (Durkheim, 1915[1912]: 432; курсив добавлен). Дюркгейм оказался прав. Он не только стал объектом критики; важнейший аспект его теории практически полностью проигнорировали или исказили, а его аргумент был проинтерпретирован почти целиком в терминах верований и представлений. У Дюркгейма тотемические представления играли важную роль в материальном разыгрывании практики. Тотемы представляли собой по сути звуки и движения, исполняемые в ходе обряда. Но без действительного исполнения ритуальной практики тотемические представления бесполезны. Сами по себе они не смогли бы вызывать переживания, необходимые для формирования человеческого разума. С точки зрения Дюркгейма, практики — существенный элемент достижения взаимопонимания.

Представления важны лишь в той мере, в какой они являются средством или результатом эффективного исполнения практик.

Согласно Дюркгейму, истинная цель религиозных обрядов — не религиозные верования и представления, такие как тотемы и сопутствующие им мифы: «Между систематизированным бредом и породившими его первыми впечатлениями дистанция зачастую велика. Так же обстоит дело и с религиозным мышлением» (Дюркгейм, 1998: 183). Под «систематизированным бредом» Дюркгейм понимает верования, мифы и представления. Под «первыми впечатлениями» он имеет в виду эмоции, порождающие эмпирически достоверные коллективные понятия. Первоначальные впечатления суть переживания, вызываемые исполнением практик собравшейся вместе группой. Верования и представления репрезентируют эти первоначальные переживания, но при этом они искажают их, как и воплощающие их в действие практики. Религиозные верования и представления не образуют самостоятельных практик. Они содействуют исполнению практик в форме звуков и движений. Такую более широкую цель — созидание морального единства группы и, вследствие этого, созидание человеческого разума — можно эмпирически изучить только в том случае, если мы сосредоточим внимание не на верованиях, а на лежащих в их основе звуках и движениях.

В то время как религиозные верования и мифы, согласно Дюркгейму, суть вторичные феномены, имеющие лишь косвенное эмпирическое обоснование, практики строятся на прочной эмпирической базе: «Моральная действенность церемонии реальна и переживается непосредственно всеми участниками церемонии» (Durkheim, 1915[1912]: 404). Тем самым, мы оказываемся в анекдотичной ситуации: звуки и движения, легче всего поддающиеся эмпирическому изучению, затушевываются общепринятой социологической практикой, тогда как верования и представления, считающиеся наиболее очевидным предназначением ритуала и привлекающие основное внимание, в действительности не составляют его цель.

Исполняемые практики требуют придания совершаемым «движениям» опознаваемости в качестве определенных движений. По словам Дюркгейма, «коллективное переживание может получить коллективное выражение лишь при условии *восприятия определенного порядка*, допускающего кооперацию и *движения в унисон*» (Durkheim, 1915[1912]: 247; курсив добавлен). Но здесь подойдут не любые звуки и движения. Звуки и движения должны предвосхищаться другими участниками и производиться в форме, позволяющей опознавать их как соответствующие тому, что ожидали окружающие. В этом отношении, материальная форма практик важнее верований.

Описывая подражательные обряды Дюркгейм говорит: «Они состоят из *движений и выкриков*, преследующих цель подражания различным позам и особенностям животного, воспроизводство которого считается желательным» (Durkheim, 1915[1912]: 393; курсив добавлен). Он обращает особое внимание на движения и выкрики, производимые собравшимся коллективом. Практики, согласно Дюркгейму, исполняются, лишь когда группа действует.

Собравшись вместе, они своим первым *движением* должны показать друг другу то отличительное свойство, которым они наделяют себя и которое их определяет [свойство быть эму или кенгуру]. Тотем есть *сплывающий знак*, поэтому они, как мы видели, наносят его на свои тела и, что столь же естественно, стремятся подражать ему в своих *жестах*, своих *выкриках*, своих позах. Поскольку они эму или кенгуру, они *ведут* себя как животные, носящие данное имя. Так они *показывают друг другу*, что все они члены одного морального сообщества, и приходят к осознанию объединяющего их родства. Обряд не ограничивается выражением этого родства, он создает или воссоздает его. Он существует только пока в него верят, поэтому результатом всех подобных коллективных *демонстраций* является укрепление лежащих в их основе верований (Durkheim, 1915[1912]: 400; курсив добавлен).

Представление, имеющее вид тотема,— это «сплывающий знак», напоминающий участникам о необходимости собираться и исполнять объединяющий их обряд. Выкрики и жесты составляют неотъемлемую часть этого процесса. Если они не воспроизводятся опознаваемым способом, тогда верования, во имя которых они исполняются, распадаются и тотем перестает исполнять роль знака. Недостаточно просто иметь верования и представления. Они — лишь вспомогательный инструмент осуществления практик, от которых зависит не только поддержание верований и представлений, но и развитие человеческого разума. Хотя представления (вроде тотемов) зачастую напоминают группе о необходимости собираться вместе, особенно при исполнении подражательных обрядов, сами по себе представления не входят в число обязательных составляющих практики.

Звуки и движения, образующие пространство материальной манифестации практики, и есть в конечном итоге то, что производит нужные переживания. Когда Дюркгейм описывает практики, он обращается к деталям звуков и движений. Вот, например, как он описывает обряд подражания: «За ним следуют его собратья, повторяющие *жесты*, которые явно призваны изобразить насекомое, вылезающее из куколки. Звучащий в этот момент *гимн* подобен устному

комментарии к обряду, в котором описаны *движения*, совершаемые насекомым на данной стадии своего развития» (Durkheim, 1915[1912]: 394; курсив в оригинале).

Воссоздание тотема заключается в воспроизводстве звуков и движений. Эти звуки и движения на первый взгляд важны только потому, что они «представляют» тотемическое животное, но Дюркгейм показывает: их *подлинное значение* — в том, что они заставляют группу *одновременно и единообразно двигаться*.

Если требование опознаваемости удовлетворяется, то один и тот же обряд может быть использован (с небольшими вариациями) для достижения совершенно других «провозглашаемых» материальных целей (причащения, жертвоприношения, очищения, инициации и т. п.), вызывая в каждом случае одно переживание. Согласно Дюркгейму, это доказывает, что «провозглашаемые» материальные цели ритуала, т. е. те цели, которые следуют из верований, не имеют ничего общего с его действительной целью — «пробуждением у исполнителей обряда определенного состояния души, сочетающегося в себе моральную силу и убежденность» (Durkheim, 1915[1912]: 431).

При том что одна и та же форма обряда может быть использована для достижения совершенно разных провозглашаемых материальных целей, многообразие обрядов и форм разделения труда в рамках этих обрядов, согласно Дюркгейму, тесно связано с определенными типами переживаний. Иными словами, не всякий набор звуков и движений способен вызвать чувство моральной силы только потому, что эти звуки и движения привычны, распространены, единообразны и одновременны. Соответственно, Дюркгейм считает нужным уделить внимание условиям, при которых конкретные практики производят особые типы переживаний. В ходе осуществления некоторых обрядов, например, подражательных, все члены группы, полагает он, совершают одинаковые движения. В других видах обрядов роли дифференцированы, и хотя сами по себе движения могут быть идентичными при каждом исполнении обряда, различные участники совершают различные рутинизированные движения. Согласно Дюркгейму, разные способы морального разделения труда позволяют ритуалам производить разные эмоции и, как следствие, — разные категории понимания. Например, моральная дифференциация может вызывать переживания священного и мирского, которые, в свою очередь, ведут к появлению идей классификации, морального времени и морального пространства. С другой стороны, идентичные движения, совершаемые в унисон, могут вызывать, согласно Дюркгейму, переживания

единства и созидания, а также порождать категорию причинности⁶.

С точки зрения Дюркгейма, обряд, цель которого — производство переживания, например, переживания единства или причинности, может принимать различные формы, поэтому способ производства переживаний жестко не фиксирован. Существует множество путей установления актуальных причинных связей в процессе исполнения обряда. Дюркгейм показывает, что для того, чтобы «осознать себя [в качестве сотворенной общности], группе не нужно исполнять какие-то особые действия. Что действительно нужно — это увлечение всех *одной и той же мыслью и одним и тем же действием*» (Durkheim, 1915[1912]: 432; курсив добавлен). Таким образом, обряды, производящие идею причинности, объединяет не то, что они всегда и везде состоят из одинаковых движений или верований, а то, что они создают ситуацию, в которой все члены группы действуют в унисон, создавая группу, и это действенное созидание может быть одновременно переживаемо всеми участниками. Чтобы получить идею причинности, люди должны, говорит Дюркгейм, «собраться вместе и осознать свое моральное единство» (Durkheim, 1915[1912]: 432). Недостаточно только разделять определенные верования или представления о моральном единстве.

Между практиками и базовыми верованиями есть лишь случайные связи, поэтому движения, входящие в обряд, не обязательно являются символами неких изначальных убеждений. *Совершение движений в унисон само по себе производит идею причинности*. Даже те люди, которые не разделяют групповые верования, могут переживать возникающие эмоции и, тем самым, чувствовать моральную силу группы. По этой причине участие в практиках часто предшествует религиозному обращению и обычно является важной составляющей самого процесса обращения.

Рутинизированные движения, образующие исполняемые ритуальные практики, могут сопровождаться использованием эмблем, которые репрезентируют данные движения и вызываемые ими эмоции, но лишь в силу того, что эти эмблемы материально использовались в практиках, впервые породивших такого рода эмоции. Соглас-

⁶ Кемпер (Kemper, 1984) вводит представление о дифференцирующих и интегрирующих эмоциях. Нечто похожее имеет в виду Дюркгейм, разделяя эмоции, порождающие солидарность, и эмоции, порождающие классификации, включая время и пространство. Интересно, что Кемпер, судя по всему, никак не использует данное разделение, в то время как Дюркгейм кладет его в основание своего аргумента.

но Дюркгейму, «с установлением *единообразия* и с *приобретением этими движениями стереотипной формы*, они начинают символизировать соответствующие представления. Но *символизируют они их единственно потому, что способствовали их формированию*» (Durkheim, 1915[1912]: 263; курсив добавлен). Движения символизировать представления, так как являются одной из первопричин последних. Это переворачивает отношения, которые обычно устанавливают между практиками и представлениями.

Несмотря на то, что связь с верованиями и символическими системами может повышать эффективность практик, она не обязательна. Верования и символы предполагают, что люди уже способны единообразно мыслить и действовать, поэтому системы верований не могут объяснить, как изначально возможна intersubjective коммуникация. Дюркгейм полагал, что общие категории понимания могут быть выработаны только в исполняемых практиках, и это позволило ему избежать скептических выводов эмпиризма и прагматизма. Он считал, что именно данным фактом объясняется присутствие во всех религиях схожих практик. Действительная цель религии — выработка основополагающих идей, а не получение материальных или духовных благ. Дюркгейм доказывал, что коллективные представления возможны только благодаря материальным посредникам, т. е. исполняемым практикам. Согласно Дюркгейму, коллективные представления «предполагают воздействие и реакцию умов друг на друга; они являются продуктом *этих воздействий и реакций*, которые сами возможны лишь благодаря *материальным посредникам*. Функция последних не ограничивается передачей психического состояния, с которым они связаны; они участвуют в его создании. Индивидуальные умы могут взаимодействовать и сообщаться друг с другом, только выходя за свои пределы, что возможно лишь посредством *движений*. Таким образом, *единообразие движений* позволяет группе осознать себя и, следовательно, обрести существование» (Durkheim, 1915[1912]: 263; курсив добавлен).

Именно «единообразие *движений*», а не разделяемые верования, «позволяет группе осознать себя» как группу. Только единообразие движений создает и воссоздает группу. Дюркгейм утверждает, что «*эти наивные и незамысловатые жесты*, эти грубые попытки репрезентации претворяют в жизнь и поддерживают чувство гордости, уверенности и благоговения» (Durkheim, 1915[1912]: 432; курсив добавлен). Это значит, что ответы на основные философские и социологические вопросы лежат в области практик, «наивных и незамысловатых жестов», а не в сфере сложно устроенных систем веры и интерпретации.

Чем дольше люди и сообщества интерпретируют практики, тем больше их интерпретации и верования удаляются от исходной цели исполняемых практик. Когда изначальная цель религиозных практик — формирование категорий понимания — замещается провозглашаемыми материальными и духовными целями, создается впечатление, что действиями движут верования. Согласно Дюркгейму, «подрожательные *практики*, которые первоначально имели, вероятно, исключительно моральную цель, начинают подчиняться утилитарным и материальным целям» (Durkheim, 1915[1912]: 433; курсив добавлен). Материальные цели, или верования, теперь выступают в качестве конечных целей ритуала. При помощи подобных интерпретаций коллективы создают целостный мир знаков и символов, составляющий вторичный уровень коллективного сознания. Как и провозглашаемые материальные цели практик, этот мир знаков и символов обычно ошибочно принимают за первичное коллективное сознание, исходную моральную цель, которая, для Дюркгейма, может реализовываться лишь посредством единообразных звуков и движений.

Обряды не должны служить материальным целям. Согласно Дюркгейму, их истинное предназначение состоит в актуализации группы: «Каким бы малым значением не обладали религиозные *церемонии*, они дают жизнь группе» (Durkheim, 1915[1912]: 389; курсив добавлен). «Таким образом, — продолжает он, — мы имеем здесь целый набор *церемоний*, единственной целью которых является пробуждение некоторых идей и переживаний» (Durkheim, 1915[1912]: 423; курсив добавлен). Представление не является необходимым смыслом или целью церемоний. Для Дюркгейма все религиозные практики — лишь вариации одной и той же темы; «где бы они ни совершались, в их основе лежит [необходимость вызывать] одно и то же состояние ума» (Durkheim, 1915[1912]: 433). Он пишет: «Единственный путь обновления коллективных представлений, связанных со священными сущностями, — по-новому соединить их в самом источнике религиозной жизни, т. е. в *собравшейся вместе группе*. *Эмоции*, вызываемые периодическими кризисами, возникающими вовне, вынуждают людей, столкнувшихся с ними, собраться вместе, чтобы решить, как следует поступить в данном случае. Однако самим *актом объединения* они облегчают друг другу жизнь; они находят избавление, потому что ищут его сообща» (Durkheim, 1915[1912]: 387; курсив добавлен).

Собравшаяся вместе и активизированная группа порождает у своих членов переживания, которые прочно скрепляют не только взаимную социальную связь, но и связь интеллектуальную. Согласно Дюркгейму, «эти *психические состояния сопровождаются и заново про-*

буждаются соответствующими действиями» (Durkheim, 1915[1912]: 388) — имеются в виду психические состояния моральной силы, сплоченности, совместности, единства, созидания и т. п., которые демонстрируют действительно важное значение исполняемых практик.

Дюркгейм считал, что настоящая цель ритуальных практик — сформировать внутри собравшейся популяции людей некоторые базовые коллективные идеи, без которых невозможны социальная кооперация и коммуникация. Он показывает, что «самое существенное — то, что люди *собираются вместе*, что они *сообща испытывают переживания и выражают их в совместных действиях*» (Durkheim, 1915[1912]: 431; курсив добавлен). Переживания можно испытывать сообща лишь в том случае, если практики, которые должны демонстрировать эти переживания как реально порождаемые ритуалом, совместно исполняются членами группы. Исполняемые практики одновременно «выражают» и конституируют данные переживания. Например, причинность актуализируется в ритуальной практике подражательного обряда, которая созидает единство тотемической группы и одновременно выражает процесс созидания тотема. На самом деле практика не репрезентирует и не символизирует переживание, а утверждает единство группы, которое испытывают участники в виде эмоции или переживания.

Дюркгеймовская трактовка практики является полностью эмпирической, в ней нет ничего идеалистического или интерпретативного; его анализ эмпирических оснований религиозных переживаний был настолько детален, насколько это позволяли доступные в то время сведения. Он не пренебрегал конкретным исполнением солидарности ради смутного представления об обществе как внешнем ограничении, в чем его обвиняли многие исследователи. Он не основывал свой аргумент на верованиях и представлениях. Дюркгейм полагал, например, что если один и тот же обряд можно использовать для достижения множества «провозглашаемых» материальных целей (т. е. он подходит для разнообразных верований), то *различные* виды обрядов реально производят различные эмоциональные результаты. Особенно тщательно он анализировал разницу между подражательными обрядами и обрядами жертвоприношения, аскезы и сплочения. Он полагал, что различия в отношениях между членами группы, разыгрываемые в каждой из этих практик, соотносятся с задачами создания различных идей.

Внимание к эмпирическим деталям ритуального исполнения объясняет присутствие в «Элементарных формах» обширных описательных глав. При помощи описаний действительных религиозных обрядов Дюркгейм хотел показать, что форма обряда соответствует тем переживаниям, которые он вызывает в умах участников. Кроме

того, он полагал, что этот процесс не обязательно связан с верованиями и представлениями, которые только мешают исследователю разглядеть истинную цель религиозных обрядов.

Переживания

Дюркгейм говорил, что истинная цель религиозных обрядов не совпадает с верованиями участников по поводу их общей цели и что ритуал часто кажется заблуждением, так как целью ритуала ошибочно считается материальный результат, основывающийся на веровании. Он полагал, что «подлинным обоснованием религиозной практики являются не явные цели, ею достигаемые, а скорее незримые воздействия, оказываемые ею на ум и на наше психическое состояние» (Durkheim, 1915[1912]: 403).

Конечно же, в современном обществе люди не верят в то, что исполнением обряда можно добиться материального результата, например, размножения кенгуру или выпадения дождя. Но даже если обряд не влияет на воспроизводство кенгуру, от него на самом деле зависит воспроизводство клана кенгуру как реализуемой в действии общности. Наделение практик функцией актуализации представлений и верований ведет к заключению, что члены религиозных традиций, веру которых мы не разделяем, обманывают себя. Дюркгейм отмечает: «Если мы хотим видеть в последствиях обрядов нечто большее, нежели только продукт хронического бреда, в который впало человечество, мы должны показать, что результатом культа на самом деле является периодическое воссоздание моральной сущности, от которой мы все зависим и которая зависит от нас. Только так эта сущность обретает жизнь, и имя этой сущности — общество» (Durkheim, 1915[1912]: 389).

Переход от верований и представлений к звукам и движениям возвращает нас к «реальной» функции исполняемой ритуальной практики: производству разделяемых всеми переживаний. Это позволяет избежать того бесконечного регресса интерпретации, который характерен и для религиозной, и для научной догмы.

Целью коллективно исполняемой религиозной практики является, согласно Дюркгейму, производство идей, образующих ядро человеческого мышления, т. е. стимулирование «*ментальных предрасположенностей, возбуждение* которых является ее неизменной функцией» (Durkheim, 1915[1912]: 431; курсив добавлен). Для Дюркгейма выработка базовых идей есть первичная функция любых религиозных практик во всех религиях вне зависимости от общества, поскольку

эти переживания и соответствующие им базовые идеи образуют необходимое основание взаимопонимания и человеческого разума.

«Элементарные формы», по словам Дюркгейма, посвящены изучению *«переживаний»*, воплощенных в жизнь благодаря вышеназванным ритуалам», и их связи с фундаментальными категориями мышления (Durkheim, 1915[1912]: 400; курсив добавлен). Без разделяемых переживаний не было бы разделяемых категорий мышления. Дюркгейм пишет, что участники *«чувствуют»* внутри себя» воздействия ритуала (Durkheim, 1915[1912]: 400; курсив добавлен). Эти воздействия — реальные социальные эффекты, и как таковые они эмпиричны и доступны для эмпирического исследования. Но *«чувствуются»* они внутри.

Дюркгейм утверждает, что объяснение практик в терминах систем верований или *«психического механизма»*, придающего им смысл и моральную ценность», — это лишь усовершенствованная форма буквального восприятия обрядов и веры в то, что «бросив несколько крупиц песка... можно поддержать жизнь какого-либо вида животных или божества» (Durkheim, 1915[1912]: 389; курсив добавлен). Буквальное восприятие обрядов делает из «первобытных» людей существ, полностью лишенных логики.

Дюркгейм показывает, что действительным объяснением действительности ритуала является его способность производить чувства, которые позволяют участникам переживать успешность обряда. Анализ психического механизма толкования, наделяющего практики значением, говорит он, не гарантирует, что «этот механизм — не более, чем игра галлюцинаторных образов» (Durkheim, 1915[1912]: 389). С другой стороны, переживания — не галлюцинации. Участники, утверждает он, получают в ритуале *«чувство мощи и уверенности»* (Durkheim, 1915[1912]: 420; курсив добавлен). Они не только чувствуют себя более сильными, они становятся сильнее как группа. Вследствие этого, пишет Дюркгейм, «они *чувствуют*, что церемония благодатна для них» (Durkheim, 1915[1912]: 401–402; курсив добавлен). Собравшись вместе, они создали, посредством осуществления практик, социальные силы, которые переживаются ими в качестве внешних моральных сил⁷.

⁷ Акцент Дюркгейма на моральной силе, или моральном ограничении, часто ошибочно интерпретировался исследователями его творчества как акцент на внешнем ограничении. Моральное ограничение — это на самом деле эмоциональное ограничение, которое действует целиком «изнутри». Но оно производится группой и в этом смысле является так же «реальной» внешней моральной силой.

Связь между практиками и эмоциями, как указывает Дюркгейм, достаточно специфична. Различные обряды вызывают различные эмоции. Например, согласно Дюркгейму, подражательные обряды вызывают чувство созидания. Эти обряды созидают единство группы: «Он не может избежать *чувства*, что вокруг него [в обществе] существуют какие-то действенные причины» (Durkheim, 1915[1912]: 243; курсив добавлен). Чувство созидания и чувство единства соответствуют категории причинности. Согласно Дюркгейму, участники группы «приходят к *осознанию объединяющего их родства*» (Durkheim, 1915[1912]: 400; курсив добавлен). Созидание группового единства в процессе и посредством исполнения ритуала ведет, говорит он, к буквальному социальному созиданию или причинности: «В могуществе, приписываемом способности подобного вызывать подобное, заложен целостный образ причинной связи» (Durkheim, 1915[1912]: 406).

Подражательные обряды созидают «нечто совершенно новое» (Durkheim, 1915[1912]: 399). Участники могут чувствовать это созидание. В ритуалах подражания происходит реальное «производство и созидание» (Durkheim, 1915[1912]: 399). Категория причинности заключается именно в чувстве созидания группового единства: «С ее помощью группа периодически обновляет *переживание самой себя*» (Durkheim, 1915[1912]: 420; курсив добавлен). Эти чувства делают очевидной для участников эффективность обряда. Дюркгейм спрашивает: «Разве может такого рода *благополучие* не вызвать у них *чувство* того, что обряд был успешен?» (Durkheim, 1915[1912]: 401–402; курсив добавлен).

Общество не воздействует на нас подобно естественным внешним обстоятельствам, которые должны быть проинтерпретированы. Скорее, согласно Дюркгейму, благодаря коллективным переживаниям, вызываемым в процессе коллективного исполнения практики, общество *отождествляется* внутри каждого индивида с базовыми категориями мышления: «Ведь общество, этот главный источник всего священного, не ограничивается внешним *воздействием* и сиюминутным *влиянием* на нас; оно утверждается внутри нас надолго. Оно порождает в нас целый мир идей и *переживаний*, которые выражают его, но, в то же время, *составляют неотъемлемую и постоянную часть нас самих*» (Durkheim, 1915[1912]: 297–298; курсив добавлен).

Дюркгейм говорит здесь не о том, что социальные представления становятся постоянной частью сознания. Скорее, он считает переживания прямым результатом звуков и движений, что и выражает в идее «общества», становящегося постоянной частью нас самих. Общество «воздействует» на нас извне и порождает внутренние переживания. Составные элементы человеческого мышления, которые другие мыс-

лители считали индивидуальными по своему происхождению, так как они есть у всех людей, имеют, как показывает Дюркгейм, социальную природу. Эмоции и категории мышления одинаковы у всех людей не потому, что они являются частью индивидуального организма, продуктом совместной интерпретирующей работы или элементом культурной сверхструктуры представлений, а скорее потому, что все люди должны участвовать в исполняемых практиках для того, чтобы существовало общество; именно социальное участие порождает общие эмоции и соответствующие им базовые идеи или категории мышления. Эмоции и категории, как правило, везде одинаковы и различаются лишь незначительно, поскольку если их ключевой набор не будет произведен посредством участия в социальных практиках, взаимопонимание, а, следовательно, и общество, станет невозможным.

Для Дюркгейма категории мышления, которые конституируются эмоциями, порождаемыми в процессе и посредством исполнения практик, определяют человеческое знание не только об обществе, но и о природном мире: «Это основа, на которой осуществляются наши эмпирические наблюдения» (Durkheim, 1915[1912]: 411). Иными словами, восприятие физического мира, согласно Дюркгейму, обусловлено пониманием, по своей сути являющимся социальным или моральным. Социальные или религиозные силы воспринимаются как «моральные силы, поскольку они целиком строятся на *впечатлениях*, которые одна моральная сущность — группа — вызывает в других моральных сущностях, своих членах» (Durkheim, 1915[1912]: 254; курсив добавлен).

Восприятие эмоциональных или моральных сил отличается от восприятия физических или природных событий. Согласно Дюркгейму, «они не повторяют воздействие физических вещей на наши органы чувств» (Durkheim, 1915[1912]: 254). Восприятие физических событий требует интерпретации или обобщения от частного к общему. Эмоциональные или моральные силы по природе своей являются общими и непосредственно воспринимаются как таковые. Впечатления от природных событий проходят сначала через пять органов чувств, после чего отдельные разрозненные восприятия природных объектов подвергаются обработке категориями мышления, имеющими не только социальное, но и эмоциональное происхождение. Согласно Дюркгейму, как раз из-за нашей способности грубо применять к природному миру понятия, появляющиеся в социальной практике, возникает позитивистская вера в то, что люди могут непосредственно воспринимать связи между физическими событиями. В этом источник многих философских проблем, поскольку категории имеют морально-эмпирическое, а не природно-эмпири-

ческое происхождение и потому в действительности не соответствуют естественным связям. Единственной достоверной способностью является способность воспринимать моральные связи. Моральная причинность не похожа на причинность физическую.

Согласно Дюркгейму, моральная сила общества составляет наиболее существенную часть каждого человека и организует его мыслительные процессы: «Эта сила также проникает в нас и обосновывается там, становясь, тем самым, неотъемлемой частью нашего существа» (Durkheim, 1915[1912]: 240). Эту моральную силу, организующую наши мыслительные процессы, можно воспринимать посредством чувств. Дюркгейм говорит: «Они *чувствуют* ее действие и присутствие внутри себя, поскольку она дарует им лучшую жизнь» (Durkheim, 1915[1912]: 253). Социальная жизнь индивида лучше его досоциального существования. В качестве членов общества люди обретают разум и логику, недоступные для досоциальных существ. Чувство внутреннего присутствия этой эмоции, говорит он, вызывает у людей идею общения с чем-то священным: «Поэтому люди уверовали, что их происхождение сопоставимо с происхождением тотема и, вследствие этого, приписали себе священный характер» (Durkheim, 1915[1912]: 253).

В то время как многие убеждены, что вещи наделяются священным характером в силу своих физических или естественных атрибутов, Дюркгейм полагает, что называть вещи священными людей побуждает восприятие моральной *социальной* силы. Священный характер имеет своим истоком моральную силу группы, а не индивидуальное существо или индивидуальный объект. Благодаря переживанию чувств, вызываемых исполняемыми практиками, индивид понимает, что «сила, переносимая его в мир священных вещей, не исходит от него, а овладевает им извне» (Durkheim, 1915[1912]: 253).

Поскольку моральная сила является по сути социальной, почитание моральной силы есть почитание общества. Согласно Дюркгейму, почтение — это эмоция, которая играет важную роль в поддержании моральной силы общества. Общество, говорит он, «составляет предмет уважительного *почтения*» (Durkheim, 1915[1912]: 237; курсив добавлен). Он показывает, что эта эмоция вырабатывается путем участия в исполняемой практике: «...*почтение* суть эмоция, которую мы переживаем, когда *чувствуем* на себе внутреннее, чисто *духовное* давление» (Durkheim, 1915[1912]: 237; курсив добавлен). Люди не могли бы испытывать эмоцию почтения, если бы они не принимали участия в практиках, вызывающих у них чувство моральной силы.

«*Чувствуя* себя захваченным и движимым некой внешней силой, которая заставляет его думать и поступать не так, как он это обычно

делает» (Durkheim, 1915[1912]: 249; курсив добавлен), индивид, по словам Дюркгейма, начинает почтительно относиться к социальным и сверхъестественным силам, обладающим таким могуществом. «Внутреннее давление» чувствуется непосредственно: «...они воспринимают его в тот же самый момент, когда оно оказывает воздействие на их волю» (Durkheim, 1915[1912]: 407). Все участники обряда испытывают это чувство одновременно.

Ритуальные практики не пробуждают различные переживания у разных участников; скорее, согласно Дюркгейму, «они вызывают единое *аффективное состояние* ума» (Durkheim, 1915[1912]: 301; курсив добавлен). Это единое аффективное состояние разделяют все, «когда они проникаются одной идеей и одним *переживанием*... в ходе *непосредственных взаимодействий* друг с другом» (Durkheim, 1915[1912]: 387; курсив добавлен). Когда собравшаяся группа исполняет ритуальную практику, каждый участник, говорит он, может быть уверен, что когда он «чувствует» моральную силу ритуала, «одновременно все [его] партнеры *чувствуют себя преобразившимися* схожим образом» (Durkheim, 1915[1912]: 250; курсив добавлен).

Согласно Дюркгейму, моральная сила носит причинный характер в силу эмоций, вызываемых ею у участников обряда: «Она обретает действенность благодаря *интенсивности психического состояния*, сопровождающего ее переживание» (Durkheim, 1915[1912]: 238; курсив добавлен). Моральная сила — это целиком продукт эмоций или того, что Дюркгейм называет психическими свойствами: «Ее действенность вытекает единственно из ее *психических свойств*, и только по этому признаку опознается моральная власть» (Durkheim, 1915[1912]: 238; курсив добавлен). У нас нет лучшего источника знания о действенности религиозных обрядов, чем чувства, которые мы испытываем, когда участвуем в них. Целью обрядов является производство этих чувств, и если мы переживаем подобные чувства, то знаем, что обряд успешен.

Роль представлений

В противоположность создаваемому эмпиризмом образу аффекта как случайного продукта индивидуального ума, Дюркгейм полагает, что в случае переживания специфического вида эмоций — эмоций, передающих впечатление моральной силы, — испытываемое чувство «одинаково у всех участников обряда, поскольку оно является продуктом коллективного опыта» (Durkheim, 1915[1912]: 410). Причина этого кроется не в мифической групповой силе, а скорее в том, что

движения, исполняемые каждым участником обряда по ходу его совершения, дают членам «чувство» созидания или благополучия. Например, согласно Дюркгейму, «чувства» благополучия, мощи, созидания и моральной силы — это один из результатов тотемических ритуалов, порождающих важнейшую идею причинности, необъяснимую для эмпиристов.

Тотемы и другие религиозные символы не должны обязательно представлять собой системы верований или иметь сложное символическое значение в рамках ритуала. Они, разумеется, символически интерпретируются постфактум, но для Дюркгейма это лишь второстепенный момент. В первую очередь, говорит он, они концентрируют на себе конкретные движения, образующие практику, и напоминают людям о вызванных практикой переживаниях после завершения этой практики: «Мы должны воздерживаться от рассмотрения символов как простых прибавок, как неких ярлыков, навешиваемых на уже готовые представления, чтобы сделать их более послушными; символы составляют неотъемлемую часть представлений» (Durkheim, 1915[1912]: 263).

Тотем дает людям, собравшимся для исполнения ритуала, *единый фокус*. Этот единый фокус важен потому, что людям сложно ясно представить себе причину переживаний. Иначе говоря, их верования расходятся между собой и сами по себе не допускают единого фокуса. Кроме того, верования обычно очень слабо схватывают реальные причинные связи, исполняемые в ритуальных практиках. Чувства, вызываемые ритуалом, слишком интенсивны, в силу чего их обусловленность исполняемыми практиками ускользает от нас. Поэтому мы применяем знак, который репрезентирует чувства, порождаемые ритуалом. Согласно Дюркгейму, этот знак может использоваться для пробуждения эмоций, реально связанных с моральной силой исполняемой практики (Durkheim, 1915[1912]: 250–251). Эмблема «вызывает это *переживание*»; она, — говорит он, — является одним из его составных элементов» (Durkheim, 1915[1912]: 262; курсив добавлен).

Поскольку представления напоминают участникам о конкретных практиках, они нужны для продления переживаний, порождаемых движениями. Согласно Дюркгейму, «если *движения*, посредством которых эти переживания выражаются, связаны с чем-то стойким, переживания становятся более длительными» (Durkheim, 1915[1912]: 263; курсив добавлен).

«Значение» религиозных эмблем не является произвольным и не составляет предмет веры; скорее, по мнению Дюркгейма, оно конституируется коллективными переживаниями, выработке которых

содействуют эти эмблемы: «Даже то, что коллективные *переживания* переносятся на вещи, полностью чуждые им, не носит целиком произвольного характера — за произвольной формой скрывается реальная характеристика социальных фактов, а именно их трансцендентность индивидуальным умам» (Durkheim, 1915[1912]: 263; курсив добавлен). Дюркгеймовская теория представлений переворачивает привычные отношения между ними и символами. Дюркгейм показывает, что символы могут представлять переживания только потому, что переживания создали их: «С установлением *единообразия* и *приобретением этими движениями стереотипной формы*, они начинают символизировать соответствующие представления. Но *символизируют они их единственно потому, что способствовали их формированию*» (Durkheim, 1915[1912]: 263; курсив добавлен).

Согласно Дюркгейму, если коллективные представления являются результатом эмоциональной жизни, это не делает их *менее* достоверными; скорее, это делает их *более* достоверными, нежели полагали до сих пор философы. Он считает, что общие идеи, несмотря на то, что они суть эмоции, все равно эмпирически достоверны, поскольку манифестируют реальное состояние дел: «Люди более *уверены* потому, что *чувствуют* себя более сильными, и они действительно становятся сильнее, потому что силы, которые до этого угасали, теперь вновь пробуждаются в сознании» (Durkheim, 1915[1912]: 387; курсив добавлен). Воплощение в действие моральной гармонии ведет к *чувству уверенности и чувству смелости*, которые воспроизводят моральное единство группы (Durkheim, 1915[1912]: 242). Участники обряда могут не знать о точных причинах и вызванных ими последствиях, но, говорит Дюркгейм, у них есть «чувство» того, что они сделали, и они не ошибаются в нем: «У них остается *чувство благополучия*, причины которого они не могут ясно понять, но которое имеет прочное основание» (Durkheim, 1915[1912]: 401–402; курсив добавлен).

Согласно Дюркгейму, идеи, получающие жизнь в исполняемых очевидным образом практиках, не входили до этого в набор культурных представлений. Данные идеи взяты не из индивидуального опыта, но они не смоли бы стать понятными даже если были бы только культурными представлениями. Осуществляемые практики являются основополагающими социальными фактами, на которых построено общество и коллективные представления. Они объясняют возможность появления общих значений и человеческого разума. Даже после того, как эти социальные факты были впервые созданы путем исполнения практики, они не могут существовать лишь в виде представлений. Они должны постоянно заново исполняться и переживаться теми, кто их исполняет.

Дюркгейм считал, что некоторые практики, понимаемые как звуки и движения, могут вызывать одинаковые переживания у всех участников собравшейся вместе группы⁸. Эти переживания, в свою очередь, определяют базовый набор разделяемых идей, без которых было бы невозможно взаимопонимание. Коллективные попытки объяснения переживаний, вызванных практиками, порождают представления и верования, которые, в свою очередь, могут стать самостоятельными социальными силами. Однако представления и верования вытекают из конкретных практик, а не наоборот. Если конкретные практики не будут постоянно осуществляться группами собирающихся вместе людей, общество распадется, считает Дюркгейм.

Дюркгейм не верил в то, что согласия идей, достигаемого по договоренности, достаточно для объяснения социальной кооперации и коммуникации. Как можно достичь согласия без предварительного взаимопонимания? Он полагал, что некоторые базовые идеи или категории, которые социально конструируются в процессе группового исполнения социальных практик, должны изначально обладать определенной эмпирической достоверностью. Если бы эмоции, вызываемые исполняемыми практиками, и соответствующие им категории являлись результатом интерпретации либо получали значение от других символов, идей или эмпирического опыта природных событий, тогда эмпирический опыт оставался бы индивидуальным, а социальное было бы лишь символической конструкцией, наложенной на индивидуальный опыт. Социальный порядок, в таком случае, был бы понятийным фасадом, за которым скрывался бы хаос, как это представляет себе Бодрийяр.

⁸ Представление о том, что у всех участников формируется «одинаковая» идея, требует пояснения. Например, формируются ли одна и та же идея у мужчин и у женщин? Если мужчины и женщины исполняют вместе один и тот же ритуал, и этот ритуал объединяет группу, то и мужчины и женщины будут переживать исполняемую причинность одинаковым образом. С другой стороны, если все мужчины участвуют в одном ритуале, а все женщины в другом, то моральные границы между мужчинами и женщинами могут усиливаться ритуалом. Однако если оба ритуала исполняют причинность, то итоговые идеи должны быть одинаковы. Участие в исполняемом ритуале дало бы мужчинам и женщинам разные идеи, только если бы ритуалы задействовали диаметрально противоположные формы ассоциации. Если женщины, например, принимают участие больше в ритуалах солидарности, тогда как мужчины больше участвуют в ритуалах дифференциации, их итоговые фундаментальные идеи могут оказаться разными. Но если они переживают идентичные формы практики, у них будут одни и те же идеи. Весь вопрос в различном соотношении фундаментальных идей.

Полагая, что без исполняемых практик нет понимания, Дюркгейм также рассматривал их как необходимое моральное благо. Приводимые в действие практики являются социальными «фактами», на которых Дюркгейм хотел возвести свою общую социологию и свою социологию морали. Это не позитивистский аргумент, поскольку практики являются по сути социально конструируемыми фактами. Это и не идеалистический аргумент, поскольку Дюркгейм не приравнивает практики к представлениям или верованиям. Тезис о том, что социально конструируемые конкретные практики являются первопричиной общества, имеет огромное значение для современной социологии. Замена представлений и верований опознаваемыми звуками и движениями позволяет исключить случайность, возникающую вследствие полагания представлений и верований определяющей реальностью.

Роль практик в опровержении эмпиризма

Аргумент Дюркгейма, гласящий, что исполняемые практики производят переживания или эмоции, которые испытывают непосредственно в виде общих идей, дает ключ к предлагаемому им решению эмпиристской дилеммы, состоящей в том, что общие идеи не могут быть достоверными, поскольку восприятия предстают в опыте в форме бессвязного потока фрагментов. С эмпиристской точки зрения ум, чтобы сформулировать общую идею, должен добавить нечто к фрагментам опыта, так как натуральные связи между фрагментами нельзя наблюдать и для выражения связей между фрагментами нужны общие идеи. Для эмпириста общие идеи, репрезентирующие естественные связи, должны быть сконструированы в уме посредством операций логического мышления. Таким образом, эмпиристы пришли к выводу, что восприятие не может предоставить эмпирически достоверного основания для общих идей.

Дюркгейм, напротив, полагал, что определенные — очень специфичные — общие идеи, которые он называет категориями понимания, проникают в ум в виде эмоций. Преимущество этих эмоций в том, что они представляют собой непосредственные переживания осуществляемых моральных связей между людьми и вещами и поэтому не могут быть фрагментарными. Кроме того, данные чувства не индивидуальны, поскольку разделяются всеми участниками разыгрываемой практики. Основную часть «Элементарных форм», обычно считавшихся трудом по социологии религии, составляют подробные эмпирические описания осуществляющегося в религи-

озных практиках производства эмоций, конституирующих категории классификации, времени, пространства, силы, всеобщности и причинности.

Аргумент Дюркгейма вытекает в значительной мере из его убежденности в том, что исполняемые практики вызывают эмоции, которые могут быть непосредственно восприняты умом, в силу чего они хорошо известны и одновременно имеют достоверный внешний источник: исполняемые практики, общие для членов группы. Идея того, что эмоции образуют особую форму знания, впервые появляется не у Дюркгейма; она составляет важную часть юмовского эмпиризма. Поскольку Дюркгейм указывает, что непосредственное знание эмоций позволяет решить эмпиристскую дилемму, нужно более подробно остановиться на разнице между дюркгеймовским и юмовским подходами к эмоциям, а также на том, какие отношения между эмоциями и социальной практикой устанавливаются в каждом из них.

Утверждение Дюркгейма о том, что эмоции непосредственно доступны переживанию, соответствует эмпиристскому аргументу Юма об «аффектах» во всем, кроме одного момента. Юм солидарен с Дюркгеймом в том, что «аффекты» могут быть хорошо известны, поскольку они находятся в наших умах. Оба они также согласны, что «аффекты» появляются в результате взаимодействия людей с социальным миром и не могут быть приписаны натуральным или биологическим процессам и связям. Однако с точки зрения Дюркгейма эмоции вызваны исполняемыми практиками и «переживаются» отдельными индивидами, тогда как для Юма «аффекты» являются индивидуальными интерпретациями связей между индивидами и социальными процессами.

Юм сделал значительный шаг вперед по сравнению с предшествующей философией, считавшей эмоции телесными проявлениями, которые должны быть подчинены разумом (Rorty, 1994: 40). Для Юма, наоборот, «аффекты», а не разум, реально направляют и должны направлять человеческие поступки (Юм, 1966: 556). В частности, Юм рассматривает «аффекты» гордости и униженности как мотивирующие значительную часть социальных действий, что объясняет их важность для его моральной философии. Можно сказать, что Юм серьезно продвигается в социологическом направлении. Однако для него исходной точкой по-прежнему остается индивид. Юм полагает, что эмоциональная реакция индивида на социальные события случайна, ее можно предсказать лишь приблизительно и в каждом случае она может быть разной. Дюркгейм, напротив, считает, что определенные практики предназначены — и реально способны — вызы-

вать одинаковые⁹ эмоции одновременно в умах всех людей, собравшихся для участия в исполнении одной из таких практик. В аргументе Дюркгейма социальным силам и производимым ими эмоциям отводится функция формирования человеческого сознания по единой схеме, схожей во всех популяциях, исполняющих одни и те же ритуалы. Эта позиция явно отличается от тезиса Юма, утверждающего, что случайные отношения между имеющимся положением дел и индивидами вызывают чисто индивидуализированные эмоции. В данном моменте положение Дюркгейма о возможности достоверных общих идей резко расходится с мнением Юма о том, что достоверные общие идеи невозможны.

Поместив в основание категорий понимания непосредственное знание эмоций, Дюркгейм избежал идеи фрагментарности восприятия, присущей классическому эмпиризму. Согласно Дюркгейму, «наши органы чувств позволяют нам воспринимать лишь явления, сосуществующие рядом или следующие друг за другом... внутренний процесс, объединяющий эти условия, протекает за их пределами» (Durkheim, 1915[1912]: 406–407). Эмоции, вырабатываемые в исполняемых практиках, не образуются из частей, которые нужно связать друг с другом. Для Дюркгейма эмоции не переживаются по отдельности пятью органами чувств, подобно объектам природы. Скорее, они представляют собой непосредственные восприятия моральных связей и в этом качестве образуют воспринимаемую «целостность». Фактически Дюркгейм утверждает, что именно эмоции устанавли-

⁹ Термин «одинаковые» способен ввести в заблуждение. «Одинаковость» может показаться невозможной, если мы не задумаемся о том, что она означает. Когда участники испытывают чувство «созидания» или «единства», насколько вероятны различия в данных идеях? Чувство того, что что-то было создано, совсем не похоже на чувство счастья, которое явно подвержено неисчислимым вариациям. Вопрос в том, какая степень вариации возможна в случае чувства «созидания». Мне кажется, что можно сказать: создание есть создание, а единство есть единство. То же самое допустимо и относительно классификации, силы и всеобщности. Идеи классификации, силы и всеобщности либо есть, либо их нет. Представить себе различные значения этих идей невозможно. Если учесть специфическую природу четырех названных идей, то с утверждением Дюркгейма о том, что все участники испытывают одинаковые чувства по их поводу, будет не так сложно согласиться, как кажется на первый взгляд. Время и пространство Дюркгейм анализирует иначе, допуская существование очевидных вариаций в этих понятиях. В отношении времени и пространства неизменна моральная необходимость деления времени и пространства, но не сами идеи времени и пространства.

вают те связи, при помощи которых люди соединяют фрагменты чувственного опыта¹⁰. Он говорит, что чувства, вырабатываемые в процессе и путем исполнения религиозных обрядов, «принесли величайшую пользу логике: они позволили связать воедино вещи, которые ощущения оставляют разрозненными» (Durkheim, 1915[1912]: 365). Отталкиваясь от этой идеи, Дюркгейм смог превратить классический эмпиризм в социологию, положив в основание достоверного знания эмпирические детали социального процесса, а не индивидуальные восприятия природных событий¹¹.

Следует отметить, что разногласия между Дюркгеймом и Юмом по данному вопросу иллюстрируют разницу между социологией и философией. Дюркгейм пытается, если можно так выразиться, вывернуть философский вопрос наизнанку, показав, что «чувства», которые для философии не являются эмпирически достоверным феноменом, на самом деле составляют фундамент эмпирически достоверных категорий понимания. Для Дюркгейма «эмоции», как и «личность» (социальный аспект индивида), имеют своим источником социальные силы. Такой подход переворачивает философское представление о том, что индивид и его эмоции первичны, а социальная кооперация вторична.

Дюркгейм ставит «эмоции» в исходную (в особом, описанном выше смысле) зависимость от кооперативного исполнения социальных практик, которые создают социальные силы, затем «переживаемые» в виде эмоций: «В группе, охваченной единым чувством, — говорит он, — мы становимся готовы к действиям и переживаниям, которые нам не по силам в одиночку» (Durkheim, 1915[1912]: 240). Кроме того, пишет он, лишь «общество дает нам ощущение постоянной зависимости» (Durkheim, 1915[1912]: 237). Вдобавок общество является источником эмоции, которую Дюркгейм именует почтением (Durkheim, 1915[1912]: 237). Коллективную эмоцию от индивидуальных эмоциональных феноменов отличает ее насыщенность: «Представления ... обладают насыщенностью, которой чисто индивидуальное состояние сознания никогда бы не смогло достичь» (Durkheim, 1915[1912]: 238).

¹⁰Я предполагаю, что необходимо разделить способность переживания эмоций, которая образует «навык» или «модальность ощущения», позволяющую воспринимать чувства, и «чувства», которые могут восприниматься. Однако Дюркгейм, судя по всему, не проводит такого различия.

¹¹Это, разумеется, означает, что Дюркгейм не мог быть позитивистом. Позитивизм требует наивного допущения соответствия между идеями и физической реальностью, воспринимаемой посредством пяти органов чувств.

Таким образом, социальные практики создают социальные силы, которые, будучи «переживаемы» участниками исполняемых практик, составляют ядро интеллектуальной и эмоциональной жизни. Вопрос о том, зарождаются ли эмоции в индивидах (независимо от того, способны или нет индивиды ими управлять), является ключевой проблемой и для Дюркгейма, и для Юма. И тот и другой считают социальные отношения сущностно важными для эмоций. Однако с точки зрения Дюркгейма эмоции *создаются* социальными силами. Выдвигая этот аргумент, Дюркгейм хотел поместить социологию на совершенно иную эпистемологическую платформу — не философскую. Особо стоит отметить, что он не разделял когнитивное и эмоциональное как две независимые способности, к чему склоняются современные теории эмоций. Он напрямую подчинял когнитивное эмоциональному, как и Юм. Подходя к эмоциям с разных позиций и с противоположных сторон, социология Дюркгейма и философия Юма решают одну проблему.

Три точки расхождения между Дюркгеймом и Юмом

И Юм и Дюркгейм убеждены, что у людей есть непосредственное знание своих аффектов или эмоций. Так же оба полагают, что ключевые эмоции вырабатываются в социальных отношениях. Однако для Юма даже те «аффекты», которые возникают в ответ на социальные ситуации, рождаются в индивидуальном уме и потому не могут быть основанием для достоверного эмпирического знания о внешней реальности. У Дюркгейма эмоции возникают в ответ на исполняемую социальную практику, но они являются не индивидуальными реакциями, а скорее индивидуальными эмоциональными восприятиями реальных кооперативно задействованных социальных сил. Иными словами, группа сообщая, кооперативно созидает социальную сущность или моральную силу, которая затем «чувствуется» участниками.

Эта моральная сила воспринимается не пятью органами чувств, а, скорее, в форме переживания или эмоции. Чтобы увидеть разницу между первым и вторым, необходимо отделить побуждения (*drives*) и желания от эмоций. Ни Юм, ни Дюркгейм не считают, что потребность в еде или желание половых сношений зарождается в социальных отношениях, хотя эмоции, имеющие социальное происхождение, могут, несомненно, влиять на то, как подобные потребности или нужды удовлетворяются. Оба выделяют небольшой класс социально обусловленных эмоций, которые они отличают от «потребно-

стей». Для Юма это симпатия, гордость, уважение, верноподданство и т. д. У Дюркгейма эмоциональное восприятие социальной силы определяет еще меньшее число эмоций, чем у Юма. Однако под эмоцией или переживанием Дюркгейм имеет в виду нечто очень похожее на то, что Юм называет «аффектом», а именно — чувство регулярности, чувство принадлежности, чувство единства и чувство причинности, вызываемые социальным участием.

Полное знание эмоций как внутренних состояний

Главная дилемма эмпиризма состоит в следующем. Знание связей между объектами природы может быть только опосредованным и поэтому оно, как продемонстрировал Юм, глубоко проблематично. Впечатления от внешнего мира, попадающие в наш ум через пять органов чувств, необратимо разделены на отдельные фрагменты. Переводя эти впечатления в мысли, мы придаем им внутренней порядок, отсутствующий в исходных восприятиях. Знание о внешних объектах и событиях, а также связях между ними может, тем самым, не иметь никакой эмпирической достоверности. Вдобавок, любые понятия, будучи по необходимости общими, должны быть продуктом умственных операций, так как чувственные впечатления сами по себе не носят общего характера. Следовательно, категории мышления, такие как сила и причинность, и эмоции, такие как гордость и почтение, нельзя каким-либо эмпирически достоверным способом вывести из восприятия внешних событий.

С другой стороны, и Дюркгейм и Юм согласны в том, что «аффекты» и «переживания» доступны непосредственному познанию, поскольку находятся в нашем уме. Смещение акцента на эмоции позволяет даже Юму решать некоторые эмпиристские проблемы. Юм следовал этому принципу, когда строил свою моральную философию на теории «аффектов». Согласно Юму, «сущность и состав внешних тел так неясны, что в своих рассуждениях или, вернее, предположениях о них мы неизбежно запутываемся в противоречиях и нелепостях. Но так как *перцепции нашего духа вполне нам известны* и так как я лишь с величайшей осторожностью составлял о них заключения, то я всегда надеялся остаться свободным от противоречий, присущих всякой другой теории» (Юм, 1966, с. 503; курсив добавлен).

По Юму «органы» духа устроены таким образом, что к своим впечатлениям ум способен прибавлять эмоции: «...природа даровала органам человеческого духа известное предрасположение к тому, чтобы производить особое впечатление, или особую эмоцию, назы-

ваемую нами *гордостью*» (Юм, 1966, с. 416). Однако, чтобы стимулировать эмоцию гордости, нужны социальные отношения. То же самое он говорит и о других эмоциях. Юм полагает, что «органы устроены так, чтобы вызывать аффект; аффект же, будучи вызван, естественно, побуждает известную идею» (Юм, 1966, с. 416).

Но поскольку аффекты предшествуют идеям, эти идеи не имеют эмпирической достоверности, т. е. они не соответствуют никакой эмпирической реальности (Юм, 1966, с. 452). Волей руководят эмоции, а не способность рассуждения: «...разум есть и должен быть рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность, кроме служения и послушания им» (Юм, 1966, с. 556). Отсюда следует, что для Юма «разум» не только не имеет эмпирической достоверности, но и не обладает истиной. Хотя эмоция лишена внешней эмпирической достоверности, она тем не менее превосходит разум своей «истинностью» и непосредственностью. Таким образом, согласно Юму, изучение человеческих поступков, или моральная философия, должно основываться на исследовании эмоций.

Дюркгейм вслед за Юмом полагает, что знание людей о собственных переживаниях носит непосредственный и прямой характер. Дюркгейм пишет, что «ограничивающее и принуждающее воздействие, ускользающее от нас, когда его производит внешний объект, здесь можно легко воспринимать, поскольку все происходит внутри нас» (Durkheim, 1915[1912]: 409). Но, соглашаясь с общей посылкой о возможности полного знания людьми своих эмоций, Дюркгейм возражает против утверждения Юма о происхождении эмоций из индивидуальной реакции, замещая ее коллективным созиданием. Благодаря этому Дюркгейм, в противоположность Юму, приходит к выводу, что аффекты эмпирически достоверны, так как они соответствуют внешней социально воплощаемой реальности, и что, по этой причине, изучение человеческого общества и моральная философия, основывающиеся на эмоциях, могут обладать, помимо истинности, еще и эмпирической достоверностью. Согласно Дюркгейму, идея силы может «происходить лишь из нашего внутреннего опыта; единственные силы, которые мы способны непосредственно познавать, — силы необходимо моральные» (Durkheim, 1915[1912]: 404). Чувство силы есть внутреннее переживание реальной внешней моральной силы.

С точки зрения Дюркгейма, эмоции, вырабатываемые собравшейся вместе группой, каждый участник переживает непосредственно в уме: «Социальные силы — часть нашей внутренней жизни» (Durkheim, 1915[1912]: 408). Но будучи внутренними, эти силы должны быть еще и безличными. Дюркгейм соглашается с тем, что чисто личные и индивидуальные чувства непередаваемы (Durkheim,

1915[1912]: 408). Эмоции или «чувства», вызываемые исполняемой практикой, не имеют индивидуального происхождения и поэтому нам не нужен приватный язык, чтобы говорить о них. Дюркгейм делает сильное утверждение: «...если разум — это лишь форма индивидуального опыта, то разума больше нет» (Дюркгейм, 1998: 193). Он полагает, что «чувства» моральной силы и благополучия, вырабатываемые в тотемических ритуалах, составляют общее восприятие социальных сил, разделяемое членами группы.

Для Юма аффекты, несмотря на их «истинность», не могут быть эмпирически достоверными, поскольку они не имеют соответствующих им впечатлений. Они представляют собой идеи, вырабатываемые умом в ответ на взаимоотношения между людьми и различными социальными обстоятельствами. Связи между объектами или людьми должны устанавливаться в уме, так как для Юма связи не имеют эмпирической действительности, которую можно было бы воспринимать пятью органами чувств. Воспринимать можно лишь объекты и текущие ситуации. Следовательно, аффекты по Юму — это всегда сначала идеи и только потом — впечатления (Юм, 1966, с. 506). Он пишет: «При симпатии происходит очевидное превращение идей во впечатления. Это превращение обусловлено наличием объектов к нам самим. Наше я всегда непосредственно налично перед нами. Сопоставив все эти обстоятельства, мы обнаруживаем, что симпатия в точности соответствует операциям нашего ума...» (Юм, 1966, с. 452–453).

Дюркгейм согласился бы с тем, что симпатия полностью соответствует операциям нашего ума. Но если для Юма это означает, что *операции ума вызывают аффект симпатии*, то Дюркгейм сказал бы, что совместное симпатическое участие в разыгрывании практик, вызывающих *эмоцию симпатии*, порождает у людей способность понимания.

Эмоции, побуждаемые социальными отношениями

Как у Юма, так и у Дюркгейма социальные отношения играют особую роль в производстве или возбуждении аффектов либо переживаний, составляющих соответственно волю либо разум. Однако отношения между эмоциями и обществом устанавливаются двумя этими мыслителями прямо противоположным образом. Для Дюркгейма первичны практики, вырабатывающие переживания и идеи, которые, в свою очередь, формируют способность понимания. Согласно Юму, идеи производятся индивидуальным умом в ответ на социальные си-

туации, после чего ум создает псевдовпечатления, соответствующие идеям, которые, вследствие этого, должны быть признаны иллюзиями (идеи достоверны для Юма только тогда, когда они соответствуют предшествующим чувственным впечатлениям). Таким образом, у Дюркгейма способность понимания соотносится с миром социальных фактов, поскольку именно этот мир породил ее, тогда как у Юма она совершенно случайным образом связана с реальностью.

Согласно Дюркгейму, социальные практики дают убедительный опыт моральной силы, обуславливающий нашу идею о существовании сил, которые могущественнее нас и ограничивают наши действия: «Таким образом, окружающая нас среда кажется нам населенной силами, которые в одно и то же время повелительны и услужливы, величественны и милосердны и с которыми мы связаны. Поскольку они оказывают на нас давление, которое мы *осознаем*, мы склонны помещать их вне себя, как мы помещаем вне себя объективные причины наших ощущений. Но *переживания*, возбуждаемые этими силами в нас, отличаются по своей природе от переживаний простых видимых объектов... мы не питаем к ним [объектам] *чувства*, подобного *почтению*, и они не содержат в себе ничего, что могло бы возвысить нас над самими собой» (Durkheim, 1915[1912]: 243; курсив добавлен).

Согласно Дюркгейму, восприятие природных сил и восприятие сил социальных значительно различаются по своему характеру. Он пишет: «...то и другое являют собой два столь же разных, отдельных ментальных состояния нашего сознания, сколь и те две формы жизни, которым они соответствуют» (Durkheim, 1915[1912]: 243). Специфические идеи, вызываемые социальными силами, носят эмоциональный характер. С точки зрения Дюркгейма, «они представляют собой лишь гипостазированные коллективные силы, т. е. моральные силы, они состоят из идей и переживаний, пробуждаемых в нас зрелищем общества, а не ощущениями, поступающими из физического мира» (Durkheim, 1915[1912]: 362).

Для Юма основой любого действия являются аффекты. Что-то происходит; мы испытываем по этому поводу определенное чувство; чувство побуждает нас к действию. Дюркгейм, вероятно, не стал бы отрицать, что описываемые Юмом качества входят в число естественных свойств человека как животного. Он допускает, что биологические индивиды обладают умственными способностями, схожими с описываемыми Юмом¹², и хотя он, насколько мне известно, нигде не обсуждает данную тему, вполне вероятно, он так же допустил бы, что как живые организмы люди обладают желаниями и потребностями в удовольствии и боли, которые им приписывает Юм. Однако для Дюркгейма помимо этих индивидуальных чувств существуют некие общие чувства

или эмоции, которые едины для всех, которые ведут свое происхождение от совместно исполняемых практик и без которых организованная социальная жизнь и сложная коммуникация были бы невозможны. Они, говорит он, являются результатом социального действия.

Хотя Юм заявляет о случайности связей между индивидуальными эмоциями и социальным контекстом, некоторые приводимые им примеры эмоций напоминают иллюстрации Дюркгейма:

1. Юм описывает человека, приговоренного к смерти и чувствующего неизбежность казни (Юм, 1966, с. 546).

2. Он описывает солдата, для которого чувство причастности к группе становится главенствующей силой (Юм, 1966, с. 562).

3. Он так же описывает ситуации, в которых положительные оценки окружающих людей вызывают чувство гордости (Юм, 1966, с. 405–419).

Однако сходство с Дюркгеймом тут лишь поверхностное. Юм описывает чувство неизбежности, чувство причастности и чувство гордости, сопровождающие социальные отношения, в качестве продуктов материальных феноменов, таких как засовы на тюремной двери, непобедимость врага для солдата и сравнение качества и достижения в случае гордости.

Для Дюркгейма регулярность и предсказуемость подобных событий определяются, напротив, их статусом социальных практик, воплощающих моральную силу, а не их материальными характеристиками. Именно *объявление* смертного приговора обладает для Дюркгейма моральной силой, а не физическая очевидность казни или дверных засовов. В традиционном обществе объявление смерти означает абсолютный конец человека как социального существа. Бегство привело бы только к изоляции, поскольку человеку, не входящему в клан, запрещено жить в группе. Даже в современном обществе это потребовало бы создания новой идентичности. Социальное существо перестало бы существовать в своей прежней форме.

С точки зрения Дюркгейма, эмпирическая теория эмоций ошибочна, поскольку она предполагает существование социальных отношений, но не принимает их во внимание. Дюркгейм критикует эмпиристскую теорию эмоций следующим образом: «Некоторые

¹²Темы, обсуждаемые Дюркгеймом в «Двойственности человеческой природы» (Durkheim, 1960 [1914]), привели к ошибочной интерпретации его позиции как картезианского дуализма. Однако в действительности дуализм Дюркгейма предполагает разграничение индивидуальных (физических или биологических) и социальных аспектов человека. Это не различие между телом и разумом.

пытались объяснить это известными законами ассоциации идей. Переживания, вызванные в нас человеком или вещью, переносятся путем заражения с идеи этой вещи или человека на представления, связанные с ними, а значит и на объекты, выражаемые этими представлениями» (Durkheim, 1915[1912]: 361).

Эта критика адресуется, в частности, юмовскому объяснению гордости и верноподданства. Исходное переживание, согласно Юму, есть ответ индивидуального ума на социальную ситуацию, который затем прикрепляется к схожим ситуациям и, соответственно, мотивирует действие.

Такое объяснение, с точки зрения Дюркгейма, проблематично в двух аспектах. *Во-первых*, эмпиристское объяснение происхождения переживаний основывается на том, что социальные отношения предшествуют им. Но для Дюркгейма сложные социальные отношения, оценка которых ведет к возникновению чувств гордости и верноподданства, не смогли бы существовать, не будь уже готовых переживаний или категорий класса, причины, моральной силы и единства (всеобщности). Эти переживания, в свою очередь, немыслимы без исполнения конкретных практик. Таким образом, юмовский аргумент, по мнению Дюркгейма, цикличен. *Во-вторых*, Юм рассматривает переживания как чисто случайные индивидуальные продукты, не имеющие эмпирической основы. Эмпиристы очень низко оценивают знание, обеспечиваемое этими переживаниями (хотя Юм, полагая, что эмпирически достоверное знание вообще невозможно, считает случайные аффекты адекватным основанием для вынесения суждений). Дюркгейм иронически проходит по поводу современных ему эмпиристов: «...конечно же, образованного человека не обмануть подобными ассоциациями; он знает, что появляющиеся в итоге эмоции обязаны своим происхождением лишь игре образов и чисто ментальным комбинациям, поэтому он не поддается суевериям, к которым склоняют эти иллюзии» (Durkheim, 1915[1912]: 361).

Дюркгейм критикует не только тенденцию игнорировать подобные практики и идеи из-за того, что они считаются суевериями и иллюзиями, но и стремление приписывать их лишь «примитивным» людям: «...более того, они совершенно необоснованно приписывают первобытному человеку тенденцию слепо объективировать все свои эмоции. В повседневной жизни, занимаясь своим обыденным ремеслом, он не переносит свойства одной вещи на другую, соседнюю с ней, или наоборот» (Durkheim, 1915[1912]: 362).

Дюркгейм утверждал, что такого же рода верования характерны и для современных религий, часто защищаемых эмпиристами, чем вызвал негодование.

Поскольку современные социальные практики аккумулировали огромное число верований, искажающих фундаментальные отношения между практиками и эмоциями, Дюркгейм считает, что оригинальный источник достоверности и эффективности исполняемых практик будет легче разглядеть, «если вместо изучения идеи религиозных сил в ее окончательно сформулированном виде мы вернемся к породившим ее психическим процессам» (Durkheim, 1915[1912]: 363). Изучение религии аборигенов позволяет глубже заглянуть в процесс выработки — путем исполнения практик — эмоций, являющихся предпосылкой существования способностей общения и понимания.

Внешняя достоверность аффектов

Хотя «аффекты» или «переживания» играли немаловажную роль в аргументах как Дюркгейма, так и Юма, каждый из них придерживался совершенно разных взглядов на происхождение и, в результате этого, на достоверность эмоций, а следовательно и на «знание», основывающееся на них. Важно отметить, что Юм, считавший аффекты эмпирически недостоверными, тем не менее был убежден в наличии у них особого качества — истинности, обусловленного тем, что они не представляют ничего, кроме самих себя.

«Аффект есть первичное данное или, если угодно, модификация такового; он не содержит в себе никакого представляющего качества, которое делало бы его копией какого-либо другого данного или другой модификации. Когда я гневаюсь, я действительно охвачен аффектом, и эта эмоция не более относится к другому объекту, как и то, что я чувствую жажду, что я болен или что я ростом выше пяти футов. Таким образом, невозможно, чтобы указанный аффект встречал противодействие со стороны истины и разума или же противоречил им, если это противоречие состоит в несоответствии идей, рассматриваемых как копии, с теми объектами, которые они воспроизводят» (Юм, 1966, с. 556—557).

С точки зрения Юма, аффекты не могут быть ложными, поскольку они эквивалентны самим себе и их невозможно сравнить ни с чем другим. Однако, согласно ему, они не могут быть эмпирически достоверными, так как возникают только в нас самих и не являются представлениями (достоверными либо нет) какого-либо внешнего эмпирического объекта.

Для Дюркгейма, напротив, переживания составляют действительную черту социальных практик. Они не представляют и не символизируют эти практики, а являются их целью и сущностью. Имен-

но их испытывают участники, когда исполняют практики. Эти чувства имеют для Дюркгейма большую эмпирическую достоверность, нежели «простые идеи» внешних объектов, поскольку мы прекрасно знаем, что у нас в уме и какие «чувства» мы испытываем. Однако, хотя они и полностью известны, так как переживаются в нашем уме (и теле), — в чем Дюркгейм соглашается с Юмом, — он так же считает, что они одновременно составляют реальные черты исполняемых практик и их могут испытывать все участники. Дюркгейм пишет: «...поскольку они вырабатываются сообща, живость, с которой они были помыслены каждым отдельным сознанием, сохраняется во всех других сознаниях, и наоборот» (Durkheim, 1915[1912]: 238).

Для Дюркгейма *чувство* есть *переживание* эффектов ритуала. Это не случайная конструкция индивидуального ума. Чувство следует рассматривать как переживание внешних событий, а не как аффект, производимый разумом. Поскольку чувства — это переживания внешнего, социального, положения дел, эмоции, соответствующие категориям, обладают эмпирической достоверностью. Так как они — чувства, их можно познавать непосредственно, а так как они — чувства реальной социально конструируемой причинности, силы и т. д., они представляют собой непосредственные восприятия общих идей¹³.

И Юм и Дюркгейм указывают на особые отношения между эмоциями и идеей причинно-следственной связи. Согласно Юму, постоянное сочетание идей вызывает привычку устанавливать между ними связь. Эта привычка приводит ум к формированию идеи причинно-следственной связи, которая, тем самым, имеет своим источником разум, а не опыт. Юм считает, что узник, приговоренный к казни, «чувствует неизбежность» своей смерти (Юм, 1966, с. 546). Юм полагает, что его «чувство» не более неопределенно, чем «цепь причин, спаянных тем, что мы обычно называем *физической необходимостью*. Одна и та же связь, известная из опыта, оказывает одинаковое

¹³Употребленный мной термин «общие» требует объяснения. Дюркгейм, вслед за Юмом, полагает, что все общие идеи недостоверны. Однако, когда он говорит о категориях понимания, ему, чтобы описать их, нужен термин наподобие «общего». Чтобы избежать недоразумений, Дюркгейм часто вместо термина «общий» использовал термин «коллективный». Я не думаю, что это помогло решить проблему. Это лишь породило дальнейшее недоразумение в связи с различными интерпретациями «коллективного». Когда я говорю об «общих идеях», то понимаю их не в эмпиристском смысле, как идеи, представляющие собой усреднение множества элементов. Я применяю термин «общие идеи», скорее, в дюркгеймовском смысле — это идеи, выражающие реальные связи причинности, силы и т. д., которые доступны восприятию и не требуют вычленения посредством умственных операций.

влияние на дух как в том случае, когда связанные друг с другом объекты являются мотивами, желаниями и действиями, так и в том, когда они суть фигуры и движения» (Юм, 1966, с. 547).

Утверждая, что и в области эмоций, и в сфере физической необходимости причинность одинакова, Юм имеет в виду, что регулярность и предсказуемость подобных событий обладает той же необходимостью, вытекающей из привычки, что и вера в физическую необходимость. Согласно Юму, идеи причины и следствия — лишь чувства: «На основании этого постоянного соединения он [дух] образует идеи причины и следствия, а благодаря его влиянию *чувствует* необходимость» (Юм, 1966, с. 546; курсив в оригинале). Чувство необходимости не имеет эмпирической достоверности. Абсолютный смысл «послания», несущего в себе моральную силу, ускользает от Юма¹⁴.

У Дюркгейма причина и следствие тоже переживаются как эмоции. Но он рассматривает необходимость, вызывающую подобное чувство, в качестве реальной черты исполняемых практик, а не чего-то, привносимого умом. Необходимость, исполняемая в социальных практиках, отсутствует у природных сил. Мы не знаем наверняка, взойдет ли завтра солнце. Но если вождь племени объявляет кому-то смертный приговор, этот человек отныне находится в преддверии неотвратимой смерти, пока (или если) те же самые социальные силы не простят его или ее. Это не эмпирический вопрос, это скорее вопрос необходимости моральной силы. Подобный социальный акт «означает» — такой-то человек социально мертв.

Хотя с точки зрения Дюркгейма идея причинности, вырабатывая в коллективной практике, совершеннее идеи причинности, основывающейся на наблюдении природных событий, она эмпирически достоверна лишь тогда, когда применяется к социальным отношениям. Ее перенесение в область «физической необходимости» делает эмпирическую достоверность данного понятия проблематичной. Понятие причинности, возникающее в исполняемой практике, полностью достоверно только по отношению к моральным силам, но не естественным событиям. Однако, так как социальные силы в некото-

¹⁴Другой вид послания, имеющего моральную силу, — речевой акт, например: «Да», означающее заключение брака (Searle, 1969). В речевых актах причина и следствие идентичны. Произнесение слов есть совершение акта. Хотя речевые акты, несомненно, представляют собой обыденное явление, они согласуются с дюркгеймовским требованием «стереотипности» и «гомогенизированнойности», которое он предъявляет к движениям, составляющим обряд. Таким образом, можно сказать, что любой, кто участвует в заключении брака, «чувствует» моральную силу этого события. Обыденные культурные представления о браке, безусловно, говорят о том же.

ром важном смысле естественны, Дюркгейм считает, что применение понятий, порожденных воздействием социальных сил, к природным событиям может иметь некоторую достоверность, хотя и непрямую.

Собравшись вместе с другими членами группы для исполнения практики, человек разделяет с другими участниками переживания, которые они коллективно производят. При этом индивид превращается в сущностно социальное существо. Согласно Дюркгейму, «испытываемое им страстное возбуждение эхом отзывается в нем и усиливает его жизненный тонус. Теперь уже говорит не отдельный индивид, теперь говорит воплощенная и персонифицированная группа» (Durkheim, 1915[1912]: 241). Чтобы воспроизвести эти переживания, группа должна вновь собраться и исполнить конкретную практику, которая соотносится только с данными переживаниями. В этом отношении Дюркгейма особенно интересовало современное общество, поскольку он предполагал, что практики, которые обычно называют религиозными, специально изобретены для производства общих эмоций. Но поскольку в современном индустриальном обществе формальные религиозные ритуалы, судя по всему, вырождаются, Дюркгейма волновал вопрос, способны ли секулярные коллективные практики заменить религиозные обряды. Он был убежден, что их место не должно пустовать, так как, с его точки зрения, коллективная выработка категорий понимания путем исполнения практик является необходимой предпосылкой существования и поддержания общества и социальных существ.

Заключение

Замещение практик верованиями — одна из главных особенностей современной социологии. По сути сосредоточение на верованиях и представлениях вместо практик было отличительной чертой практически всей социологической науки XX века. Я называю эту реакцию на «ошибку подмены конкретностью» Альфреда Норта Уайтхеда «ошибкой подмены абстрактностью». Идея Уайтхеда о том, что восприятие опосредовано понятиями и потому позитивистское представление об эмпирически точных идеях ошибочно, стала значительным шагом вперед в начале прошлого столетия. Однако считать все феномены понятийно опосредованными было бы не менее ошибочно. На базовом уровне, прежде чем звуки и движения получают концептуальное значение, их нужно сделать опознаваемыми в конкретных проявлениях. Иными словами, хотя понятия могут определять границы доступного пониманию, опознаваемость звуков и

движений определяет границы того, что может быть представлено в понятийных категориях.

Ошибка подмены абстрактностью привела к почти полному сосредоточению внимания социологов на идеях, а не на практиках. Даже господствующие количественные «макро»-школы социологии, обычно противопоставляемые идеализму, как правило измеряют те или иные тенденции в сопоставлении с нормами, т. е. изучают степень согласия индивидов с социальными ценностями, а не наличествующие детали практик. По сути, оперируя статистическими данными как артефактами социальной организации, количественные методы обычно вообще не соприкасаются с наличествующими практиками, занимаясь исключительно социальными представлениями, символизированными в виде чисел.

Недавнее обращение к культурным исследованиям оказалось еще одним обращением к верованиям и идеям. По иронии судьбы, исторически это обращение вызвано отказом от количественных методов и структурного функционализма. Однако в центре по-прежнему остаются верования и идеи, только раньше они символизировались посредством чисел, а теперь — через «культуру» или тексты. Стало популярным утверждать, что реальные только верования и символы и что изменение способа, которым люди говорят о происходящем, может привести к изменению реальности. До определенной степени это, безусловно, так, и в отдельных случаях отказ признавать социальные границы может закончиться успехом, хотя столь же легко он может обернуться провалом и карательными санкциями. Однако изменение способа, которым люди говорят, например, о бедности и угнетении, не меняет реальности бедности и угнетения.

Чтобы вызвать социальное изменение, мы должны понять, как, каким именно образом, в каждой конкретной ситуации производятся угнетение, расизм, сексизм и другие социальные феномены. Если эти явления — не просто понятия или представления, если они конкретно выполняются и переживаются реальными людьми в реальном времени и в реальном пространстве, то они должны быть видимы в деталях воспроизводимых практик. Расизм, сексизм, классовая ненависть и т. п. должны проявляться в наличествующих деталях практик взаимодействия (Rawls, 2000). Если это так, то изменение способа, которым мы говорим о них, может создавать лишь иллюзию того, что они исчезли, и, делая их запретной темой, еще больше усугублять положение людей, испытывающих на себе их воздействие.

Если верования кладутся в основание социального порядка и смыслов, значит, они должны предоставлять базовые рамки, в которых наличествующие практики приобретают смысл. К сожалению,

это не так. Предпосылочные теории значения не могут объяснить многие аспекты взаимопонимания. Провозглашение совокупности верований единственным контекстом смысла ведет к неизбежному выводу о неотвратимости релятивизма конкурирующих наборов верований и конкурирующих наборов смыслов, каждый из которых определяет свою собственную реальность. Если верования составляют единственный контекст смысла, тогда не существует независимых критериев разрешения споров между различными системами верований.

Однако, если сосредоточиться вместо верований на исполняемых практиках и их результатах, релятивизм верований отходит на задний план. Верования, с этой точки зрения, — лишь вторичные феномены, конструируемые на основе уже осмысленной и упорядоченно исполняемой практики.

Верования неуловимы, поэтому они вызывают множество затруднений у тех, кто считает их изучение необходимым основанием социологии. Например, очень сложно примирить эмпирические исследования с теоретической позицией, утверждающей, что любой смысл и любой порядок начинаются с верований. Это не только создает очевидную проблему для практика-постструктуралиста («Если реальны только понятия, то каков статус данных?»), но и делает все, по своим размерам уступающее большим совокупностям данных, неинтересным с количественной точки зрения (данными считаются лишь общие тенденции, сопоставленные с нормами, или «операционализированные понятия»).

Практики же, наоборот, — конкретны и очевидны. Они доступны для изучения во всех деталях. Несмотря на то, что господствующие теории практик неизменно рассматривают последние так, словно они состоят исключительно из верований, практики не исчерпываются верованиями и интерпретациями. Согласно Дюркгейму, практики лежат у истока верований. Социология, основывающаяся на изучении конкретных очевидных практик, избегает трудностей релятивизма, которые угрожают социологии интерпретаций и верований.

Упор на верованиях затмил исходный факт: пока очевидные практики не предоставят базовый контекст для понимания, коммуникация, истина и разум невозможны. Современные теории понимания склонны делать его основой верования и допущения, а не практики. Дэвидсон (Дэвидсон, 2003; Davidson, 1980), например, утверждает, что, поскольку именно верования определяют, какие высказывания о реальности мы можем опознаваемо формулировать, коммуникация осмысленна, только если согласие в верованиях перевешивает разногласия. Однако люди могут вообще не иметь общих убеждений, они

тем не менее все равно будут продолжать коммуницировать, если способны опознаваемо использовать одинаковые практики. Теория речевых актов Серля, изначально постулировавшая субстанциональность предпосылок, еще дальше продвинулась в этом направлении после первой публикации «Речевых актов» в 1969 году (Searle, 1979; Turner, 1994). Однако социологические исследования языка как соче-видной практики показывают, что верования человека и «содержание» его или ее речи играют очень ограниченную роль в достижении осмысленности разговоров (Sacks, 1992; Sacks et al., 1974). Какие бы слова не употреблялись, насколько бы разными ни были верования, если люди способны опознаваемо осуществлять одинаковую практику, они все равно смогут коммуницировать. И наоборот, они могут верить в одно и то же, но если их практики различаются и не опознаются каждым из них, коммуникация будет невозможна.

Идея о том, что на самом деле практики, а не представления или верования определяют форму понимания, значительно меняет аргументацию. Больше не нужно стараться объяснить отношения между произвольными актами действующих и внешней ограничительной системой (а также возможность знания в системе, где опыт индивидуален, тогда как понятия культурны). Результат больше напоминает модель игры в шахматы (только без правил). Чтобы играть в шахматы, надо совершать опознаваемые телодвижения. То есть, в соответствии с данной версией модели практики, порядок актуален, а не приближителен. Если есть порядок, в виде опознаваемого воспроизводства практик, то есть и осмысленность. Если порядка, или опознаваемой практики, нет, то нет и осмысленности.

Непонимание этого момента оставило на долю современной социологии, отказавшейся описывать общество на языке институциональных правил, лишь один репрезентативный контекст смысла — интерпретативные мифы и верования. Подобного рода позиция глубоко проблематична и, в своей как макро-, так и микроформе, крайне индивидуалистична. Она постулирует наличие ряда всюду сопровождающих человека верований, которые применяются для оценки того, насколько с этими верованиями согласны окружающие. Люди предположительно используют свои воспоминания об иных встречах для оценки степени лояльности других людей той группе, к которой они себя причисляют. Вне зависимости от того, что ограничивает действие и мышление — звенья непосредственных межличностных интеракций (Collins, 1984, 1989) или культурные системы мнений (Дэвидсон, 2003), — мысли и поступки людей, согласно данному подходу, определяются представлениями и верованиями, а не участием в конкретных очевидным образом исполняемых практиках.

Практика — это совершение конкретных актов конкретным способом. Форма практики связана больше с результатом, чем с сопутствующими представлениями или верованиями. Как показали в своем исследовании разговорной практики Сакс и его коллеги (Sacks et al., 1974), форма не менее важна, чем содержание. Для того чтобы практики были осмысленными, чтобы они могли производить всем понятный результат, они должны иметь опознаваемую каждым участником форму. Многие поздние работы Гарфинкеля были посвящены изучению пределов опознаваемости. Его статья о «Гибридных исследованиях труда», где изучаются присущие порядку свойства феноменального поля, и исследование «действий по инструкции» показывают, насколько значимым может быть дюркгеймовский подход к практикам при его детальном эмпирическом анализе (Garfinkel, 2001). В этом же духе Дороти Смит (Smith, 1996) показала, что сосредоточение на деталях практики позволяет решить постмодернистскую дилемму. Если практики нельзя специфицировать на уровне правил, как утверждал Витгенштейн (Витгенштейн, 1999), то их границы должны иметь некоторый охват. Причем, судя по всему, этот охват жестко задан; он очень мал. Практику бывает крайне трудно осуществить. Для людей с ограниченными физическими возможностями это вообще может оказаться невыполнимой задачей. Другие участники практик могут достаточно нетерпимо относиться к неспособности производить практики ожидаемым и опознаваемым способом. Действия тех, кто не умеет производить опознаваемые в своих деталях практики, часто воспринимают как грубый моральный проступок. Им указывают не на разницу во мнениях, а на неспособность сохранять свое место в «толчее» у кофейного аппарата, на ошибочные звуки и движения, а не на верования или представления, вследствие чего к ним оборачиваются и оскорбленным тоном обвиняют в том, что они пихаются (Garfinkel, 1996, 2001).

Перевод с английского

А. Корбута

под редакцией

кандидата философских наук

С. П. Баньковской

Литература

Витгенштейн Л. Философские исследования / Пер. с нем. М. С. Козловой // Витгенштейн Л. Философские работы: Часть 1. М.: Гнозис, 1994. С. 75–319.

Дэвидсон Д. Исследования истины и интерпретации / Пер. с англ. А. А. Веретенникова, Т. А. Дмитриева, М. А. Дмитриевой и др. М.: Праксис, 2003.

Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1995а. С. 5–164.

Дюркгейм Э. Представления индивидуальные и представления коллективные // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1995б. С. 208–243.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии / Пер. с фр. А. Б. Гофмана // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: Антология. М.: Канон+, 1998. С. 175–231.

Юм Д. Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / Пер. с англ. С. И. Церетели // Юм Д. Сочинения: В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1966. С. 77–788.

Collins, Randall (1984) 'Emotion as a Micro Basis of Macro-Sociology', in Klaus Scherer and Paul Ekman (eds) *Approaches to Emotion*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Collins, Randall (1989) 'Toward a Neo-Meadian Sociology of Mind', *Symbolic Interaction* 12(1): 1–33.

Davidson, Donald (1980) *Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.

Dennes, W. R. (1924) 'The Methods and Presuppositions of Group Psychology', *University of California Publications in Philosophy* 6(1): 1–82.

Durkheim, Émile (1912) *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: Librairie Félix Alcan.

Durkheim, Émile (1915 [1912]) *The Elementary Forms of the Religious Life*. Chicago, IL: Free Press.

Durkheim, Émile (1960 [1914]) 'The Dualism of Human Nature and its Social Conditions', in *Émile Durkheim*, ed. Kurt H. Wolff. Columbus: Ohio State University Press.

Durkheim, Émile (1983 [1913–14]) *Pragmatism and Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Garfinkel, Harold (1996) 'Ethnomethodology's Program', *Social Psychology Quarterly* 59(1): 5–21.

Garfinkel, Harold (2001) *Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism*. Boulder, CO: Rowman and Littlefield.

Gehlke, Charles Elmer (1915) 'Émile Durkheim's Contribution to Sociological Theory', *Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law* I(LXIII): 7–187.

Kemper, Theodore D. (1984) 'Power, Status, and Emotions: A Sociological Contribution to a Psychophysiological Domain', in Klaus Scherer and Paul Ekman (eds) *Approaches to Emotion*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Rawls, Anne Warfield (1996) 'Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument', *American Journal of Sociology* 102(2): 430–82.

Rawls, Anne Warfield (1997) 'Durkheim's Epistemology: The Initial Critique', *Sociological Quarterly* 38(1): 111–45.

Rawls, Anne Warfield (2000) "'Race" as an Interaction Order Phenomenon: W.E. B. Du Bois's "Double Consciousness" Thesis Revisited', *Sociological Theory* 18(2): 241–74.

Rorty, Amelie (1994) 'The Coordination of the Self and the Passions', in Roger T. Ames (ed.) *Self as Person in Asian Theory and Practice*. New York: State University of New York Press.

Sacks, Harvey (1992) *Lectures in Conversation*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Sacks, Harvey, Emmanuel Schegloff and Gail Jefferson (1974) 'A Simplest Systematics for the Organization of Conversation', *Language* 50: 696–735.

Searle, John (1969) *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Searle, John (1979) *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Dorothy (1996) 'Telling the Truth After Postmodernism', *Symbolic Interaction* 19(3): 171–202.

Turner, Stephen (1994) *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

РАЗДЕЛ 2. СТАТЬИ

МОДЕРНИЗАЦИЯ КАК ЭВОЛЮЦИЯ ТИПОВ ОРГАНИЗАЦИИ

Понятие «модернизация» сложно и противоречиво. Противоречива и его история и судьба теорий модернизации. После простого отождествления модернизации с «вестернизацией», «европеизацией» или «американизацией», после прямолинейного противопоставления в 50–60 годах XX века традиционных институтов, якобы всегда тормозящих общественное развитие, институтам «современным» («модерным») пришел период признания возможности многолинейного развития, основанного на сложности и разнородности традиций, определяющих разные стартовые позиции и пути для модернизации и даже способных крепнуть и расширять сферы своего влияния благодаря ей². Затем на Западе наступило время почти тотального разочарования в теоретизировании в категориях модернизации. Стало модным рассуждать о «постмодерной» эпохе, тем самым как бы подразумевая, что «современность» в качестве желанного образца развития для стран «третьего мира» и посткоммунистических стран бесповоротно превзойдена западными обществами. Однако именно проблемы и потребности постсоциалистического мира в приобщении к «современному» уровню потребления, информационного обеспечения, связи и т. п. дали толчок возрождению концепции модернизации, правда, уже под соусом теорий «неомодернизации»³.

Сколько-нибудь содержательные описания модернизации неизбежно должны быть комплексными, системными, учитывающими экономические, социальные, политические, культурные и личностно-психологические аналитические измерения общественной жизни. При таком проблемном размахе очевидно, что создание когда-либо единой теории, охватывающей все процессы модерниза-

¹ Ковалев Александр Дмитриевич — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института социологии РАН

² Хороший обзор концепций 70-х годов XX века, пересматривающих прежнюю парадигму «традиция—современность», см.: *Осипова О.А.* Американская социология о традициях в странах Востока. М.: Наука, 1985. С. 106 и далее.

³ Ключевые положения теорий неомодернизации см.: *Штомка П.* Социология социальных изменений. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 179–185.

© Ковалев А. Д., 2002г.

ции, невозможно. Следует твердо отказаться и от попыток трактовать модернизацию как предсказуемый, универсальный эволюционный процесс со строгой последовательностью стадий, венчаемых единой моделью «современности» как образца и цели достижения для «отсталых» обществ. Тем самым лишается смысла и прежний общий взгляд на модернизацию как на всемирный процесс вытеснения локальных типов традиции универсальными формами современности. Теории модернизации всегда ориентировались на разные концепции социальной эволюции. Но такие неозволюционисты, как К. Поппер (в своей критике так называемого историцизма) и Ф. Хайек давно и достаточно убедительно показали, что любая эволюция (хоть биологическая, хоть социальная) представляет собой неповторимый уникальный процесс непрерывного приспособления к непредвиденным, случайным, неизвестным заранее событиям. Поскольку же обобщения возможны только на базе сравнительного изучения группы объектов, но отнюдь не единственного уникального объекта, то никакая теория эволюции принципиально неспособна дать нам «законы эволюции» или «законы исторического развития», позволяющие рационально предсказывать будущее развитие общества и культуры. Социокультурная эволюция, утверждает Хайек, «не детерминирована ни генетически, ни как-нибудь иначе, и выражается она в многообразии, а не в единообразии»⁴. И теория такой эволюции в лучшем случае может вырабатывать обобщенные формальные критерии для оценки достигнутого многообразия и осторожно выдвигать на их базе не конкретно-содержательные, а, как называет их Хайек, всего лишь «структурные предсказания», или «предсказания в принципе», намечающие пути структурной реорганизации, способные повысить приспособительный потенциал данной сложной системы к непредсказуемым эволюционным изменениям вне и внутри ее. При таком подходе можно подумать и о подыскании подходящих операциональных показателей для вышеупомянутых формальных критериев.

В свете изложенных соображений общей теории эволюции соответственно можно переосмыслить и понятие модернизации. Здесь мы сразу отвлекаемся от сложного содержания конкретных процессов модернизации, от проблем исторического различия «первичной модернизации» (ранние промышленная, политико-правовая и образовательная революции в странах западной цивилизации) и «вторичной модернизации» (подражательные процессы развития в развивающихся, социалистических и постсоциалистических обще-

⁴ Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность. М.: Новости, 1992. С. 48.

ствах в разное время), от идеологических парадоксов, когда модернизация незападных стран осуществляется под лозунгами антимодернизаторских идеологий, и вообще от всех содержательно-исторических проблем равной сложности. Выделим предельно абстрактные и максимально близкие духу эволюционного подхода в социологии измерения модернизации с учетом того, что мы исключили из их числа представления, заимствованные из теорий конвергенции, где модернизация выглядит завершающим этапом эволюции всех обществ. Вместо конвергенции ныне предпочитают говорить о разнообразии, различии переходных институтов и форм, участвующих в процессах модернизации и существующих в качестве потенциальных образцов для нее в высокоразвитых обществах «современного» типа. Это разнообразие, отражающее усложнение систем человеческих отношений, с эволюционной точки зрения издавна описывалось в категориях дифференциации (прогрессирующего разделения функций и роста относительной независимости составляющих единиц) социальной структуры (включая ее экономический, политический, культурный и иные аспекты).

С некоторых пор многие англоязычные авторы предпочитают говорить о «высвобождении» (disembedding)⁵ социальных институтов их конкретных контекстов, крепко связанных отношений досовременных типов обществ, и локальных контекстов отношений в современных обществах и тем самым об увеличении разнообразия благодаря новым комбинациям отношений, преодолевающих свою прежнюю пространственную и временную ограниченность. «Высвобождение» означает также уход одних институтов из-под контроля других, например, образования, науки, искусства и т. п. из-под контроля религии. Увеличение разнообразия общественных отношений, возникающее при усложнении и количественно-материальном росте социокультурных систем, передается и отражается в сложности психологической сферы, в сложности человеческой личности. Ее «высвобождение» тесно связано с историческим процессом рационализации человеческих отношений с природой и обществом, о чем так много и настойчиво писал Макс Вебер. Рационализация же немыслима без развития и неуклонного возрастания роли символических коммуникационных систем, позволяющих социальным и внутриличностным отношениям абстрагироваться от времени и пространства, стать общезначимыми.

Одно лишь вышеприведенное перечисление тем, ассоциируемых с понятием модернизации, убеждает, что связать их в единую, строй-

⁵ См., напр.: *Giddens A. Modernity and self-identity. Stanford, 1991. P. 17 etc.*

ную работоспособную теоретическую систему вряд ли когда-либо удастся. Нечеткий, эклектический и расплывчато-собираТЕЛЬный характер этого понятия собственно и был причиной частых разочарований в теориях модернизации. В то же время жаль отказываться от старой почтенной этикетки, пробуждающей такие богатые ассоциации. Возможный выход из этого затруднительного положения — найти некоторые наглядные, измеримые, допускающие рабочее, «операциональное» применение показатели сложности, разнообразия, высвобождения, косвенно оценивающие степень «модернизованности» тех или иных обществ.

Такие показатели начали разрабатываться давно, по сути с момента появления первых теорий модернизации. Беда в том, что идеология всех этих показателей была редукционистской, сводящей смутный космос процессов модернизации к какому-нибудь одному институциональному измерению. В принципе, в этой сфере приемлем лишь один «редукционизм», замыкающий все процессы модернизации на типе, на структуре личности «современного человека», поскольку эта «структура» явно сложнее любой социальной структуры, в том числе и любого комплекса явлений модернизации. Хотя замена одной сложности еще большей сложностью не облегчает решение теоретических задач модернизации, но ориентация «на человека» как точку отсчета придает неожиданную перспективу самым избитым ходам мысли. Так, среди разных институциональных измерений модернизации особой популярностью пользовалась и пользуется индустриализация, как совокупность общественных отношений и процессов, благоприятствующих широкому применению физической энергии и машин и относительно легко поддающихся количественной оценке. На индустриализацию как технико-технологическое преобразование материальной жизни человека тоже можно смотреть с точки зрения возрастания материального разнообразия, увеличивающего свободу выбора различных благ для человека и тем «высвобождающего» его из конкретного, узкого, единого для всех диапазона возможного выбора в сфере потребления, досуга и т. п. Об этом в сущности говорили возникавшие одно за другим в 60-е годы 20 века под влиянием идей Римского клуба операциональные технологические определения модернизации на основе то мера суммарного потребления энергии на человека, то эффективного долевого соотношения живых и неживых источников энергии, то экономического «коэффициента прогрессивности капиталовложений» (то есть отношения прироста производительности труда за счет технических нововведений к приросту производительности труда за счет простого количественного увеличения фондовооруженности производст-

ва) и других подобных показателей. Применение их поодиночке и с абсолютистскими притязаниями, хотя частично и отражало успешность внедрения лучших образцов производительного поведения в изучаемых обществах, но часто вело к редукции комплексной социологической проблематики модернизации исключительно к экономической модернизации и, более того, к «жалким и ничтожным» (по определению Ф. М. Достоевского) попыткам оценивать цивилизацию, культуру или благосостояние государства «числом, мерой и весом продуктов, которое производится людьми»⁶.

Критика таких редукционистских и ясных определений модернизации нисколько не отменяет их полезности и применимости для специальных задач и на своем месте. Нужно только забыть о глобальных и абсолютных претензиях и рассчитывать на комплексность использования и системное восприятие операциональных показателей модернизации. К набору этих показателей здесь предлагается прибавить еще один «операциональный» критерий уровня модернизированности обществ, заимствованный из теорий организации. Критерий этот опирается на хорошо известные, даже банальные, типологии организаций и позволяет судить о степени модернизации просто по большей распространенности определенных типов организации по сравнению с другими. Слово «эволюция», вынесенное в заголовок этого аналитического обзора, не должно вводить в заблуждение: подход здесь не «эволюционный» в смысле последовательного развития и смены одних типов другими, высшими, а, так сказать, эволюционно-типологический, в смысле одновременного сосуществования разных типов организации, которые по-разному распространены в различных обществах и по-разному способствуют развитию рациональности и разнообразия в человеческой деятельности. Вся «новизна» подхода в данной работе сводится к предложению использовать идеи из одной почти самодостаточной теоретической сферы для решения проблем в другой, доселе плохо связанной с первой. Чтобы выполнить такую задачу, придется попутно дать очерк эволюции рациональности, воплощаемой в человеческих организациях, и в некоторых методологических подходах, демонстрируемых в этом обзоре, вовсе не претендующем на учет архисовременных достижений в теории организации, заключена вся польза, какую можно извлечь из данной работы.

Теории организации интересуют нас здесь лишь постольку и в той мере, в какой они разрабатывают исконную эволюционистскую

⁶ Достоевский Ф. М. Полн. Собр. Соч. В 30-ти тт. Т. 11. Л.: Наука, 1974. С. 193.

тому нарастания внутреннего разнообразия, разнородности, разделения труда и т. п. в структурах организации во взаимосвязи с изменениями ее социальной среды, а также тому развития рациональности в плане повышения эффективности использования возможностей указанного разнообразия. Социальное окружение, среду организации составляют те внешние факторы (не подвластные организации либо контролируемые ею в ограниченной степени), которые непосредственно влияют на реализацию целей организации. Основная переменная, характеризующая среду, — ее сложность. Чем сложнее среда, тем больше неопределенность, то есть тем менее предвидимы результаты действий организации. Если организация вынуждена действовать в сложной среде с полным использованием своих потенциальных ресурсов, то сложность среды должна отразиться в сложности целей и задач организации, а, следовательно, в типе ее структуры. Такой релятивистский (учитывающий изменения среды) подход теорий организации к изучению эволюционного повышения сложности организационных структур, сопоставляемых со сложностью среды, в какой-то мере помогает осмыслить исторический сдвиг от традиционного к современному (капиталистическому) типу общественной организации, то есть важнейшую историческую проблему теорий модернизации.

В сущности тут имеются в виду исторические сдвиги того же типа, какие одним из первых проанализировал К. Маркс при переходе от феодального общества к капиталистическому, если изложить его проблемы чуть ближе к языку теорий организации. Исходный пункт марксистского исторического анализа в «Манифесте Коммунистической партии», например, тоже составляют изменения среды — географические открытия и расширение рынков. Прежняя феодальная, или цеховая, организация промышленности более не могла удовлетворять спроса, возраставшего вместе с новыми рынками и уступила место мануфактуре. Разделение труда внутри отдельной мастерской пришло на смену разделению труда между цеховыми корпорациями. Дальнейший рост рынков и транспортных возможностей привел к развитию крупной промышленности как господствующей формы организации в экономической сфере. Крупная промышленность создала всемирный рынок. Новые формы организации разрушали традиционный уклад феодальных отношений. Давление раз возникшего свободного рынка, этой крайне изменчивой среды, имело следствием, что буржуазия уже не могла существовать без неустанный революционизирования средств производства, а, следовательно, и производственных отношений и всей совокупности общественных отношений. «Беспредостаннные перевороты в

производстве, непрерывное потрясение всех общественных отношений, вечная неуверенность и движение отличают буржуазную эпоху от всех остальных»⁷. Поэтому процесс перехода от традиционно-феодального общества к капиталистическому можно рассматривать как переход от статичного общества со стабильной организацией и относительно стабильной окружающей средой к обществу, в котором изменение и обновление стало повседневным элементом жизни, способом существования, продиктованным основным принципом организации такого общества, его центральным механизмом регуляции — свободным рынком.

Чтобы понять, как это непрерывное обновление и нестабильность сказываются на структуре организации, определяющей ее тип, надо иметь понятие структуры и хотя бы кратко объяснить принципы его формирования в теориях организации. Кстати, они тесно связаны с принципами классической социологии. Воспользуемся «генетическим» способом изложения.

В процессе удовлетворения общественных потребностей люди сотрудничают, следствием чего оказывается дифференциация задач и специализация в их исполнении между отдельными лицами и социальными группами. Специализация делает необходимым обмен благами и услугами. Разделение труда позволяет лучше удовлетворять общественные потребности, но одновременно порождает новые, удовлетворение которых требует дальнейшего углубления разделения труда. Чем сложнее оно, тем больше растет значение в его координации формальных организаций, образующих целостные комплексы из дифференцированных и специализированных ролей. С общественными потребностями и со всякой более широкой общественной системой организацию связывают ее цели. С точки зрения этой более широкой системы, цели организации суть функции, реализуемые ею в пользу окружения. «Рациональность организации» характеризует правильность и эффективность реализации ею предполагаемых целей, то есть способ, каким организация удовлетворяет известные общественные потребности. Такая реализация требует взаимодействия множества специализированных функций (отраслей, отделов, индивидуальных ролей и т. п.). Между этими функциями возникают специфические связи, которые, в основном, удается свести к отношениям подчинения и взаимности. Первый тип отношений дает вертикальную дифференциацию (иерархию), второй — горизонтальную дифференциацию, охватывая контакты между «равными». Эти два

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2. Т. 4. С. 427

измерения организационных связей в целом определяют структуру организации. Проблема рациональности организации ставится в контексте трех взаимозависимых групп факторов: ее целей, структуры и среды (окружения). Тогда эту проблему можно сформулировать как вопрос о том, насколько эффективно данный тип структуры организации реализует свои цели в данных условиях среды.

М. Вебер описал свойства бюрократической рациональности, обеспечивающей повышение рациональности организаций по сравнению с их предшествующими историческими типами. Вертикальную бюрократическую структуру составляют позиции, подчиненные безличному правовому порядку, направленному на реализацию данной цели. Именно то, что все поведение членов бюрократической организации определено безличными правовыми нормами, исключает произвольность решений и обеспечивает непрерывность функционирования организации. По отношению к отдельному лицу организационная иерархия, в которой низшие позиции подчинены вышестоящим, образует систему уровней карьеры, открытую для каждого, кто исполняет ее формальные требования. Поэтому иерархия есть также средства достижения дисциплины и контроля над индивидуальным поведением в организации. В бюрократической организации профессиональная сфера отделена от частной жизни, благодаря тому, что чиновники лишены собственности на средства управления и являются наемными работниками, то есть будучи лично свободными, подчинены организации только в сфере, определенной добровольным трудовым соглашением и формальными предписаниями, связанными с их позицией в иерархии. Предполагается, что в идеале основой отбора кандидатов и назначения чиновников в бюрократической организации служит исключительно формальная профессиональная квалификация.

Но бюрократическая рациональность исторически ограничена. Теоретики организации очень скоро стали сомневаться в безотносительной рациональности организации, удовлетворяющей условиям веберовского идеального типа бюрократии. Так, Т. Парсонс во введении к американскому изданию работ М. Вебера развил тезис, выдвинутый в 30-х годах, что его описание этого типа содержит два подмножества противоречивых элементов: бюрократических и профессиональных. В такой организации действуют две разные противоречащие друг другу основы легитимации власти. Власть, опирающаяся на техническое знание, и власть, вытекающая из позиции в бюрократической иерархии, на самом деле не дополняют друг друга, но конфликтуют, становятся альтернативными вариантами. Следование рекомендациям эксперта опирается на признание высшего

уровня его знаний и квалификации — это добровольное повиновение. Бюрократическая власть основана на праве отдавать приказания, приписанные данной позиции в иерархии.

К бюрократическому типу организации более всего приближаются так называемые «механические» организации — относительно однородные по занятиям, с простой структурой целей, рутинными задачами, функционирующие в достаточно однородной среде. Большинство зарубежных авторов утверждают, что эти условия, а потому и такой тип организации в современном обществе постепенно исчезают и в будущем могут быть полностью вытеснены высокосложными организациями, в которых все большую роль будут играть профессионалы. Профессионализация определяет одно из главных направлений эволюции рациональности организаций в развитом рыночном обществе, определяет один из важнейших признаков его «современности». Рост сложности среды, в которой действуют организации, ставит под вопрос рациональность организации бюрократического типа. Эволюционная трактовка среды как важнейшей из независимых переменных, определяющих структуру организации, и рассмотрение отношений организации к среде как взаимодействия систем сопоставимых уровней сложности многим обязаны, кроме М. Вебера, таким классикам социологии, изучавшим макропроцессы разделения труда, как Г. Спенсер и Э. Дюркгейм. Их интуиции по этой части превращаются в теории организации в формальные обобщения, помогающие оценить способность организации адаптироваться в неизвестной среде к новым условиям и через это продвинутость организации в направлении «современности». Можно привести отдельные примеры этих формальных признаков приближения к современности.

1. Чем больше взаимозависимость между отдельными элементами процесса труда (функциями), тем в большей степени разделение труда становится самостоятельным механизмом координации в организации. По мере роста специализации горизонтальные контакты замещают иерархию как главную основу координации. Рост общественного разделения труда увеличивает взаимозависимость внутри организации и создает необходимость координации через обратную связь и информацию. Это признак современности организации. Упор же на различия статусов в иерархии создает тенденцию к продолжению работы по раз принятой программе. И это отражает тяготение к более традиционной структуре организации.

2. Чем более разнородные цели реализует организация и чем сильнее ее связь с внешней средой, тем более рассеяна структура власти. Чем сложнее структура организации, тем больше рассеяние власти в

организации, то есть тем сильнее тенденция к передаче полномочий решения на другие уровни; появляется сильная отрицательная корреляция между степенью использования знаний в организации и централизацией и формализацией решений.

3. Чем больше сложность целей и структуры задач организации, тем больше ее способность к нововведениям; и т. д.

Все это подтверждает, что эволюционная установка классической социологии на рассмотрение функционирования социальных систем в связи с их средой действует в теории организаций в полную силу и ничуть не отошла в прошлое. Как уже говорилось, со средой организацию связывают ее цели и структура задач, а это в свою очередь определяет характер и степень разделения труда в организации. Сложность целей зависит от сложности окружения организации. Рост разделения труда в ней есть тоже ответ на растущую сложность и изменчивость окружения, что порождает значительную неопределенность для организации. Простой рост величины организации тоже ведет к росту разделения труда в ней и связанных с этим трудностей координации (одна из ведущих идей Спенсера и Дюркгейма). Поэтому по мере роста сложности организации растет значение функций, обеспечивающих сбор и преобразование информации, то есть подготовку организационных решений, растет значение предвидения и планирования будущих действий. Рациональность организации, действующей в условиях неопределенности, зависит не так от того, насколько правильно решает она свои текущие проблемы, как от того, насколько верно она решает эти проблемы с точки зрения будущих состояний среды. Сложности координации стимулируют изобретательность решений. Чем больше сложность целей организации, тем больше внутренняя разнородность и тенденция к новациям. Но эффективное использование внутренней разнородности возможно только в рамках особых организационных структур, где отношения между индивидами и группами опираются на демократические принципы. Потребность в координации задач в масштабе всей организации для достижения конечного результата требует интеграции дифференцированных действий. Условием эффективности организации оказывается не только приспособление к требованиям среды, но и установка ее верхних этажей на решение проблем, а не на борьбу за привилегии и статус в организации.

Прямое влияние типологий Дюркгейма явно чувствуется в известной, и поныне бесполезной классификации уровней внутренней самоорганизации систем Эриха Янча⁸, в основе которой тоже лежит

⁸ Янч Э. Прогнозирование научно-технического прогресса. М., 1970.

учет связи между структурой организации и средой. Первый уровень — механистическая система — не способна к изменениям своей внутренней организации. Ее поведение однозначно детерминировано состоянием «входов» системы (если воспользоваться языком кибернетики). Второй уровень — адаптивная (приблизительно тождественна «открытой естественной») система — приспосабливается к внешним изменениям через изменения своей внутренней организации. Третий уровень — органическая, творческая, новаторская и т. п. система способна к изменению своей внутренней организации соответственно активным целенаправленным изменениям среды. Идеальные типы механической и органической организаций рассматриваются в эмпирических исследованиях не как взаимоисключающие альтернативы, а лишь как две крайние точки континуума возможных моделей организации. Этими исследователями подтверждено, что органический тип чаще проявляется в нестабильных условиях, механический преобладает в относительно постоянной среде. По данным конкретной истории организаций одна и та же организация в разное время может приближаться то к одному, то к другому типу. В отдельных частях организации также варьируется тот или иной тип.

Если организация тесно связана со своей средой, то в конечном счете от последней зависит, будут ли в ней преобладать творческие, адаптивные или механистические решения. Если же организация господствует над средой, ее структуру в большей степени определяет результат внутренних столкновений власти и частных интересов. Однако когда организация целиком находится под влиянием среды, это отражается на ней упадком эффективности действия. Слишком сильный контроль внешних факторов над организацией тоже не позволяет ей развивать внутреннюю структуру в соответствии с требованиями рационального действия. Но вообще, чем больше (в известных границах) давление социального окружения организации, тем рациональнее основы, на которые опирается организационная структура, тем объективнее предпосылки принятия решений, тем меньше расхождение между реализованными и предполагаемыми целями.

Таким образом, структура организации в каждый данный момент оказывается результатом компромисса между объективными требованиями, выполнение которых обеспечивает реализацию целей организации, и давлениями на нее со стороны групп, занимающих в соответствии со сложившимся укладом сил и привилегий положение в обществе, позволяющее контролировать организацию. С точки зрения принятия решений, первая категория требований формирует внутренне-целевые критерии действия, связанные с технико-экономическими условиями реализации целей организации. Эти критерии уста-

навливают порог рациональности действия (ниже которого появляется угроза существованию организации), ограничивая произвол внутриорганизационного распределения социальных благ и ценностей. Вторая категория требований формирует внешние критерии действия, более или менее соответствующие ожиданиям контролирующих организацию социальных групп. То есть внешние критерии действия и направление организационных решений отражают идеологические ценности и ограничения, связанные с классовым делением и стратификацией общества, системой власти в нем. Между внутренними и внешними критериями действия в современных организациях обычно существует противоречие, так как система власти создает тенденцию к консервации и инерции в общественном укладе, а внутренняя рациональность организации постоянно соотнобразуется с изменениями в условиях реализации целей организации и стремится подчинить внутренне-целевым критериям все общественное развитие.

Если структура организации сильно зависит от внешней к ней классово-слоевой структуры, то говорят о высокой «социальной включенности» организации. Под этим теоретики организации подразумевают «институционализацию участия и мотивации на базе ожиданий и обязанностей, существующих независимо от организации в общественной среде»⁹. Такая ситуация характерна для традиционных кастовых и сословных обществ, где «организационные решения» (о которых, конечно, можно говорить только в некотором условном смысле) почти полностью определены культурной традицией, неотделимой от существующего общественного порядка. Это и приводит к огромной стабильности традиционного общественного уклада. В современных обществах аналогичную традиционной зависимости исполняет зависимость организации от внешнего к ней административного уклада. Господство внешних критериев действия ограничивает автономию организации и сильно снижает ее рациональность. Оно тормозит быстроту общественных изменений.

Противоположная ситуация однонаправленной подчиненности системы власти и привилегий в обществе «организационным решениям», полностью обусловленным технологическими условиями реализации целей, встречается среди примитивных сообществ с очень низким развитием общественного разделения труда, вся деятельность которых направлена лишь на поддержание жизни. При существовании на грани выживания принятие каких-то внешних к непосредственным требованиям среды и потребностям момента критериев действия грозило бы гибелью всему сообществу.

⁹ Kaminski A. Wbada a racjonalnosć. W-wa: PWN, 1976. S. 75.

В современных индустриальных обществах встречаются разные случаи взаимоприспособления организационных и общественных (классовых и пр.) структур, каждый раз требующие конкретного анализа.

Внутренне-целевые критерии действия порождают тенденцию к конвергенции, универсализации организационных решений: организации, действующие в одинаковых технико-экономических условиях, будут иметь подобную в каких-то отношениях структуру. Напротив, давление внешних критериев способствует культурной дивергенции и «партикуляризму» организационных структур.

В обществах с сильной социально-классовой дифференциацией формой рационального поведения общественных групп оказывается их стремление к максимизации своего частного интереса. Но эта тенденция противоречит логике действия организаций органического типа, для которых по определению предполагается, что дифференциация власти и престижа в них опирается на принцип профессиональной компетенции и личные достоинства и, следовательно, подвижна, а контакты между людьми свободны и не формализованы. Предполагаемый важный мотив действий в такой организации — потребность признания со стороны профессиональной среды, рационально сообразующейся с общими целями организации и через них ориентированных на общезначимые ценности. Однако организация с подобной «органичной и творческой» направленностью сплошь и рядом действует в среде, в которой сильны иерархические связи, формальные символы статуса и престижа более важны, чем скрытое за ними реальное содержание, законы индивидуальной карьеры подчиняются этим формальным критериям, и права в итоге распределяются далеко не по принципу профессиональной компетенции. В такой обстановке функционируют, например, научные организации в обществах, ориентированных на достижение личного успеха любой ценой.

Расхождение между экономической и общесоциальной рациональностями в плане функционирования общества в целом составляет постоянно действующее противоречие современного капитализма¹⁰. Эволюция структур капиталистических хозяйственных организаций и промышленных предприятий обнаруживает быстрый подъем их технико-экономической рациональности. Некоторые из этих организаций решили проблему непрерывности нововведений. Ни в какой другой сфере общественной деятельности не используется так

¹⁰Анализу этого противоречия посвящена почти вся указанная в предыдущей сноске книга А. Каминьского.

полно и эффективно научное знание. Современная децентрализованная разветвленная корпорация характеризуется богатством разных форм организации. Там, где это полезно, в ней преобладают новаторские решения. Децентрализация решений здесь означает, что решающие полномочия передаются на тот уровень, где имеется больше информации по данной проблеме. Структура организации складывается из ряда относительно автономных уровней, на которых принимаются решения, разнящиеся по степени общности. Решения, принимаемые на высшем уровне, имеют наиболее общий характер, наибольший временной диапазон и охватывают всю организацию. Новаторские организационные решения являются ответом на сложность и неопределенность общественного окружения организации.

Гипертрофированное развитие технической, «инструментальной» рациональности в экономической деятельности и хозяйственных организациях по сравнению с организациями в других областях социальной жизни отражает двойное противоречие в развитии общества капиталистического типа в ходе его многосторонней модернизации.

С одной стороны, развитие общественного разделения труда идет путем создания автономных организационных сфер с особыми подкультурами. Это вызвано тем, что поддержание способности организационных структур к рациональному изменению, к нововведениям при известном сопротивлении общесоциальной среды требует значительной автономии в рамках общественной системы как целого отдельных сфер деятельности, которые эти организации представляют. Такие организации склонны создавать собственный культурный этос (например, культ «объективной истины» в научных организациях) и, таким образом, превращаться в подобие социальных институтов.

С другой стороны, сама эта автономизация, прежде всего хозяйственной жизни порождает ряд «социальных издержек», вызванных чрезмерностью социального разнообразия, вытекающими из него трудностями координации и «функциональной разделенностью» реальной власти и ответственности. В глобальной организации современного общества капиталистического типа нет автоматического и безотказного регулирующего механизма, который делал бы возможным постоянное и эффективное согласование интересов экономической подсистемы и общества в целом. Рост политической и социальной рациональности явно отстает от экономической. «Рост сложности современных обществ в сравнении с раннекапиталистическими, — указывает Каминьский, — вызвал лишь количественные изменения в государственной администрации, то есть увеличение

размеров административного аппарата и специализации отдельных его частей. Но трудно найти какие-либо качественные изменения в организации государственной администрации. Такие изменения произошли в первую очередь в рамках больших предприятий и особенно многоотраслевых корпораций, тогда как рост централизации политической власти и государственного аппарата не повлекли за собой существенных изменений в типе организаций»¹¹.

Перевес экономической рациональности — и проявление глубоких противоречий капиталистической системы, и, в известной мере, функциональное явление для ее самосохранения. Для оценки перспектив развития обществ капиталистического типа (то есть обществ первичной модернизации или высокомодернизованных обществ) первостепенную важность имеет ответ на вопрос, в состоянии ли такое общество современного типа, не изменяя свои институциональные основы, согласовать экономическую рациональность с глобальными общественными интересами. Разрешение этого вопроса требует рассмотрения взаимоотношений между главными институциональными укладами, лежавшими в истоках развития современных капиталистических обществ, в первую очередь между свободным рынком, государственной бюрократией и парламентской демократией. Отношения между ними в большой степени определяли характер развития этих обществ. Но таких исторических исследований глобального развития с точки зрения теории организации почти нет. Эти исследования, в основном, ограничивались областью чисто экономической рациональности, которую и теоретики организации и теоретики модернизации молчаливо и тенденциозно считают основным критерием «современности» общества, мерилом его продвижения по пути «модернизации».

И хотя основной пафос этого обзора довольно старых и общеизвестных идей классических теорий организации — в призыве использовать для характеристики уровня модернизации общества чисто количественную оценку веса и распространенности в этом обществе организаций органического типа, которых больше всего именно в экономической сфере, все-таки следует опасаться сквозного, универсального применения этого критерия к изменениям социальных институтов всех видов. Даже у М. Вебера с его прославленной исторической интуицией противопоставление современного рационального экономического поведения традиционному экономическому поведению часто означало преувеличение функциональной связанности политического и экономического развития, как следст-

¹¹Kaminski A. Wbadza a racjonalnosc. W-wa: PWN, 1976. S. 119.

вие — невольную редукцию политических интересов к экономическим, линейную трактовку развития и обеднение разнообразия условий и альтернатив общественного развития. В конце концов, характер современных политических систем развитых западных стран можно объяснить инерцией и формирующим эффектом традиционных для них идеологий (учение Локка и Монтескье о разделении властей без сомнения было главной причиной попыток реальной организации этого разделения), а не функциональными взаимосвязями экономического и политического развития и соответствующими требованиями первого ко второму. Чаще всего предпочтительным и определяющим при столкновении с насущными ценностями модернизации оказывается сохранение минимального консенсуса на микросоциологическом уровне, достигаемого, в основном, на базе традиционных ценностей. Эти же традиционные ценности, видимо, приводят к тому, что «современные» (модерные) структуры в незападных обществах, заимствованные с Запада, имеют последствия, как правило, непредвиденные и непредсказуемые с западной точки зрения и совершенно отличные от исторических последствий введения этих структур в парадигмальных западных обществах. Дело в том, что эти новые структуры в подражательно модернизирующихся странах должны служить совершенно другим целям (в частности обслуживать только те уродливо выбранные характеристики жизни на Западе, которые устраивают и удовлетворяют потребности лидеров этих стран), вынуждены находить и черпать ресурсы для деятельности из совершенно непохожей на западную социальной и физической среды и т. д.

Все эти ограничительные условия и оговорки свидетельствуют, что к высказанным скромным соображениям о возможном прибавлении в семействе операциональных критериев модернизации не следует относиться слишком серьезно и бездумно.

**«КРИТИЧЕСКИЙ СЛУЧАЙ»:
СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК
В «ОБЩЕСТВЕ РИСКА»²**

Постановка вопроса

В современной российской социологии сложилась любопытная ситуация. В ответ на слом прежней социетальной системы и сопровождающие его негативные процессы множатся работы, изучающие страхи и катастрофы в современной России. Это — философско-социологические исследования страхов [1], серия российских и международных исследований, посвященных катастрофическому сознанию в современном мире [2], анализ способности людей противостоять страхам и тревогам [3]. Это работы по риск-рефлексии в идеологии общественных движений [4]. В публикациях Л. Гудкова страх трактуется как «рамка» интерпретации настоящего, как негативный модус соотнесения, переоценки важнейших повседневных практик [5]. Воздействие рисков и опасностей на уклад жизни территориальных сообществ изучается коллективом под руководством А. Мозговой [6]. Восприятие мегарисков (Чернобыльская катастрофа) и связанный с ними экзистенциальный страх исследуются украинскими социологами [7]. Иными словами, множатся работы, посвященные поведению человека и сообществ в экстремальных ситуациях. Однако в большинстве из них социальные катастрофы трактуются как события или ситуации, порожденные рисками различного масштаба и силы. Лишь в очень немногих проектах страхи (этнические и другие фобии) исследуются и трактуются как моменты особого типа воспроизводства социальной жизни и социального порядка [8–10].

Задача настоящей статьи состоит в том, чтобы на основе разработанной мною применительно к современной России концепции «общества риска» [11–14] рассмотреть изменения социального порядка общества и ряда связанных с ним характеристик в ситуации «критического случая», т. е. в таком состоянии «общества риска»,

¹ Яницкий Олег Николаевич, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института социологии РАН. E-mails: yanitsky@mtu-net.ru; yanitsky@isras.ru

² Статья подготовлена при поддержке РГНФ грант №02-03–18140а

© Яницкий О. Н., 2002 г.

когда производство бедствий и разрушений является доминирующим способом общественного производства.. Настоящее исследование опирается главным образом на материалы журналистских расследований чеченского конфликта. Однако легко убедиться, что предлагаемая вниманию читателя тема анализируется другими авторами на ином материале [15–17].

Общие теоретические положения

Риск есть вероятность потерь (бедствий, разрушений) или приобретений (благ, социального или культурного капитала), имеющих ценность для некоторого социального субъекта (человека, группы, сообщества, общества). Этот двойственный смысл риска (его двойственная вероятность) заложен в каждом акте социального производства.

Риски могут возникать естественным путем в ходе эволюции общества или же социально (политически) конструироваться. Так, в современных условиях «конфликт» (центра и периферии, государства и одного из его субъектов, национальных групп) может не только конструироваться, но и доводиться до состояния «критического случая» противоборствующими группами интересов.

Риски являются следствием как действия, так и бездействия. Степень риска может варьировать от незначительной до критической, т. е. разрушительной для данного субъекта. Для всякого социального субъекта есть социально приемлемый уровень риска, детерминируемый культурой, его собственным опытом и конкретной ситуацией.

Риски, подобно любому продукту общественного производства, могут отделяться от их непосредственного производителя и функционировать в обществе самостоятельно как «социальные факты» либо как некоторый социальный инструмент (идеология, социальный проект, общественное движение). Критическим (именно критическим, а не кризисным, поскольку кризис есть фаза или момент развития общественного производства) я называю состояние социального субъекта или ситуацию, когда производство рисков как потеря (бедствий) является безраздельно господствующим способом социального производства.

С метатеоретической точки зрения, «критический случай» есть предельный («идеально-предельный» по терминологии П. Сорокина) случай производства риска именно как бедствия: максимальная ставка (угроза распада государства, конкретного сообщества; жизнь человека) в условиях максимальной неопределенности ситуации и

перспектив (непрогнозируемость, некалькулируемость последствий).

В «обществе риска» «критические случаи» регулярно повторяются, воспроизводятся вследствие постоянно воспроизводимого внутреннего раскола в самом обществе (его правящей элите, между конкурирующими группами интересов внутри и за пределами страны). В конечном счете возникновение подобных случаев коренится в отсутствии у общества и его социальных субъектов способности к обучению на ошибках и самокритике, т. е. к рефлексии.

Теоретически господство производства рисков (именно как потерь, бедствий) в некотором (со)обществе означает:

(1) прекращение производства материальных и духовных благ и, следовательно, распад и постепенное исчезновение или перерождение всей совокупности социальных институтов и отношений, связанных с этим процессом. Созидание как основополагающая форма социального действия и, следовательно, как социологическая категория теряет смысл. Коллективные социальные субъекты (сообщества, государства, сетевые системы) переключаются на производство средств разрушения и обороны, равно как и на производство разрушительных действий как таковых;

(2) происходит чудовищная трансформация института труда. Во все времена мирный (созидательный) труд соседствовал с ратным, т. е. разрушительным. Однако в «критическом случае» фактической целью мирного труда становится разрушение, инструментом — насилие, а результатом — нанесение ущерба (частичного или максимального). Под категорию мирного труда в таком случае попадают заложничество, производство и торговля наркотиками, торговля «живым товаром», использование рабского труда, производство различных фальсификатов (продуктов питания, алкогольной продукции, лекарств). Такой «мирный труд» порождает в обществе всеобщее недоверие и страх;

(3) под воздействием этих трансформаций в конечном итоге изменяется все: социальный порядок, социальная структура сообщества, уклад повседневной жизни, психология людей, отношение к окружающему миру. Поэтому возникающие в этой среде экологические или психические факты должны социологически интерпретироваться и рассматриваться в качестве социальных фактов («я хочу умереть» — тоже социальный факт);

(4) в рассматриваемом случае производство бедствий превращается из сопутствующего момента производства благ (социальных ценностей) в доминирующий способ социального производства, имеющий свои цели, ценности, институты и закономерности. Хотя

внешне институты, организующие социальный порядок, могут сохраняться (законодательство, парламент), по существу это — уже другое общество;

(5) производство рисков (именно как бедствий, разрушений) не может быть точечным процессом. Здесь действует закон социальной симметрии. Подобно тому, как социальное развитие осуществляется постепенно, «ареалами», так и целенаправленное производство рисков из точечного процесса рано или поздно превращается во всеохватывающий;

(6) геноцид, война, подрывная деятельность, терроризм как массовое действие представляют собой не отдельные акты насилия и даже не их совокупность, но организованное производство рисков, нацеленное на разрушение некоторого социального сообщества;

(7) доминирование производства рисков (бедствий) формирует в критической зоне специфические «пространство и время». Физические расстояния измеряются не скоростью средств передвижения, а масштабом ожидаемых потерь и соответственно ресурсом, необходимым индивиду (группе) для обеспечения своей относительной безопасности. Риск и порождаемые им страх и всеобщее недоверие детерминируют траекторию, скорость и ритм пространственных перемещений. Например, день и ночь — оцениваются уже не как привычные периоды бодрствования и сна, работы и отдыха, а с точки зрения вероятности причинения ущерба и защиты от него, т. е. как более или менее опасные «временные коридоры» для человеческой активности;

(8) производство бедствий имеет свою логику развития (эффект бумеранга): террор порождает антитеррор, насилие порождает насилие, военные действия — сопротивление и т. д. Однако при длительном развитии критической ситуации в конечном счете складывается некоторое единое «критическое сообщество» (антисообщество, или негативный симбиоз) сил вторжения (давления), сопротивления (защиты, обороны) и страдающих мирных граждан;

(9) феномен двойного риска. В сущности «критический случай» есть предпосылка и результат двустороннего процесса демодернизации. С одной стороны, производство общественной жизни и социальных ценностей не только минимизируется, но и приобретает архаичные формы (собирачество, натуральный обмен, вынужденное иждивенчество, грабежи, похищение людей, выкуп). Экономически и социально активное население резко сокращается. С другой, технологии разрушения и нанесения ущерба «противнику» становятся все более изощренными, а орудия разрушительных действий — постоянно модернизируются. Возникает институт «обучения насилию

и разрушению» (тренировочные лагеря для обучения террористов, фильтрационные пункты). Еще одна проблема заключается в том, что в рассматриваемом обществе форма более не соответствует функции — под шапкой организаций созидания (учебных, экспертных, благотворительных, спортивных) осуществляется накопление разрушительного потенциала;

(10) социальная среда критического сообщества из поглотителя рисков трансформируется в их производителя, от которых страдают все стороны, вовлеченные в конфликт (эскалация враждебности и обучение насилию, похищения людей, скота и домашнего имущества, болезни и эпидемии, страх, психические расстройства и самоубийства). Рискогенная среда выталкивает трудоспособное население, ориентированное на созидательный труд, и, напротив, притягивает криминал во всех его формах. Однако главный риск состоит в том, что организация социальной среды целиком детерминирована формами и ритмами «критического случая». В подобных ситуациях самоорганизация населения приобретает специфические формы: организация сопротивления (партизанская война), посредничество (между враждующими сторонами), криминальный бизнес и возникновение групп взаимопомощи с целью физического выживания;

(11) трансформируется и социально освоенная среда обитания (природный и техногенный ландшафт). В обществе возникают «зоны», непригодные для хозяйства и нормальной жизни из-за перманентной угрозы невосполнимых потерь вследствие военных действий, загрязнения среды или периодических «зачисток». Вместе с тем даже много позже после формального установления «мира» (прекращения военных действий или введения миротворческого контингента) обжитые ранее территории — зоны жизни — превращаются в «мертвые зоны» (земля, непригодная для обработки, минные поля, отравленные реки, разрушенные поселения и ирригационные системы).

Историко-культурные и геополитические предпосылки

«Критический случай», как и порождающий его процесс общественного производства рисков, имеет две стороны. С одной, подобный случай представляет собой концентрированное выражение его долговременных негативных тенденций. Распад СССР и последовавшие за ним разрушение экономических и социальных институтов, массовая безработица, социальная неустроенность, подавленность психики — все это привело в конечном счете к производству

«энергии распада» (безработные, беженцы, вынужденные переселенцы, криминальные сообщества) [14] и как результат — к появлению «критических зон» на территории страны.

С другой, что и случилось в России, серия «критических случаев» является инструментом и результатом большой политической игры или проекта. Военная угроза или «маленькая победоносная война», массовые разрушения и катастрофы использовались как средства консолидации нации и мобилизации ее ресурсов с целью консервации разрушающегося социального порядка [18]. Но если предпосылки для конструирования «критического случая» могут быть выявлены достаточно определенно, то траектория его развития и, следовательно, масштаб потерь не поддаются вычислению, потому что по ходу дела в игру вступают все новые группы интереса. Так, чеченский, абхазский и ряд других конфликтов получили название «договорных войн», поскольку были результатом соглашения (или сговора) военно-политических сил, находившихся далеко за пределами данного региона.

«Критический случай» критичен именно потому, что стороны, вступившие в силовое взаимодействие, исключили историко-культурный фактор из своих идеологий, программ и практик этого взаимодействия. Так, по отношению к современной Чечне российские военачальники применили принцип «белого листа», высмеянный еще Л. Толстым в «Войне и мире».

Как пишет Д. Фурман, речь прежде всего идет об игнорировании системы ценностей, в значительной мере сохранившейся до сих пор, чеченском свободолобии и своеобразном симбиозе «анархической» разобщенности и сплоченности. Во-вторых, не была учтена интравертность и закрытость чеченского общества. «Мнение своих значит очень много, мнение же чужих, например, русских, — мало». В-третьих, идеологи первой чеченской войны (1991—1994 гг.) забыли о психологическом факторе формирования социального порядка. Депортация — это страшная психологическая травма, воспоминание о которой и ужас перед возможностью ее повторения преследуют каждого чеченца. События тех лет оживили этот ужас. Чеченцы не просто боролись за свободу Чечни, они боролись за жизнь, за существование своего народа, не только против реальных угроз и опасностей, но и против мифологической угрозы. Наконец, это специфика современной чеченской элиты, состоящей из представителей низовых и маргинальных социальных слоев, не способных ввести национально-освободительное движение в «цивилизованное» русло.

Поэтому, заключает Фурман, «главный источник чеченских бед — само чеченское общество. Все чеченские проблемы упираются в

одну — трудность создания в Чечне упорядоченного правового государства, трудность, связанная с глубокими особенностями чеченской культуры». Особое значение имеет двузначность, двумирность современной чеченской культуры. С одной стороны, это способность смело и изощренно воевать и побеждать, а с другой — отсутствие идеологических и психологических предпосылок для построения своей государственности [19].

Историко-культурной предпосылкой формирования «критического случая» явилась культивируемая с обеих сторон подозрительность и отчужденность, которая была питательной почвой создания «взаимных» образов врага. Если со стороны российских идеологов это был культивируемый еще со сталинских времен образ «подозрительного и неблагонадежного народа», которому не следует доверять (позже — «лицо кавказской национальности»), то чеченскими идеологами врагами Чечни объявлялись не только Россия, но Запад вообще и даже «международное еврейство».

Однако при всем различии менталитета и исторического опыта чеченцев и русских, они не были враждебны друг другу. Но длительная и жестокая социальная и экономическая маргинализация тех и других сделала их не только социально, но и политически неустойчивыми, склонными поддерживать идеи «сильной руки» и наличия «внешнего врага». Порядок, основанный на идеологическом стереотипе «дружбы народов» и соответствующих ему общественных практиках, рухнул в одночасье.

О «критическом» модуле общественного производства

Несмотря на свою кажущуюся исключительность, «критический случай» подчиняется общим закономерностям функционирования «общества риска». В рамках данной теоретической точки зрения, «последствия» разрушительных действий (убитые, пропавшие без вести, раненые, пленные, захваченные в рабство, психически покалеченные, сообщества беженцев и переселенцев, омертвление земли) никуда не исчезают. Напротив, они представляют собой активные социальные факты, которые, порождая другие социальные факты, в конечном счете производят социальные изменения не только в социальном порядке «критической зоны», но и обществе в целом. Всеобщность риска состоит в данном случае в том, что эти «последствия» изменяют политический климат в стране, влияют на общественное мнение и поведение людей, стимулируют возникновение но-

вых инициативных групп и общественных движений, ложатся бременем на бюджет страны, на институты реабилитации и социальной защиты, формируют психологию молодого поколения. Наконец, эти «последствия» надолго остаются в памяти каждого. Таким образом, «закон бумеранга» (У. Бек) действителен и здесь.

Но дело не только в «бумеранге». Восстановление, выход из «критического случая» всегда дороже и дольше при том, что прежний уровень никогда не достигается. Как на месте срубленного дуба сначала может вырасти только осина, так и на месте разрушенного социального порядка может возникнуть сообщество, организованное «на порядок» ниже. Своего рода социальная сукцессия. Могут возразить: а стоит ли возрождать прежний порядок? Это — особый вопрос, который мы здесь не рассматриваем. Дело в другом — в ухудшении качества социума, в частности под воздействием отрицательной селекции, когда в процессе разрушительных действий изменяется качественный состав населения — гибнут (эмигрируют, дисквалифицируются, болеют, умирают) его лучшие элементы и остаются жить и плодиться «худшие». П. Сорокин подчеркивал, что «элементы морально чистые» не выдерживают «раздражений» среды, не могут отказаться от выполнения своего долга, что «усиливает риск гибели таких людей» [20, с. 423–424]. Таким образом, говоря современным языком, «критический случай» означает невозможность былого человеческого капитала.

«Критический случай» в терминах социологии есть *гуманитарная катастрофа*, т. е. такое состояние общества, когда оно не способно самостоятельно поддерживать свою жизнедеятельность на минимально допустимом уровне (самосохранение). Основные характеристики гуманитарной катастрофы: отсутствие производства благ и услуг, голод, болезни, эпидемии, полная социальная и территориальная иммобильность. Сокращающееся и социально деградирующее вследствие названных выше причин человеческое сообщество выживает исключительно благодаря гуманитарной помощи (т. е. приходу ресурсов извне).

Большинство населения, прежде всего женщины и пожилые люди (старики), хотят работать, получать нормальную зарплату, посылать детей в школы и вузы. Но жизнь на благотворительную помощь в конце концов разлагает. «Народ к этому привыкает и начинает паразитировать». Поэтому в лучшем случае, как это и происходит на деле, приходится начинать с восстановления патерналистского социального порядка советского образца: минимальное государственное обеспечение мирного населения (зарплата, пенсии, пособия) при минимальной его ответственности за все остальное.

Выделим еще два признака этой катастрофы. Во-первых, «эхо» производства бедствий имеет очень долгий «период полураспада» вследствие неспособности соответствующих (похоронных, судмед-экспертизы и др.) служб выполнять свои функции должным образом (поиск убитых, раненых, пропавших без вести, похищенных военных и гражданских лиц, их идентификации, информирования родственников, доставки тел убитых и похорон). Этот процесс иногда растягивается на годы, ударяя не по виновным в непрофессионализме и халатности, а по родственникам погибших. Такой вот специфический «бумеранг». Во-вторых, эта неадекватность государственных служб вынуждает родственников вести самостоятельные поиски и расследования в одиночку, на свой страх и риск, теряя последнее здоровье и терпя бесконечные унижения от российской бюрократии. Возник даже специальный термин — «материнское расследование». Страдания тех, у кого родственники пропали без вести или погибли, это тоже гуманитарная катастрофа.

«Критический случай» в терминах социологии есть также одна из фокальных точек *информационной войны*. Публичный дискурс по поводу «случая» формирует общественное мнение и детерминирует политический процесс, стимулируя возникновение (специфических) риск-размежеваний и риск-солидарностей. Информационная война затрагивает жизнь миллионов людей и организаций далеко за пределами критической зоны. Как свидетельствует новейшая история, многие «критические случаи» были заранее так или иначе политически сконструированы и затем растиражированы СМИ. Всякий мельчайший поворот событий в зоне «критического» риска просматривается и оценивается «наверху» с точки зрения его политической целесообразности.

Вместе с тем информация и сети ее распространения — мощный источник психологических рисков. Поскольку «критических случаев» становится все больше (аварии, природные и рукотворные катастрофы, заказные банкротства, убийства и похищения), электронные СМИ постепенно превращаются в производителя *катастрофической атмосферы* в обществе. Так как человек не может все время адекватно реагировать на поток «черной» информации, то мы получаем обратный результат: «наркотизацию страхом» и, следовательно, невосприимчивость людей к беде, апатию (астенический синдром, по Ю. Леваде). Заметим, что «критический случай» есть ситуация без обратной связи. Тысячи военных, политиков, ученых комментируют подобные случаи (Афганистан, Чернобыль, Чечня, Таджикистан), десятки благотворительных и иных организаций включены в этот коммуникационный процесс, кроме самого местного

населения. Оно не имеет прямого права голоса, его мнение систематически не изучается и не анализируется.

В мотивационном смысле «критический случай» представляет собой механизм трансформации производителей в разрушителей или спасателей. Мирные граждане превращаются в солдат или боевиков, строители — в саперов и подрывников, больницы превращаются в госпитали и т. д. Особый момент — это понуждение к разрушительной деятельности, т. е. превращение в «боевиков» тех граждан, которые стремятся жить мирным трудом. Частный, но важный момент: в России долгое время сохранялось уважительное отношение к противнику. Сегодня же криминальная (блатная) культура господствует безраздельно.

«Критический случай» в политэкономических терминах представляет собой легитимацию производства рисков, опасностей, разрушений. Подобный случай для его организаторов есть дважды экономически выгодное занятие. Во-первых, это производство оплачивается им как «служба» из государственного бюджета, причем, скажем, боевые действия оплачиваются (всем вовлеченным в конфликт сторонам) выше, чем просто военное присутствие. Во-вторых, капитализируются сами последствия производства бедствий. Например, как это было еще недавно, контролировать разрушенный Грозный — значило, контролировать грозненские рынки, вывоз цветного металла с разрушенных предприятий и околוגрозненские нефтяные вышки. А кроме того, контролировать основные финансовые потоки из Москвы на восстановление Грозного [18, с. 4]. Наконец, «критический случай» увеличивает политический и социальный капитал его идеологов и организаторов.

Особо отметим такую форму производства разрушительных действий, как безадресный и анонимный терроризм. В отличие от «адресного» теракта (т. е. целенаправленного риска), который обычно представляет собой «заявку» на диалог с противником, безадресный и анонимный терроризм является типичной формой *всеобщего риска*, поскольку имеет своей главной целью нагнетание атмосферы страха и неопределенности во всем обществе. Ему сопутствует другая форма всеобщего (безадресного) психологического давления на все население, безразлично — мирное или воюющее: распространение тревожных слухов (о возможном выселении, переселении и т. д.), а также «беспокоящий огонь».

«Критический случай» легитимирует не только производство разрушений, но и потери любых ресурсов. Иными словами, легитимируются все виды производства рисков, в том числе рисков для их производителя. Перефразируя известный принцип, можно сказать,

что «критический случай все спишет» (людские потери, ресурсы, вложенные в восстановление городов, инфраструктуры и т. д.). Это старая форма легализации «беспредела» является родной сестрой столь же древнего принципа «победителей не судят». Вместе с тем, подобные случаи являются рациональными и морально оправданными с точки зрения существующей концепции национальной безопасности, поскольку позволяют списывать старую технику, опробовать новые военно-технические системы, совершенствовать тактику армейских и контртеррористических операций, т. е. модернизировать силовые структуры государства. В этом — еще одно проявление двойственности производства рисков.

Наконец, «критический случай» повсеместно порождает различные формы *теневого торга*: между носителями военной и политической целесообразности, между мирным населением и работоторговцами, между призывниками и военкоматами (откуп от призыва в армию). Торгуются гражданские и военные, политики и депутаты о цене любой достоверной информации, касающейся возможного риска или реальной угрозы, о цене помощи тем, кто оказался в зоне «критического случая», о праве распоряжения ресурсами и имуществом в зоне конфликта и т. д.

Изучаемым нами случаям обычно сопутствуют два вида бизнеса: большой, завязанный на международные финансово-промышленные группы, и малый, строящийся на разрушениях и несчастьях мирных жителей. Большой бизнес войны — тема отдельного разговора. Отметим лишь два момента, связанные со средой обитания рядовых граждан. Возникновение «критического случая» очень часто есть результат столкновения в некоторой точке между конкурирующими силовыми и финансово-промышленными группами, находящимися далеко за пределами критической зоны. «Критические случаи» порождают вокруг них неопознанные военизированные формирования и группы местных жителей, источником существования (или наживы) которых является «окончательная» разборка инфраструктуры гражданских и военных поселений, брошенной техники, коммуникационных сетей и т. п.

Малый бизнес — это базар, на котором жители торгуют продуктами разрушений (кирпичом, деревом, металлоломом и прочими элементами строительного мусора) плюс сеть полулегальной торговли продуктами и предметами, проданными военными служащими или кем-то украденными с еще действующих в зоне конфликта предприятий и инфраструктур (газ, конденсат, бензин, продукты питания). Как отмечается, ситуация «полувойна—полумир» является источником существования как рядовых военных, так и бедствующего на-

селения. В общем и целом с экономической точки зрения рассматриваемый случай есть способ и форма утилизации *продуктов разрушений и распада*, и в этом смысле он принципиально не отличается от процессов, происходящих в обществе в целом.

Однако «критический случай» характерен особой формой экономических отношений — торговлей живым товаром. Речь идет об экономической стороне процесса посадки-освобождения людей за участие в бандформированиях. Ему сопутствует рынок торговли правами человека, но рынок этот также «критический», криминальный, поскольку он основан на доносительстве и стремлении пожизниться за счет чужой беды. Причем у жертвы нет никаких гарантий (максимальный риск): если ты откупился один раз, скорее всего заставят откупаться еще и еще. В подобных ситуациях формируются и сообщества людей, узурпировавших у государства функцию поддержания социального порядка, осуществляемую в форме частной торговли правом на жизнь.

Вообще, когда сообщество лишено возможности вести нормальное производство, оно старается выжить не только за счет гуманитарной помощи, но и мобилизации внутренних (накоплений, личного имущества) и экспроприируемых ресурсов, торговли с противоположной стороной. Солдаты продают ворованное горючее, местные жители — конденсат, произведенный на подпольных мини-заводах по перегонке нефти. За право продажи воды населению соперничают федералы и теневые дельцы. Максимальный риск для жизни рядовых военнослужащих, помноженный на их материальную бедность и высокую степень неопределенности ситуации (политической и военной), в которой они находятся, инициируют процесс деградации армии как «производителя порядка». Чем дольше сохраняется подобная ситуация, тем интенсивнее деморализуются силовые структуры и тем меньше способны заниматься своим прямым делом. В мыслимом пределе эти силы превращаются в добытчиков пропитания, торговцев оружием и правом на жизнь.

Выше мы говорили, что одинаково рискованными могут быть ошибочные решения и бездействие. В критических зонах растет число имобильного и одновременно пострадавшего населения (старики, дети, раненые, больные, в том числе психически подавленные), в отношении которого «риск бездействия» может иметь необратимые последствия, особенно когда это касается имобильной части населения. Если в других случаях (лагери беженцев) помощь все же приходит, то здесь цена вопроса — сотни и тысячи человеческих жизней.

Пространство «критического случая» может быть условно представлено в виде ряда concentрических кругов вокруг некоторой «го-

рячей точки». Спецификой этой структуры «центр—периферия» является тот факт, что разрушительные действия направлены одновременно от центра к периферии и от нее — к центру. Чем выше давление центра в «горячей точке», тем интенсивнее распространяется «эхо» этих действий по всей стране. В конечном счете, социальная экология критического случая представляет собой территориально расширяющуюся сеть источников и жертв риска.

«Критический случай» — это уже не стагнация и даже не демодернизация, а почти полная остановка общественного производства и соответственно — нищета. Отец семейства (хозяин) не может прокормить семью, что для дагестанца или чеченца просто невыносимо. А рядом — бурный рост «производства разрушений», т. е. война или подготовка к ней. Поэтому, хотя «критический случай» экономически выгоден обеим воюющим сторонам, он разрушителен для мирного населения. «Сегодня Чечня имеет статус, лучше которого не бывает. Она пользуется всеми привилегиями субъекта Федерации, но никаких обязательств перед Федерацией не несет. Мы не можем спросить с грозненских властей даже за то, что с их территории совершаются вооруженные набеги на соседние регионы» [21, с. 7]. Иными словами, «критический случай» еще и потому выгоден обеим сторонам, что создает ситуацию *максимальной неопределенности*: ни федеральные, ни местные органы власти должным образом не контролируют расходование бюджетных средств на местах. Поэтому неизвестно, на что идут выделяемые федеральным бюджетом деньги: на восстановление экономики, помощь переселенцам или же на закупки оружия и взрывчатки для боевиков.

Даже в ситуации «ни мира — ни войны» в недрах российской бюрократической машины невозможно отыскать фигуру или ведомство, персонально отвечающее за, скажем, социальную защиту немощных граждан, оказавшихся в зоне кризиса, за судьбу сотен одиноких граждан, затерянных на полях «критических зон».

Логика развития «критического случая» есть частный случай логики социальной деволюции. Любые созидательные действия (восстановление жилья, инфраструктур, социального порядка) имеют спорадический характер, поскольку в конечном счете детерминируются именно логикой этого нисходящего процесса. Поэтому, по моему мнению, в ситуации «критического случая» рациональное, т. е. накопительное (расширенное) общественное производство невозможно вообще. Нормой является иррациональность: созидание — разрушение — частичное восстановление — снова разрушение... Т.е. порочная, но приносящая выгоду нисходящая «спираль». Всякое креативное действие в данной ситуации может быть только частичным, временным, на скорую руку сделанным и только *за счет* ресур-

сов, привлекаемых извне или отнятых у другого, столь же эфемерного «производства». Кстати, это — доведенный до мыслимого логического предела советский «способ производства», одним из институционализированных механизмов которого было бесконечное латание дыр. Обратной стороной этой двойной, разрушительно-восстановительной логики войны является истощение ресурсов государства, стремящегося восстановить социальный порядок на данной территории, и как следствие — истощение ресурса самой контртеррористической операции.

Таким образом, при всей специфичности «критического случая», он есть логическое продолжение ситуации, сложившейся в государстве и обществе: то же господство бюрократии, тот же теневой рынок и черный бизнес, та же хроническая нехватка средств и потому постоянные задержки с выплатой зарплат, пенсий и «боевых», использование устаревших оружия и техники и весьма сомнительного, а то и просто негодного, «человеческого материала».

Социальный порядок

«Критический случай» представляет собой разрушение «нормального» (привычного) порядка жизни и регулирующих его фоновых практик. Вместе с тем этот случай есть среда (ситуация), заставляющая находящегося в ней «нормального» (мирного) индивида пересматривать присущую ему систему ценностей и повседневных практик под единственным углом зрения — самосохранения и выживания, т. е. в конечном счете формирование иного доминирующего взгляда на мир.

«Критический социальный порядок» — это отсутствие не только права жителей на жизнь и безопасность, но и каких-либо гарантий их основных гражданских прав и свобод: на жилище, труд, образование, медицинское обслуживание, права на свободное передвижение и волеизъявление, в общем — на все. Страх и голод — *основные «организаторы» социального порядка* в критических зонах. Ключевые семантические блоки, отражающие практику подобного порядка: «сами ничего не можем», «ничего не знаем» и «ни на что не надеемся». Критический порядок представляет собой совокупность приватизированных порядков. Формально в «критических зонах» социальный порядок устанавливается и регулируется сверху — государством и его силовыми структурами. Эти структуры формируют и реализуют данный порядок посредством совокупности практик, легализуемых идей подавления «внешнего врага» и обеспечения нацио-

нальной безопасности. Однако реально функции части важнейших институтов, призванных обеспечивать этот порядок, деградируют: местная администрация выступает исполнителем директив силовых структур, прокуратура из надзирающего органа превращается в наблюдающий, армейские подразделения берут на себя функции дознания и наказания. Кроме того, в формировании данного порядка участвует и противоборствующая сторона (или стороны). Наконец, длительное существование «критического случая» порождает неподконтрольные ни той, ни другой стороне военизированные формирования, устанавливающие в зонах своего влияния собственный (частичный, точечный) порядок. Такая чресполосица «приватных» социальных порядков, создавая ситуацию высокой неопределенности, в конечном счете ведет к разрушению всякого социального порядка.

Эта неопределенность есть средство поддержания критического порядка. Государство как социальный институт реагирует на каждый «критический случай», но «управлять» его разрешением не может. Слишком разные интересы задействованы в каждом конфликте, ресурсы недостаточны, мотивация неопределенна. Кроме того, всякий подобный случай есть легитимация сохранения существующей бюрократической машины, которая, в свою очередь, постоянно поддерживает систему «коллективной безответственности». За порядок в Чечне сегодня фактически официально отвечают полдюжины федеральных силовых структур и столько же гражданских.

Все это в совокупности ведет к стагнации «критического случая», к «зависанию» и консервации сложившейся системы взаимоотношений. Ситуация в различных «горячих точках» России сходна в том, что она находится в вялотекущей фазе высокого риска и столь же высокой неопределенности, истощающей ресурсы всех вовлеченных сторон, но тем не менее обладающей способностью к устойчивому самовоспроизводству.

Данный социальный порядок имеет точечную структуру. Если в стабильном обществе социальный порядок покрывает всю подконтрольную территорию (страны, региона), т. е. действует повсеместно и постоянно, то в «критическом случае» социальный порядок ограничен во времени и пространстве. Например, блокпосты и иные опорные пункты силовых структур — это лишь дневная сеть порядка, которая к тому же не покрывает всей территории критического региона. Ночью эта сеть превращается в очаги самозащиты (блокпосты на ночь запираются изнутри). Но и ночная власть боевиков и бандформирований тоже ограничена сетью определенных точек. В итоге за социальный порядок ночью не отвечает никто, значит и устанавливать его на свой страх и риск может кто угодно.

Вообще, всеобщий страх и столь же всеобщее недоверие — важные детерминанты «критического» социального порядка. Все боятся всех. Как писала А. Политковская, «В Чечне до такой степени никто никому уже не доверяет и столько пережито предательств, что от любой колонны, проходящей на скорости, блокпост инстинктивно ждет выстрелов в упор... Группировка в Чечне — это очень заметно — живет в состоянии перманентного страха и когда ты до конца доверяешь только тем людям, которые рядом, плечом к твоему плечу» [22, с. 7]. Всеобщий риск как «организатор» социального порядка — это максимальная дисперсность страха и недоверия, фактическая невозможность определения источника и степени реальной опасности. Источником опасности может быть (как по отзывам воюющих, так и местных жителей) кто и что угодно — любой военный или гражданский, любой предмет, дорога, зеленка.

Поскольку вся социальная среда в ситуации «критического случая» выступает по отношению к силам поддержания порядка как угрожающая, рискованная, силы, призванные осуществлять этот порядок, не имеют ни четких критериев, ни реальных возможностей для различения законопослушных и криминальных акторов. Поэтому так называемые адресные зачистки имеют своей целью не столько наведение порядка, сколько уничтожение источников опасности для самих силовых структур.

Напомним, что по закону антитеррористическая операция, как и всякая силовая акция, направленная на защиту социального порядка, есть действие против конкретного преступника (индивида, группы, сообщества). Однако в «критических случаях» идеологической основой устанавливаемого социального порядка фактически является доктрина «коллективной ответственности», т. е. коллективная ответственность местного населения за преступления, совершаемые отдельными лицами и группировками. По существу, местное население воспринимается противоположной стороной как «враждебное сообщество». Практики «нормального» социального порядка — обращение к главе местной администрации, прокурору, коменданту, службам социальной защиты, наконец, к любому другому «начальству» с тем, чтобы легальным способом зафиксировать причиненный вред — здесь крайне затруднены или неосуществимы. Доминируют практики силовые.

Вместе с тем многие социальные институты, и в первую очередь именно службы социальной защиты, привыкшие работать в «нормальных» условиях и под защитой закона, оказались совершенно не готовыми к действию в условиях «критического случая», т. е. в рискованной и непривычно для них организованной социальной среде.

Например, в «мертвой зоне», каковой долгое время был Грозный, уже не энергией распада, а полумертвыми *продуктами распада* этого бывшего человеческого сообщества являются «ничейные люди» (неизвестные старики и беспризорные дети). Что тоже является одним из отличий «критического случая». Государственная система помощи оказавшимся в беде не прошла испытания «критическим случаем». Трудно сказать, что могло сделать в подобных условиях и другое защитное ведомство — по гражданской обороне и чрезвычайным ситуациям, когда эти «ничейные люди» спасались по сотням землянок и подвалов большого города и ситуация в каждой его точке была чрезвычайной.

Поскольку в операциях по элиминации «критического случая» участвуют различные силовые ведомства, имеющие разные задачи, и поскольку логика силового взаимодействия сторон вынуждает российские силовые структуры действовать изолированными группами и подразделениями (блокпосты, группы зачистки, поддержки, прикрытия, местная милиция, группы самообороны и др.), эти социальные акторы начинают формировать собственные практики установления и регулирования социального порядка. Наличие подобных практик — еще одно свидетельство «приватизации» социального порядка.

Логическим завершением развития «критического случая» является *беспредел*, представляющий собой совокупность «практик вседозволенности» при фактическом бездействии правовых ограничений или санкций со стороны общества. Беспредел есть отрицание общества как упорядоченного и управляемого целого. В терминах концепции «общества риска» беспредел есть максимальный (смертельный) риск для риск-потребителей при минимальной ответственности для риск-производителей. Другими словами, беспредел есть максимальная ставка для некоторого социального субъекта (жизнь) в ситуации полной невозможности непосредственного ответа на угрозу (все ресурсы выживания в чужих руках). Беспредел — это социальное пространство, где невозможно жить, но откуда невозможно и убежать. Наконец, беспредел обозначает «черную дыру» социального порядка, т. е. территорию, где велик шанс исчезнуть без следа, без возможности найти живых или погибших, опознать, похоронить как полагается.

Беспредел имеет двойственное происхождение. Его корнями являются слабость государственной власти, теневой рынок, криминализация части силовых структур, отсутствие гражданского контроля над армией. Вместе с тем беспредел чаще всего возникает в зонах вакуума социального порядка, т. е. прежде всего в зонах правового и информационного вакуума. Там, где властные структуры и организации граж-

данского общества должным образом не осуществляют своих функций. Беспредел, как правило, легитимируется двумя принципами: «достижение цели любой ценой» и «война все спишет».

Беспредел как жизненная ситуация (и как среда обитания) порождает двойственную реакцию. С одной стороны, *непосредственно* беспредел означает экзистенциальное молчание, бездействие, отказ от какого-либо проявления себя как личности: не говорить, не называть себя по имени, никак не обнаруживать себя. И уж тем более ничего не требовать. Потому что всякое «обнаружение» может стоить жизни себе или близким.

Беспредел как безвыходная ситуация заставляет местных жителей готовиться к смерти, страх и усталость переходят в апатию: «Не все ли равно, как умирать, если жить нельзя?». Однако в критической зоне в ситуации беспредела находятся практически все. Необходимость молчать, постоянные унижения, страх, невозможность кому-то пожаловаться, написать правду домой или рассказать ее журналистам, призвать на помощь представителей правозащитных организаций — таков удел многих солдат-срочников. Отсюда желание многих из них выбраться из этой зоны любой ценой, бежать куда угодно, лишь бы там были еда и закон.

С другой стороны, беспредел стимулирует накопление потенциала разрушения. Это желание мстить — всем, без разбора, без адреса (т. е. всему обществу) за унижения, болезни, за незаконные задержания и санкции, за попрание элементарных человеческих прав. Т. е. длительное воспроизводство беспредела в одном конкретном месте порождает *отложенную реакцию* смертельного риска для всего общества. Но это также и формирование «беспредельных» групп и сообществ, сбивание в «стаи», выдвижение «своих авторитетов» для того, чтобы защититься от своих же. Наконец, из зоны беспредела есть хотя и эфемерный, но единственно возможный выход: откуп и выкуп, но опять же «беспредельный» — без всяких гарантий, контроля со стороны правозащитных организаций и в полном информационном вакууме.

Заключение

«Критический случай» есть предельное состояние «общества риска», т. е. случай, когда производство рисков (как бедствий, разрушений) является доминирующим способом общественного производства. Подобные случаи могут как возникать в ходе длительной деволюции общества, так и конструироваться политическими средства-

ми. Рассматриваемый случай есть легитимация производства рисков, выгодная силам, находящимся за пределами критической зоны. Существующие социальные институты не способны выполнять возложенные на них функции. Этот случай есть также гуманитарная катастрофа, ведущая к невосполнимым потерям человеческого капитала.

В рассматриваемом случае социальный порядок теряет всеобщий характер и фактически приватизируется. Логическим завершением «критического случая» является беспредел. В терминах концепции «общества риска» беспредел есть максимальный риск для риск-потребителей при минимальной ответственности для риск-производителей. Иными словами, «критический случай» представляет собой иррациональный социальный порядок (порядок беспредела), который заставляет нас пересматривать сложившиеся представления о норме и патологии, привычном и экстремальном и т. д. Тем не менее «критический случай» должен анализироваться именно как форма социального порядка: его базовые ценности и нормы, субъекты, структура, ресурсы, сфера охвата, механизмы осуществления санкций, способы институционализации и повседневные практики.

Общество не может бесконечно существовать на принципах беспредела. Но и воспитанные, взращенные им люди не могут вмиг измениться. Поэтому беспредел скорее всего будет постепенно трансформироваться в «порядок», но поначалу основанный на законах «зоны», потом — «черного», теневого, «серого» бизнеса и т. д. Как мы уже не раз отмечали, обратный ход гораздо более труден и долгов, нежели прямой.

Литература

1. Матвеева С. Я., Шляпентох В. Э. Страхи в России в прошлом и настоящем. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2000.
2. Катастрофическое сознание в современном мире в конце XX века (по материалам международных исследований) / Под ред. В. Э. Шляпентоха, В. Н. Шубкина и В. А. Ядова. М.: Московский обществ. научный фонд, 1999.
3. Шубкин В. Н., Иванова В. А. Страхи, тревоги, способность противостоять им // Россия: трансформирующееся общество / Под ред. В. А. Ядова. М.: Издательство КАНОН-пресс-Ц, 2001. С. 348—358.
4. Кузьмина А. А. Риск-рефлексия в идеологии российского экологического движения // Россия: риски и опасности «переходного» общества / Под ред. О. Н. Яницкого. М.: Институт социологии РАН, 1998. С. 199—224.

5. Гудков Л. Д. Страх как рамка понимания происходящего // Куда идет Россия?.. Власть, общество личность / Ред. Т. И. Заславская. М.: Моск. высшая школа соц-ных и экономич. наук, 2000. С. 429–438.

6. Риск в социальном пространстве / Под ред. А. В. Мозговой. М.: Институт социологии РАН, 2001.

7. Головаха Е. И., Панина Н. В. Социальное безумие. История, теория и современная практика. Киев: Абрис, 1994.

8. Здравомыслов А. Г. Социология российского кризиса. Статьи и доклады 90-х годов. М.: Наука, 1999.

9. Клямкин И., Тимофеев Л. Теневая Россия: экономико-социологическое исследование. М.: РГГУ, 2000.

10. Шабанова М. Институциональные изменения и неправовые практики // Кто и куда стремится вести Россию?.. Акторы макро-, мезо — и микро-уровней современного трансформационного процесса / Под ред. Т. И. Заславской. М.: Моск. высшая школа соц-ных и экономич. наук, 2001. С. 319–327.

11. Яницкий О. Н. Альтернативная социология // Социологический журнал. 1994. № 1. С. 70–84.

12. Yanitsky, Oleg. Sustainability and Risk: The Case of Russia // Innovation. Vol. 13. No 3. 2000. pp. 265–277.

13. Яницкий О. Н. Россия как общество риска: контуры теории // Россия: трансформирующееся общество / Под ред. В. А. Ядова. М.: Издательство КАНОН-пресс-Ц, 2001. С. 21–44.

14. Яницкий О. Н. Россия: экологический вызов (общественные движения, наука, политика). Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.

15. Капелюшников Р. «Где начало того конца?... (К вопросу об окончании переходного периода в России) // Вопросы экономики, 2001. № 1. С. 138–156.

16. Волков В. Силовое предпринимательство в современной России // электронный журнал «Экономическая социология» (www.ecsoc.msses.ru). Том 3. Глава 1. 2002. С. 20–42.

17. Радаев В. Российский бизнес: на пути к легализации? // Вопросы экономики. 2002. № 1. С. 68–87.

18. Кагарлицкий, Б. С террористами не разговариваем, но помогаем // Новая Газета, 24–30 января 2000. С. 4.

19. Фурман Д. Самый трудный для России народ. Чечня, которую мы не знаем. // Независимая Газета, 11 ноября 1999. С. 8.

20. Сорокин П. А. Общедоступный учебник социологии. Статьи разных лет. М.: Наука, 1994.

21. Собянин С. Политики сдали Чечню силовикам. // Общая газета, 23–29 сентября 1999. С. 7.

22. Политковская, А. Планета в составе России // Новая Газета, 11–14 января 2001. С. 7.

ЧУЖАКИ И ГРАНИЦЫ: К ПОНЯТИЮ СОЦИАЛЬНОЙ МАРГИНАЛЬНОСТИ

Если согласиться с тем, что современное общество характеризуется, прежде всего, дифференциацией форм самоактуализации и порождает процессы различения, эксклюзии и маргинализации [1, p.6], то вполне оправданно будет заинтересоваться результатами этих процессов — характерным для них социальным типом и способами его идентификации и самоидентификации. Назовем этот социальный тип (вслед за Р. Парком) «маргинальным человеком», или просто «маргиналом».

В обыденном языке он получает самые разные обозначения: от враждебных и подозрительных (*declassé*, люмпены, изгои, бродяги, люди без корней и т. п.) до нейтральных, формальных или даже сочувственных (мигранты, апатриды, беженцы, изгнанники, соотечественники и т. п.). Все это многообразие повседневных представлений о маргинале может служить подспорьем и иллюстрацией для социологического понятия маргинала, которое отражало бы специфику положения людей, принадлежащих к этому типу, в современном обществе. Для более строгого определения этого типа было бы вполне естественно обратиться, прежде всего, к классической теории, в данном случае — к Зиммелю, благодаря которому «социология чужака» приобрела качество «хорошо обоснованной» и «легитимированной» социологической темы [2].

Анализ теоретических возможностей социологии «чужака» необходим, прежде всего, для определения и классификации базовых характеристик современного маргинала; или, можно сказать, что развить некоторые положения социологии маргинальности возможно с помощью понятий, сопряженных с «чужаком». Для этого необходимо выявить основные черты «чужака», которые мы находим в работах Зиммеля и, прежде всего в «Экскурсе о чужаке» [3] и в «Философии денег» [4].

Как известно, ключевым критерием для определения чужака у Зиммеля служит «единство близости и удаленности» (*Die Einheit von Naehе und Entfernthеit*) «чужака» по отношению к группе, (причем поначалу этот критерий воспринимается как пространственный¹). Такое единство может обозначать дистанцию, границу, мобильность, фиксированность. Эти понятия помогают определить специфику взаимодействия чужака с группой. Существо этой специфики

составляет определенного рода «свобода» чужака, последствия какой 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 отдален от группы и отдален 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 и не контролирует чужака на всем протяжении дистанции, поэтому его отчуждение не является 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 вектора имеет неопределенный характер. Существенно 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

¹ При ближайшем рассмотрении, однако, выясняется, что здесь же кроется и временной критерий для выявления и определения чужака: 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. Здесь мы имеем дело, по крайней мере, с двумя актуализируемыми наличием чужака в группе вопросами, которые можно отнести к временному измерению в его определении. Во-первых, это хорошо известный, благодаря дискурсам новых историцистов, паскалианский вопрос о начале (и «естественности») происхождения группы, и во-вторых, вопрос рутинизации чужака в группе (его ассимиляции и аккомодации). Эти вопросы, как и временное измерение в определении чужака, требуют особого тщательного рассмотрения, поэтому здесь мы ограничимся лишь упоминанием их актуальности.

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. Процесс отдаления, отчуждения, превращения в чужака показан Зиммелем как процесс универсализации. Общность черт между людьми, по мере ее распространения на 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. 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.

Какова «оборотная сторона» чужака, которая группе не видна? Функционалистская трактовка чужака у Зиммеля, описывающая его как органическую часть группы и в терминах его функций в группе, не дает достаточно полного представления об идентичности современного маргинала. Об этом упоминает и сам Зиммель, когда пишет, что чужак в его изначальном смысле сегодня, в условиях унифицированной торговли и законов, не существует [4, S. 290].

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

Определение маргинала приобретает более синоптический характер у Р. Парка, который, конечно же, основывается на зиммелевском чужаке, однако добавляет нюанс, позволяющий взглянуть на маргинала объемнее: здесь маргинал находится не просто за пределами группы, на пересечении социальных кругов, но между мирами, культурами и социальными порядками. Он не идентифицирует себя ни с одним культурным контекстом (т. е. отдает себе отчет в своем маргинальном положении) [5].

Зиммелевская традиция описания чужака стала основанием функциональных определений маргинала. Функционально же «маргинальность» рассматривается главным образом как **недостаток участия** (в разного рода социальных институтах, в материальном производстве, в процессе принятия политических решений, в распределении символических ресурсов и т. д.), как депривация, исключение из социальных структур, вытеснение за их границы, как эксклюзия. Такого рода исследования обеспечивают **негативную**

часть определения маргинальности. Отступление же от предполагаемой нормы в сторону избыточности участия помещает маргинала **между** различного рода социальными границами, оформляющими социальные отношения и скрепляющими социальный порядок. В этой **положительной** части определения маргинал находится между (или нескольких) миров, культур, социальных порядков, при этом не отождествляя себя полностью ни с одним из них; именно это неотождествление и удерживает различные социальные формы в режиме противостояния, конфликта, постоянного сопоставления и одновременно сосуществования в социальном/культурном поле маргинала. Такое двойное определение маргинальности доминирует в классической социологии.

Функциональное значение подобного определения маргиналов следует из наличия у них универсальной социальной дистанции, а, следовательно — возможности 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 общества (или сообщества), предоставляя возможность указать на то, чем оно не является, и провести границу.

Другая функциональная характеристика маргинальности заключается в том, что она дает возможность объяснить социальное (институциональное) изменение не обязательно как результат «системного кризиса», но как перманентное пребывание общества (сообщества) в «сложной стратегической ситуации», в ситуации «взаимодействия неравных и мобильных отношений»; изменение не обязательно предполагает «конфликт», но **«парадокс»**, когда выбор разрешения такой ситуации требует и парадоксальной же стратегии, (она позволяет выбрать такое решение, которое не уничтожает альтернативы, воспроизводя их) [6]. Состояние маргинальности (и наличие маргиналов), таким образом, не только порождает неопределенность (противоречивость) социальных позиций, (что в свою очередь ставит проблему социального контроля), но и обеспечивает набором альтернатив для разрешения «парадоксальных» ситуаций.

Другими словами, речь идет об отношении маргинальности как социального феномена к эволюционному изменению, 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. Маргиналы выступают в качестве того материала, который на культурном и социальном уровне аккумулирует и передает эти нюансы изменений.

С дисфункциональной стороны, на институциональном уровне, маргиналы — это социально избыточный материал, результат институционального кризиса, издержки и цена социального изменения. Та же проблема социального контроля над неопределенно институционализированными маргиналами решается созданием новых позиций и институтов².

Очевидно, что функциональное определение маргинала, по сути своей — лишь дополнение к идентификации (самоидентификации) группы; маргинал здесь — средство «взглянуть на себя со стороны». Каким еще образом можно подойти к определению идентичности маргинала, если не ориентироваться на группу, в отношении которой он дистанцирован? Другими словами, возможно ли формальное определение маргинальности, в терминах «пространства», «времени», «движения», не опирающееся на описание специфики группы или института? Формальное определение маргинальности в известной мере противостоит функциональному (или уравнивает его)³.

В формальном же определении наиболее разработанной (по наличию теоретических ресурсов) является пространственная компонента, и в особенности — такие ее понятия, как «среда» и «граница». Если маргинал с точки зрения группы — часть ее среды, унифицированной, бесформенной и воспринимаемой функционально, то с точки зрения идентичности маргинала любая группа — часть его среды. Множество определенных, отчетливо оформленных сообществ, множество их границ и вообще множество различного рода оппозиций составляет универсальную «среду» для маргинала⁴. Для маргинала особое значение имеют универсальные характеристики группы, то, что делает сообщества более обезличенными и «воображаемыми», равновозможными в конstellации.

² См. исторический очерк институционализации маргиналов в [7].

³ Надо иметь в виду, что и функциональные, и формальные определения маргинальности являются по сути социологическими. Здесь мы заведомо исключаем возможные психологические определения маргиналов и их классификации, основывающиеся на описаниях душевных коллизий, переживаний, диссонансов, установок и образцов поведения, связанных с маргинальным состоянием. Психология маргинала не относится к предмету данной статьи.

⁴ Можно сравнить в этом смысле роль маргинала во взаимоотношении с группой 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, участвующих в конstellации идентичности маргинала.

То, что индивид оказывается в скрещении социальных кругов, не всегда является результатом его собственных усилий, не всегда даже осознается им. Идентичность маргинала, основывающаяся на констелляции границ разных групп, отличается от идентичности любого современного человека, также основывающейся на скрещении и наложении очертаний различных социальных кругов, тем, что маргинал, 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 отождествляет себя с этой констелляцией, всегда имея в виду возможность ее изменения.

Маргинал — это, образно говоря, тот, кто свой жизненный нарратив формулирует не в выражениях типа «Так случилось», а в выражениях типа «Я так хотел».

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 (и внутренней дифференцированностью) коллективностей и возможностью индивида использовать это разнообразие констелляций и пересечений для собственной идентификации: выбор слишком велик — критериев выбора слишком мало и они слишком абстрактны. Обратная сторона свободы маргинала и весь драматизм его ситуации проявляется в том, что Гидденс называет «*existential isolation*»: это не столько изоляция или отчуждение индивидов друг от друга, сколько изоляция индивидов от «моральных ресурсов», предоставляемых конкретной группой и являющихся критериями выбора. Основной вопрос относительно свободы маргинала в современной культурной среде можно сформулировать и так: означает ли свобода маргинала от групповых норм высвобождение морали от локалистских, специфических форм и осуществление универсальных человеческих ценностей или же это — «экзистенциальная изоляция», ведущая к потере смысла личности? [1, р. 9].

Итак, рефлекслируемая констелляция границ различных коллективностей в идентичности маргинала составляет его индивидуальность, уникальность и контингентность. Это подразумевает не только его предрасположенность к «стиранию границ», их релятивизации, но и к своеобразному консерватизму в их отношении. Двойственность маргинала заключается в том, что он, освобождаясь от привязанности к составляющим его идентичность коллективностям, остается зависимым от их определенности, от четкости оппо-

зий: если будет утрачена форма и конкретность этих коллективностей, то утратит смысл определение идентичности маргинала через констелляцию их форм, уникальное сочетание этих оппозиций и определенностей окажется нивелированным. Осознание маргиналом того факта, что уникальность его идентичности зависит от сочетания определенных форм, способствует их сохранению и культивированию в той мере, в какой маргинал стремится к сохранению и культивированию своей индивидуальности. Определенные формы и оппозиции в процессе маргинализации не унифицируются и не уничтожаются, но умножаются возможности их взаимных сочетаний, умножаются, соответственно, и типы маргиналов.

Наконец, в случае с маргиналом, пересечения форм и констелляции разных границ могут стать мобильными в определенных социальных обстоятельствах. Статическая неопределенность положения маргиналов — между границ — приобретает динамику, когда «граница» в процессе социального изменения приходит в движение, становится «фронтиром», а маргиналы выступают основными агентами фронта. Маргинал может выступать и как основной агент фронта, его движитель, и в то же время столкнуться с дилеммой — 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 маргинал стремится, скорее, избежать контакта с четкими границами, нежели сочетать или стирать их. Этот тип маргинала 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. Если зиммелевский чужак соединял в себе две противоположности — одновременно и свободу от данной точки в пространстве, и фиксированность в ней, — то, в случае с маргиналом на линии фронта можно говорить и о том, что определенное пространство освобождается от маргинала или, наоборот, — фиксирует его в своих границах.

Литература

1. *Giddens, A.* Modernity and Self-Identity. Polity Press, 1991
2. *Levine, D. N.* Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger// Sociological Focus, 1977, vol. 10: 15–29
3. *Simmel, G.* Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Herausgegeben von O.Rammstedt. (Gesamtausgabe, Bd. 11). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992
4. *Simmel, G.* Philosophie des Geldes. (Gesamtausgabe Bd. 6). Hrsgg. v. D. P. Frisby u. K.Ch.Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995
5. *Park R.* Human migration and the marginal man// American Journal of Sociology, 1928, vol. 33 (May): 881–93.
6. *Barel Y.* La marginalite sociale//Marges, marginalites et institution/Sous la dir. de Simon Knaebel. Cerf/Cerit, P., 1982.
7. *Mizruchi E. H.* Regulating society: marginality and social control in historical perspective. Chicago, 1983

ВОЗВРАЩЕНИЕ МАТЕРИАЛЬНОГО. «ПРОСТРАНСТВА», «СЕТИ», «ПОТОКИ» В АКТОРНО-СЕТЕВОЙ ТЕОРИИ

...Она обнаружила, что компанию ей могут составить самые простейшие вещи: газета, языка которой она не понимала; застойный канал с нефтяными пятнами в обилии радуг; уличные углы с запахами кофе, дезинфицирующих средств и мусорных бачков... Джин подумала, что в большинстве своем вещи не составляют замену другим вещам, они существуют сами по себе.

Дж. Барнс, «Глядя на солнце»

Всякое обращение к проблематике пространства в социологии ставит исследователя перед необходимостью выбора одной из двух перспектив теоретизирования: либо перевод «пространственности» на язык «социального» и обозначение ее места в ряду традиционных социологических проблем, либо переосмысление самого «социального» с учетом его связи с пространственными феноменами.

Последовательное развитие первой логики приводит к тому, что *физическое* пространство разоблачается как «не подлинное», «вторичное», «сконструированное», иными словами — лишенное приписываемой ему объективности. За ним обнаруживается «настоящее» *социальное* пространство. Открытие социальной подоплеки пространственных феноменов позволяет социологу представить объективное в качестве «объективированного», перевода проблематику пространства в собственно социологическую плоскость².

¹ Вахштайн Виктор Семенович — научный сотрудник Центра фундаментальной социологии.

© Вахштайн В., 2005.

² Яркий пример такой логики рассуждений мы обнаруживаем у Зигмунта Баумана: «Часто говорят, а еще чаще принимают как самоочевидное, что идея “социального пространства” родилась (в головах социологов, где же еще?) из метафорического переноса понятий, сформированных в опыте физического, “объективного” пространства. На самом деле, все наоборот. Дистанция, которую мы склонны ныне называть “объективной” и измерять, сравнивая ее с длиной экватора... измерялась человеческими телами и человеческими отношениями задолго до того, как металлический стержень, на-

Вторая логика рассуждений оказывается более проблематичной для социальной теории. Начинаясь с тривиального заявления о недостаточной разработанности темы пространства в социологии³, она в конечном итоге приводит к необходимости переосмысления самой идеи «социального». Если первая альтернатива предполагает постановку проблемы пространства в традиционном социологическом контексте, то вторая, напротив, требуя более серьезного отношения к категориям «пространственного» и «протяженного», покусается на категорический императив социологии: *объяснять социальное социальным*.

Противопоставление двух этих перспектив не случайно. «Социальное», как центральная объяснительная категория социологии, обязано своим рождением попыткам преодоления декартова дуализма между психическим (*res cogitans*) и материальным (*res extensa*). Очевидно, если это различие исчерпывающе, социологии места не остается: либо ее предмет относится к физическому миру и находится среди «протяженных вещей», либо он локализован в мире *res cogitans* и мало чем отличается от предмета психологии⁴. Право на автономию у социологии появляется лишь тогда, когда «социальное» обнаруживает свою суверенность, независимость от материального и психического.

Так, в неокантианском проекте картезианскому дуализму противопоставляется идея *мира смыслов*, как самостоятельного царства, образующегося при сопоставлении мира ценностей и мира бытия (Г. Риккерт). Именно в нем локализуется предмет социологии [21, с. 81]. Смысл, по выражению Г. Зиммеля, есть нечто «независимо противостоящее этому миру» [21, с. 82]. Отсюда суверенизация предмета социальных наук. И психическое, и материальное остаются в мире бытия, тогда как социальное принадлежит царству смыслов, которое данному миру независимо противопоставлено.

Таким образом, социология отказывается от изучения «вещей *per se*», ограничив предмет своего исследования их социальными смыс-

зываемый метром, эта инкарнация безличности и развоплощенности, был помещен в Севре для почитания и повиновения» [24, р. 27]. Другой пример — интерпретация Пьером Бурдьё физического пространства как «спонтанной метафоры социального пространства» [3, с. 33].

³ Подобные заявления можно обнаружить в работах теоретиков, чьи концепции весьма далеки друг от друга. Например, о несправедливом отношении к пространству, пишут авторы «Социологии абсурда» Лаймен и Скотт [50, р. 89–109], британский реалист Эндрю Сэйер [53] и Дж. Урри [60], работы которого будут упомянуты отдельно.

⁴ Анализ этой проблемы дан А.Ф. Филипповым в [21].

лами. Социальное, объясненное социальным же, приобрело независимость от физического и психического. Вернуть в социологическое рассуждение «протяженность», атрибутируемую вещам, значит разомкнуть каузальные ряды, отказаться от признания суверенитета социального, а вместе с ним — от самостоятельности социологии.

Как бы радикально ни выглядело данное заявление, оно находит свое подтверждение в анализе современных социологических теорий. «Возвращение материального объекта» (так определили этот поворот Д. Пелс, К. Хезерингтон и Ф. Ванденберге⁵ [51, р. 1–22]) принесло с собой не только признание теоретической ценности пространства, но и переосмысление одной из центральных категорий классической социологии — категории «Общества».

Возвращение объекта

Обратимся к социологии тела. Телесность представляет собой наиболее яркий пример протяженности, имеющей значение для социологического исследования. Анализ пространственной структурированности социального взаимодействия в работах ряда современных теоретиков (И. Гофман, Э. Гидденс, П. Бурдьё, Т. Хэгерstrand) опирается именно на аксиому телесности взаимодействующих.

При этом какое-либо общее для всех авторов понимание роли и значения тела отсутствует. Например, для П. Бурдьё тело индивида служит, прежде всего, вместилищем социальных практик (*habitus*). Посредством практик в нем закрепляются общественные предписания. «Перефразируя Пруста,— пишет Бурдьё,— можно было бы сказать, что ноги и руки полны заостренными императивами. Так что можно было бы составить список ценностей, ставших телом, благодаря транссубстантивации, ... которая способна внушить целую космогонию, этику, метафизику и политику через такие незначительные предписания, как “держишь прямо” или “не держи нож в левой руке”» [2, с. 135].

⁵ Дик Пелс — профессор социологии Брунельского университета (Великобритания), специалист по социологии знания. Кевин Хезерингтон — профессор Ланкастерского университета (Великобритания), специалист по социологии потребления. Фредерик Ванденберге — профессор Утрехтского университета (Голландия), специалист по истории и теории социологии. Пелс, Хезерингтон и Ванденберге ставят своей задачей анализ тех последствий, которые стремительное развитие «социологии техники» имеет для фундаментальной социальной теории.

Для социального географа Т. Хэгерстранда, тело, напротив, не конечная, а исходная точка теоретизирования. Телесная конституция, по его мнению, задает основные ограничения социальной жизни — пределы возможностей передвижения и восприятия, ограничения одновременного участия в нескольких социальных ситуациях (отсюда «требование очередности», необходимая последовательность эпизодов взаимодействия), наконец, конечность телесного существования как «бытия в направлении смерти» [32]. (В этой части рассуждений Т. Хэгерстранда заметно влияние философии М. Хайдеггера).

Критикуя Хэгерстранда за «преувеличенный интерес к свойствам тела», Энтони Гидденс предлагает альтернативную социологическую интерпретацию телесности — интерпретацию, избегающую крайностей конструктивизма (тело, как нечто создаваемое социальными практиками) и эссенциализма (тело, как внесоциальное основание социальности). Вслед за М. Мерло-Понти, он говорит о «теле, как о способности предопределенного действия» [7, с. 118]. Категория действия — одна из центральных в социологии. Указание на телесность актора открывает новую грань данного понятия. Поскольку тело не является «недифференцируемой целостностью», различные действия могут приобретать различную телесную контекстуализацию. Одна и та же фраза, произнесенная человеком, стоящим к нам лицом, и человеком, повернувшимся спиной, воспринимается по-разному. (Впрочем, эту часть своих рассуждений, касающуюся роли «лица» (facework), Гидденс практически полностью заимствует у И. Гофмана [31]).

Изложенными позициями, безусловно, проблематика тела в социологии не исчерпывается. Привести даже краткий обзор социологических теорий, опирающихся на аксиому телесности, здесь не представляется возможным⁶. Однако для всех для них характерна интерпретация тела, в первую очередь, как *протяженного объекта*, *res extensa*. Протяженность человеческого тела — есть необходимое основание пространственности социальной жизни.

«Как тела и биологические индивиды,— пишет П. Бурдьё,— человеческие существа помещаются *так же как и предметы* (*курсив мой — В.В.*) в определенном пространстве (они не обладают физической возможностью вездесущности, которая позволяла бы им находиться одновременно в нескольких местах) и занимают одно место» [3, с. 33]. Значит ли это высказывание, что принципиального отличия между телом действующего и, например, окружающими его предметами не существует? Если нас интересует именно способность тела занимать место в пространстве и быть воспринимаемым

⁶ Более подробно см. [57]

как «существующее в пространстве», то есть ли различие между телом человека и стулом, на котором он сидит, клавиатурой компьютера, которой он в данный момент пользуется, и трубкой, которую курит?⁷ Тело, с этой точки зрения, — лишь один из объектов, структурирующих пространство, поэтому от аксиомы телесности легко перейти к «аксиоме объектности».

Ирвинг Гофман делает этот шаг в поздних своих работах. В его теории фреймов идея различения «планов исполнения» вытесняется понятием «реквизита» (equipment) — всей совокупности опосредующих социальное взаимодействие материальных объектов, которые «фреймируют» ситуацию, закрепляют ее в окружающем мире, наделяют объективностью [10, с. 564]. Объект — это «якорь» (anchor) социального взаимодействия. Теперь регионализация пространства определяется не игрой исполнителей, а размещением в ней материальных предметов, конституирующих пространственные границы «фрейма» (определенным образом структурированной ситуации взаимодействия). «Если вы организуете театр или, скажем, авиационный завод, — пишет Гофман, — вы обязаны найти место для того, чтобы люди смогли повесить пальто или припарковать машины; при этом было бы неплохо, если бы и вешалка и стоянка были бы местами, гарантирующими сохранность пальто и автомобилей» [10, с. 61]. Места — такие как гардероб или автостоянка — структурируются не взаимодействующими людьми, а опосредующими это взаимодействие вещами (одеждой и автомобилями). Именно в материальных объектах, с точки зрения Гофмана, закреплён неконструируемый смысл ситуации.

Прямая противоположность гофмановскому пониманию роли материального объекта в социальном взаимодействии содержится в работах Г. Гарфинкеля и его последователей. Для них никакого исходного, предписанного и нерелятивизируемого смысла объекта нет, а есть лишь его партикулярное использование в каждой конкретной практике. Поэтому всякий объект оказывается «как-если-бы» объ-

⁷ Этот ряд вопросов в конечном итоге приводит нас к проблемам различения живого и неживого в пространстве, а также поиску ресурсов описания специфичности человеческой телесности. Попытка решения первой задачи, связанная с необходимостью обособления биологии от механики, была предпринята в неовитализме Э. фон Гартмана и Х. Дриша [13]. (Применительно к социологии пространства см. [21, с. 78]). Вторая проблема является одной из центральных в философской антропологии Х. Плеснера [18] и А. Гелена [6]. Однако нас интересует не то, как эти аспекты могут быть различены, а, напротив, при каких условиях их различием можно пренебречь. Иными словами, как возможно отсутствие различия между телом и неодушевленным материальным объектом?

ектом, чье значение обусловлено его использованием «здесь и сейчас». Гарфинкелевское понятие «*as-of-which object*» указывает на несколько аспектов объектности — на ситуацию, в которую объект включен, на его связь с другими объектами в рамках данной ситуации, на то функциональное место в пространстве и времени, которое он занимает⁸. Например, спички, используемые игроками в покер вместо денежных купюр, не «замешают» денежные купюры, они *суть* деньги в данной конкретной практике.

Дискуссия о роли материальных объектов в конституировании социальной реальности могла бы показаться периферийной и второстепенной (ни во «фрейм-анализе», ни в этнометодологии данная проблема не является центральной). Однако тенденции, наметившиеся в социологии в результате развития дисциплины «Наука, Техника и Общество»⁹ («Science, Technology and Society», далее — STS), заставляют говорить о новой интерпретации проблемы «материального в социальном» и «социального в материальном».

«Объекты вновь возвращаются в современную социальную теорию, — пишут Пелс, Хезерингтон и Ванденберге. — В виде товаров, машин, коммуникационных технологий, продуктов питания, произведений искусства, городских территорий... появляется новый мир материальностей и объектностей. Разговаривая с разумными машинами, модифицируя свое тело посредством технологий протезирования и генной инженерии, срастаясь с мобильными телефонами, блуждая в виртуальном пространстве, воплощая фантазии робототехники, мы смешиваем собственную человеческую сущность с активными и деятельными объектами в завораживающей, но приводящей в замешательство манере» [51, р. 1]. Бурное развитие STS, ставшее запоздалым ответом социологии на научно-техническую революцию, вернуло в социологическое теоретизирование не только интерес к материальным объектам, но и проблему преодоления дуализма — на этот раз дуализма «техники и общества» (или «человека и объекта»). Именно таков пафос большинства теоретиков, ассоциирующих свои работы с «материалистическим поворотом» начала 80-х: «Множество новых подходов в антропологии и географии ма-

⁸ В дальнейшем Гарфинкель отказался от использования неологизма «*as-of-which*», вернувшись к понятию «ориентированного объекта» (*oriented object*). Я искренне признателен проф. Э.У. Роулз за разъяснения.

⁹ Понятие «*technology*» может переводиться и как «техника» и как «технология». В данном случае речь идет не о «последовательности операций», а именно о «совокупности артефактов, выполняющих функцию опосредования», поэтому перевод «техника» кажется нам более удачным.

териальной культуры, исследованиях науки и техники, социологии потребления и риска нацелены на понимание созидающей и интегрирующей функции «вещей» в производстве того, что мы называем обществом. Акцентируя степень встроенности, закреплённости и фиксированности социального в материальном, эти новые подходы бросают вызов социологическому «мэйнстриму», который до недавнего времени практически не задавался вопросами отношений между человеческим и не-человеческим, культурой и природой, обществом и техникой» [51, р. 2].

Начало «материалистическому повороту» было положено в работах социальных антропологов М. Томпсона [58], М. Дуглас [14] и Б. Ишервуда [29], а также — И. Копытова [34, р. 64–94] и А. Аппадуря [23, р. 3–63], исследовавших «социальную жизнь» вещей и их «культурные биографии». Преобладание социальных антропологов у истоков направления, оказавшегося доминирующим в исследовании техники и науки, оказалось значимым для дальнейшего «эмпирического анализа социальности материального мира» [51, р. 7]. Изначально STS развивается скорее по линии «антропологии техники», чем «социологии науки». С этим связаны крайний эмпиризм и неприятие классической социологической теории.

С точки зрения апологетов «материалистического поворота» социальная теория базируется на ошибочном противопоставлении субъекта объекту и недооценке значения последнего. Из всей классической социологии исключение делается для одного Г. Зиммеля, привлёкшего внимание исследователей к значению материальных объектов — руин, дверей, мостов, дверных ручек — в повседневной жизни¹⁰. Но ведь именно Зиммель обосновывал уход от исследования «вещей *per se*» к исследованию их социального смысла! Его разработки представляют собой яркий пример неокантианского подхода к исследованию материальности, в котором вещи фигурируют скорее как смысловые, нежели материальные целостности. «Комплексы свойств, которые мы называем вещами,— отмечает Зиммель,— со всеми законами их взаимосвязи и развития, мы можем представить себе в их чисто предметном, логическом значении и, совершенно независимо от этого спрашивать, осуществлены ли эти понятия или внутренние созерцания... Этот содержательный смысл и определенность объектов не затрагивается вопросом о том, обнаруживаются ли они затем в бытии» [21, с. 82]. Такая постановка вопроса позволяет Зиммелю говорить о

¹⁰Любопытно, что Зиммель является чуть ли не единственным теоретиком-классиком, сделавшим пространство предметом последовательного социологического теоретизирования.

вещах, находящихся в разных местах, как об «экземплярах» и «видах» (*Ausgestaltungen*) одной и той же вещи, проливая тем самым свет на *логику* вещей и *логическую организацию* пространства. Однако вещь, взятая в своем чисто логическом значении, лишена материальности, вещности. Видимо, поэтому для представителей STS работы Зиммеля служат не «точкой опоры», а «точкой отталкивания». В то время как для Зиммеля важен социальный смысл, продуцирующий человеческое действие, для них имеют значение только конституирующие, агентные свойства опосредующих действие вещей, их место в запутанном переплетении материального и социального.

Помимо работ Зиммеля, проблематика материального объекта представлена в социологической теории двумя концептами — «*фетишизмом*» (в контексте марксистской «критики товарного фетишизма») и «*реификацией*». В первом случае акцентируется персонификация и «агентификация» объектов, приписывание им некой мета-материальной силы. Во втором — овеществление мира социальных отношений, интерпретация их в объективированном и де-социализированном ключе. Оба концепта являются своего рода реакцией на развитие и распространение материального производства, оба имеют непосредственное отношение к критической социальной теории. Что именно привлекает в них сторонников «материалистического поворота»?

«Идиомы реификации и фетишизма,— пишут Пелс и др.,— предлагают нам интригующие образцы переосмысления отношений между социальностью и материальностью в условиях онтологической неопределенности, когда различие мира вещей и мира людей теряет свою прежнюю очевидность» [51, р. 4]. Собственно, само различие двух этих миров рассматривается как наследие «модернистского проекта», противопоставившего природу и культуру. В эпоху распространения социо-технических гибридов связь символических и материальных порядков требует переосмысления. Сторонники «материалистического поворота» обнаруживают в концептах «реификации» и «фетишизма» (равно как и в самой критической социальной теории) ресурсы такой реинтерпретации.

Но что значит «прояснить соотношение материальных и символических порядков [51, р. 8—11]»? Очевидно, говорить о двух независимых друг от друга логиках — логике символического, атрибутируемой социальному миру, и логике материального, атрибутируемой миру физическому — сторонники «материалистического поворота» отказываются. Отсюда необходимость установления отношений между категориями материального и символического, вещного и социального.

Первое теоретическое решение (предложенное, в частности, Ромом Харре¹¹) отдает приоритет символическому. Р. Харре разводит «социальные» и «не социальные» объекты, обнаруживая это различие в самом языке повседневного общения: «Существительные вроде “флаг”, “доллар” или “магазин” отличны от существительных “вода”, “песок”, “рука” и т. д. Последние не требуют какого-либо социального контекста для понимания их смысла» [33, р. 24]. Отсюда вывод: объект становится социальным объектом благодаря укоренению в *нарративе*. Например, «алкоголь» не является социальным объектом, тогда как «вино для причастия» — социально, поскольку встроено в логику христианского нарратива. Главное отличие социальных вещей, таким образом, состоит в их *индексичности* [33, р. 24], т. е. способности выполнять функции знаков, отсылая к некоторой социальной системе категорий.

Подобное решение весьма традиционно для социальной теории, но в целом чуждо логике «материалистического поворота». Гораздо ближе ей оказывается способ рассуждений, заимствуемый из юриспруденции. Уильям Питц¹² в своем исследовании «материальных оснований контрактных отношений» [52], распространяет юридическую логику анализа на все социальное взаимодействие. В результате, материальное становится предпосылкой социального — без отчуждения и передачи некоего материального объекта устные договоренности не имеют силы, а, следовательно, «материальный объект есть необходимое условие для возникновения нового социального факта; без материальности не было бы социальности» [52, р. 39]. Социальная интеракция раскрывается не как «взаимодействие между людьми», а как «взаимодействие по поводу вещи».

Любопытно, что материалом анализа для Р. Харре служат сказки и притчи, то есть, нарративы, в которых вещи обретают свое социальное значение; тогда как У. Питц выстраивает аргументацию на анализе материалов судебных процессов, где «обсуждение вещей» дает начало новым социальным дискурсам.

Оба решения — сведение материального к символическому (Р. Харре) или символического к материальному (У. Питц) — оказываются в равной степени неудовлетворительными, когда речь захо-

¹¹Ром Харре — профессор психологии университета Оксфорда. Теоретик и методолог социальных наук, один из наиболее популярных социальных психологов XX века, специалист в области исследований дискурса.

¹²Уильям Питц — специалист в области сравнительного правоведения, практикующий юрист и политик (один из руководителей американской Партии зеленых). Известен своими работами в области философии права.

дит об исследовании «гибридного мира». Ведь по сути, оба подхода представляют собой различные формы редукционизма, не проясняя соотношение материальных и символических порядков, а редуцируя одни к другим. Для того чтобы ответить на основные вопросы, заявленные представителями «материалистического поворота» в качестве программных, необходимо, следовательно, найти такую логику анализа, которая преодолела бы дуализм вещного и социального, не сводя одно к другому — логику взаимопроникновения.

Так, в исследованиях науки и технологии возникает принципиально иное теоретическое решение: материальное и социальное взаимообуславливают друг друга, сплетаясь в разветвленную сеть социо-технических отношений; материальные и символические порядки *симметричны*. Данный тезис стал центральным для нового направления в рамках «материалистического поворота» — *акторно-сетевой теории* (Actor-Network Theory, ANT).

Акторно-сетевая теория: рождение новой метафорики

Еще до того как Аппадурай и Копытов в середине 80-х сформулировали программу изучения социальной жизни вещей, в 1979 г. Бруно Латур и Стив Вулгар провели «этнографическое исследование жизни лаборатории» [35]. Авторы обратили внимание в первую очередь на роль «вещей» — оборудования, лабораторного материала — в производстве научного знания. Известная работа С. Шаффлера и С. Шейпина «Левиафан и воздушный насос: Гоббс, Бойль и экспериментальная деятельность» [55] стала своего рода откликом на идеи Латура и Вулгара в науковедении. Латур в дальнейшем развивает мысль о «гетерогенности» научного знания, о превращении ученых-исследователей, оборудования, экспериментального материала, лабораторий в *сеть*, где живое неотличимо от неживого именно в силу ее разнородности. (Принцип гетерогенности в данном случае означает, что элементы сети принадлежат разным порядкам и свести научное знание к одним лишь «идеям», «ученым», «практикам» или «технологиям» не удастся). Отсюда ошибочность завышенной оценки индивидуального гения и недооценки вещной, материальной составляющей научной деятельности («Пастеризация Франции», [38]).

Позднее, в наиболее известной своей работе «Мы никогда не были современными» [39], Латур сформулировал идею гибридности современного мира, где такие социо-технические гибриды как «человек-автомобиль», «человек-телефон», «человек-оружие», «чело-

век-компьютер» стали доминирующей формой жизни. Дальнейшее взаимопроникновение социального и материального в результате развития геномной инженерии и технологий протезирования лишь усиливает общую гетерогенность реальности. Пытаясь теоретически осмыслить процессы гибридизации, Б. Латур последователен в своем стремлении разработать такую концептуальную рамку социологического анализа, в которой естественное станет неотличимым от искусственного. Это требует особой оптики и языка описания, построенного на принципе радикальной «генерализованной симметрии», стирающего привычные различия. «Готовые человеческие субъекты и объекты внешнего мира,— заявляет Латур,— не являются для меня отправной точкой; они могут быть лишь пунктом моего прибытия» [36, p. 182].

Хотя сам термин «ANT» принадлежит не ему, Латур вполне может считаться основателем акторно-сетевой теории. В конце 90-х гг. выделились две ветви ANT. Парижская ветвь, представленная самим Бруно Латуром и Мишелем Каллоном (преподающим, как и Латур, в парижской «Горной школе»), развивает общетеоретические и методологические интенции акторно-сетевого подхода. Предложенная Латуром «реляционная онтология» (или «онтология гибридного мира») на сегодняшний день составляет значимую альтернативу социальному конструктивизму П. Бурдьё. Мишелю Каллону принадлежит разработка версии акторно-сетевого подхода, которая получила название «социологии трансляций»¹³ [25]. Эта версия ANT пользуется наибольшим успехом в экономической социологии и социологии рынков. Вторая, ланкастерская ветвь ANT, представленная Джоном Ло (J. Law), Эннмари Мол (A. Mol), Мадлен Акрич (M. Akrich), Нильсом Альбертсеном (N. Albertsen), Викторией Синглтоном (V. Singleton), развивает положения Латура в исследованиях науки и техники.

Однако сегодня идеи акторно-сетевой теории распространились далеко за пределы STS. С 1999 г. принципы этого подхода активно применяются в исследованиях информационных систем [56]. Латуровское описание «гибридного мира» было использовано для социологического анализа последствий развития геномной инженерии [1]. В социальной географии находит применение предложенная Ла-

¹³Трансляция — это процесс упорядочения и самоорганизации сети. По средством трансляции осуществляется постоянное воспроизводство отношений акторов. Устанавливая связи, приобретая идентичности, включаясь в сети и выходя из них, акторы создают новые сущности и сами становятся их частью [27, p. 58].

туром метафорика «множественных пространств» и «гетерогенных сетей» [22, р. 82–88], а также ряд положений «социальной топологии» Дж. Ло [59]¹⁴. В семиотике акторно-сетевой подход рассматривается как современный вариант формализма и переосмысление структуралистских идей А.-Ж. Греймаса [12]. В экономике и экономической социологии особенно продуктивной оказалась критика Каллоном многочисленных «сетевых подходов», игнорирующих включенность материальных объектов в сети обмена и взаимодействия [26]¹⁵.

В чем отличие акторно-сетевой теории от прочих направлений «материалистического поворота»? Во-первых, ANT не принадлежит социально-антропологической традиции, а потому задача исследования социальности материального мира не принимается ей как самоочевидная. В работах Латура и Ло объекты действительно эмансипированы и уравниены в правах с субъектами, они, так же, как и люди, являются «актантами» — то есть, «вовлеченными в действие». Акторно-сетевая теория гораздо сильнее связана с семиотикой и лингвистикой, чем с социальной антропологией. Во-вторых, ANT предлагает амбициозный проект перестройки всего здания социологической теории с учетом проблемы множественности пространств, значения материальных объектов в социальном взаимодействии, предпосылок гетерогенности и гибридности социального мира. В-третьих, акторно-сетевая теория предлагает новую метафорику мышления о социальном — *метафорику сетей и потоков* — в рамках которой социальное может быть помыслено как неразрывно связанное с материальным, смысловое — с протяженным, темпоральное — с пространственным¹⁶. Вероятно, именно этой метафорике социального акторно-сетевой подход и обязан своей популярностью.

¹⁴То, что идеи акторно-сетевой теории оказались востребованы именно исследователями-географами далеко не случайно. Предлагаемый Латуром подход к проблеме социальных и материальных порядков открывает новые перспективы синтеза разработок физической и социальной географии.

¹⁵См. интервью Д. Старка в журнале «Экономическая социология» [19].

¹⁶Подчеркнем, речь идет именно о новой метафорике. Однако метафору здесь не следует понимать как нечто «поверхностное» и «не буквальное». По справедливому замечанию Х. Вайнриха, метафоры имеют непосредственное отношение к процессу познания и рядоположны понятиям [4], граница между понятиями и метафорами не фиксирована и подвижна. Так, для социологического рассуждения наиболее характерными являются противопоставляемые друг другу метафоры «целостности» и «дискретности» (см. [20]). Метафора «сетей и потоков» претендует на роль новой значимой метафоры в социологии.

«Физическая социология» Бруно Латур

Б. Латур — не только основатель, но и методолог ANT. Его собственная концепция находится на гораздо более высоком уровне абстракции и эпистемологической рефлексии, нежели работы его последователей, занятых применением акторно-сетевой теории в различных областях знания. Однако в основе ее лежит все та же интенция «возвращения объекта», неприятие социологизма и социального конструктивизма.

Так, классическую социологию нисколько не интересует устройство кораблей, на которых европейские протестанты перебирались в Америку, а само их путешествие могло быть проанализировано только в контексте «преодоленных трудностей» и «выдержанных испытаний», оказавших впоследствии влияние на всю протестантскую «систему ценностей». Материальное вытеснялось смысловым, смысловое объявлялось социальным. Такова стратегия классического социологизма. Социальный конструктивизм бурдьевистского толка пошел еще дальше и заместил материальное социальным, обнаружив в объектах физического мира лишь следы структурирующих их практик. Как пишет Латур: «социальная интерпретация в конечном счете подразумевает способность *заместить* некоторый объект, относящийся к природе, *другим*, принадлежащим обществу, и показать, что именно он является истинной сущностью первого» [16]. (Несколько полемических атак на конструктивизм П. Бурдьё Латур предпринимает в [43], [44]).

Каким образом исследования науки и техники способны изменить расстановку сил? Создав новый социологический дискурс, в котором материальный объект станет предметом социологического анализа, не утратив при этом своей объектности. «Например, если велосипедист, наткнувшись на камень, слетел с велосипеда,— пишет Латур,— обществоведам нечего сказать по этому поводу¹⁷. Но стоит вступить на сцену полицейскому, страховому агенту, любовнику или доброму самаритянину, сразу же рождается социологический дискурс, потому что здесь мы получаем ряд общественно значимых событий, а не только каузальную смену явлений. Представители STS

¹⁷Здесь, очевидно, аллюзия на текст М. Вебера о категориях понимающей социологии: «Случайное столкновение велосипедистов мы не назовем общностно ориентированными действиями, но их предшествующие попытки избежать инцидента, а также их возможную “потасовку” или попытку прийти к мирному “соглашению”, мы уже относим к действиям упомянутого типа» [5, с. 509].

не согласны с таким подходом. Они считают социологически интересным и эмпирически возможным анализировать механизм велосипеда, дорожное покрытие, геологию камней, психологию ранений и т. п., не принимая разделение труда между естественными и общественными науками, основанное на дихотомии материи и общества. Несмотря на то, что такая уравниловка («симметрия», употребляя профессиональный жаргон) вызывает ожесточенные дискуссии в нашем лагере, все участники STS согласны относительно следующего: общественные науки должны *выйти за пределы* той сферы, которая до настоящего времени считалась сферой «общественного»» [16]¹⁸.

По мнению Латура, одна из причин победы социологизма (а затем и социального конструктивизма) состоит в том, что социология избежала внутреннего конфликта между «физической» и «социальной» составляющей. Существуют физическая и социальная география, физическая и социальная антропология. Психология представляет собой своего рода континуум — от психофизиологии до социальной психологии и психологии личности. Демография разрывается между проблемами статистики и проблемами морали. И даже внутри экономики существует разделение на натурализацию рынка и экономизацию природы. «Есть *социальная* социология, но где же *физическая* социология? — отмечает Б. Латур, — Социобиология, увы, не годится: она слишком воинственно противостоит общественным наукам и слишком нерефлексивно чтобы производить политически значимые «вещи». Я бы предположил, скорее, что искомым двойником социологии должны стать именно STS, способные удержать дисциплину «на ее границах». Они обратят внимание своих коллег, погруженных в «общественное» и «символическое», на чудовищную трудность рассмотрения объектов, которая требует от обществоведов принять радикальное смешение предметов, что придаст дисциплине больше сходства с остальными общественными науками. Общественное — не территория, но

¹⁸Надо отметить, что попытки «разомкнуть каузальные ряды» предпринимаются не только сторонниками изучения «протяженных вещей», но и теми, кто ратует за возвращение «вещей психических». Социальный психолог С. Московичи, атакует социологизм с противоположной, психической, стороны декартового дуализма. Если, по Латуру, невозможно объяснить социальное социальным и потому необходимо обратиться к «протяженному» (*res extensa*), то для Московичи провал программы социологизма служит обоснованием апелляции к «психическому» (*res cogitans*). Поскольку «психическое, выброшенное за дверь, возвращается в социологию через окно» [17, с. 31–52].

лишь один из голосов в ансамблях, собирающих вещи на этот новый (очень старый) политический форум: постепенное создание общего мира» [16].

Поэтому «физическая социология» Латура совершенно ошибочно причисляется Р. Коллинзом [28] к современным течениям социального конструктивизма. Атака на «Всеобъемлющее Социальное» и создание «физической социологии» — это следствия отступления Латура от социально-конструктивистской программы, продиктованного желанием «спасти конструктивизм от социальных конструктивистов» [43].

Любопытно, что первая получившая известность работа Латура (в соавторстве с Вулгаром) вышла в 1979 г. под названием «Жизнь лаборатории: социальное конструирование научных фактов» [36]. Латур и Вулгар показали каким образом ученые создают в процессе своей деятельности нечто, чему затем приписывается объективное существование. Так, новый научный факт «тиреотропин-рилизинг-гормон» при ближайшем рассмотрении оказался ситуативным феноменом, сконструированным в определенном социально-культурном контексте. Однако уже во втором издании данной работы (1986 г.) слово «социальный» из названия исчезает!

Латур приводит следующий комментарий: «Что пошло не так? Поначалу это казалось хорошей идеей: весело, оригинально, понятно — использовать слово “конструктивизм” для обозначения работы, которую я делал в исследовании науки и техники; лаборатории действительно выглядели гораздо интереснее, будучи описанными как стройплощадки, а не как темные подземелья, где хранятся мумифицированные законы науки. И прилагательное “социальный” поначалу казалось очень удачно выбранным, поскольку я и мои коллеги помещали почтенную работу ученых в горячую ванну культуры и общества, с тем, чтобы сделать ее снова молодой и полной жизни. Тем не менее, все пошло кривь: мне пришлось со стыдом соскребать слово “социальный” из подзаголовка “Жизни лаборатории”, как портреты Троцкого соскребались с фотографий парадов на Красной площади» [43, р. 1]. На смену социальному конструктивизму в работах Латура приходит конструктивизм, который можно назвать *«реципронным»*: материальное и социальное находятся в процессе взаимного конструирования. «Давно ставшая тривиальной тема социального конструирования,— пишет Латур,— перевернулась теперь с ног на голову: ученые стараются выявить ингредиенты, которые лежат в основе того или иного общественного порядка. Что было причиной, стало предварительным следствием. Общество не состоит из социальных функций и факторов...» [16].

Однако назвать материальные объекты «ингредиентами общественного порядка» и ввести их в рассмотрение социологии недостаточно для того чтобы преодолеть дуализм материального и социального. Необходимо заново исследовать саму природу вещи.

«После обозначившегося в современный период раскола между объективным миром и миром политического,— пишет Латур,— вещи более не служат товарищами, коллегами, партнерами, соучастниками или компаньонами в созидании социальной жизни. Объекты могут выступать теперь только в трех качествах: как невидимые и надежные инструменты, как детерминирующая инфраструктура и как проекция» [40, р. 237]. В качестве инструментов они передают социальную интенцию, которая проходит через них, без всякого на них влияния. В роли элементов инфраструктуры они образуют материальный фундамент, «на котором затем надстраивается социальный мир знаков и репрезентаций». Как проекции они могут только служить предметом утонченной игры в описания.

Латур иллюстрирует данное положение на примере роли переговорного устройства, через которое общаются посетитель и служащий в почтовом отделении: «Как инструмент, переговорное устройство, например, служит лишь для предотвращения нападения покупателей на сотрудников. Его функция на этом исчерпывается, оно не влияет на взаимодействие — только облегчает или сдерживает общение. Как инфраструктура разговорное устройство непосредственно связано со стенами, перегородками, компьютерами — со всем, что составляет материальный мир... Как проекция то же самое переговорное устройство перестает быть сделанным из стекла и дерева предметом с отверстиями, а становится знаком, символизируя различия в статусе или модернизацию обслуживания. Раб, господин или субстрат знака — в каждом случае сами объекты остаются невидимыми, асоциальными, маргинальными, не участвующими в конструировании общества» [40, р. 238]. В результате этого разрыва объекты уже не могут вернуться в мир социального, не разрушив его.

Чтобы преодолеть разрыв, необходимо переписать объект, сделать его частью гетерогенной сети отношений, вернуть ему статус «конституенты действия». Для этого понятия «субъекта», «актора», «агента» не подходят как «слишком человеческие». По-Латуру, «действовать — значит опосредовать действия других» [40, р. 240]. Именно поэтому для описания агентности материального объекта Латур обращается к семиотике. Из структуралистской теории А.-Ж. Греймаса он заимствует идею «актанта»¹⁹. Актант понимается как предмет или существо, совершающее действие или подвергающееся действию. Согласно Л. Теньеру, у которого заимствовал этот термин сам

Греймас, «актанты — это существа или предметы, участвующие в процессе в любом виде и в любой роли, пусть даже в качестве простых фигурантов или самым пассивным образом» [цит. по: 11, с. 483]. Между «Я упал» и «Камень упал» в лингвистическом отношении нет разницы. И «Я» и «Камень» — актанты, включенные в сеть разнородных агентностей и мобильностей.

Подобная семиотическая интерпретация материального объекта имеет две импликации. Во-первых, теперь вещи понимаются как «ансамбли отношений»²⁰ (Латур) или «эффекты сети отношений» (Ло). С этой точки зрения акторно-сетевой подход является развитием идей французской постструктуралистской семиотики, замещанной на релятивистской лейбницеанской онтологии; своего рода распространением категории «сеть отношений» на материальные объекты. (Собственно, эта посылка является исходной для «социальной топологии» Джона Ло). Тем не менее, Латур не относится к «философам-постмодернистам»²¹. Он остается социологом, стремящимся использовать постструктуралистскую семиотику как теоретический ресурс исследования взаимосвязи объектов.

Во-вторых, «актантное» описание объекта позволяет рассмотреть его не просто как элемент в гетерогенной сети отношений, но как составляющую *сети действий и взаимодействий*. Здесь категория сети получает дополнительную, не семиотическую интерпретацию.

В программной статье «Об интеробъективности» Латур предлагает свое решение классической проблемы специфичности человеческого действия. В чем принципиальное отличие интеракции людей от взаимодействия животных? На первый взгляд, этот вопрос должен показаться ложным теоретику акторно-сетевого подхода, ратующему за устранение модернистской дихотомии субъекта и объекта. Но для Латура такая постановка проблемы вовсе не

¹⁹Противники ANT, обыгрывая замену термина «актор» термином «актант», предложили заменить слово «человек» (human) словом «гумант» [62, р. 51].

²⁰Само выражение «объект — ансамбль отношений» принадлежит К. Марксу. Его использование Латуром не случайно — как уже было отмечено, критическая теория является значимым теоретическим ресурсом акторно-сетевого подхода. Ключевое различие в интерпретации состоит в том, что для Маркса объект — это ансамбль *социальных* отношений. Для Латура же «социальное» — не причина, а следствие.

²¹Хотя Латур — ученик и близкий друг философа-постструктуралиста Мишеля Серра, через которого воспринял идеи «психоанализа вещей» Гастона Башляра. В релятивистской интерпретации философии Лейбница Латур близок Делезу.

служит обоснованию превосходства людей над животными. Он старательно игнорирует всякие апелляции к «смыслу» или «символическим интерпретациям». Главное отличие человеческой интеракции от не-человеческой — повсеместное присутствие материальных предметов: «Почему бы не обратиться ко всем этим бесчисленным объектам, отсутствующим для обезьян, но вездесущим для людей, локализирующим и глобализующим взаимодействие? Как вы можете представить себе конторку без разговорного устройства, поверхности стойки, двери, стен, стула? Разве они не задают рамки взаимодействия? Как бы вы подводили дневной баланс без формуляров, расписок, счетов, гроссбухов и как можно не заметить прочность бумаги, долговечность чернил, гравировку монет, твердость скрепок? Стремясь сделать социальное из социального, подлатав его символическим, социологи не замечают присутствия объектов в тех ситуациях, в которых они ищут лишь смысл» [40, р. 236].

Здесь следует особое внимание обратить на характеристики «локализирующим» и «глобализующим» применительно к взаимодействию. Это потребует от нас некоторого отступления к теории фреймов Ирвинга Гофмана.

Гофман исследует взаимодействия индивидов, находящихся в некотором замкнутом пространстве — социальном образовании. (Под замкнутостью Гофман понимает «наличие барьеров, препятствующих чужому восприятию» [9, с. 283]). Акцент переносится с символического опосредования общения на взаимное восприятие людей в ситуации *соприсутствия*. Таким образом, интеракцию он определяет не как «обмен смыслами» двух и более «рефлексивных акторов» (что в целом характерно для символических интеракционистов), а скорее как «распределение пересечений присутствия и отсутствия» телесных индивидов [7, с. 122].

Для описания локальной интеракции Гофман использует понятие «фрейм» (frame) или более общее — «framework»²². Фрейм задает ограничения взаимодействия в пространстве и времени, выступая одновременно и как «матрица возможных событий» и как «схема интерпретации происходящего» взаимодействующими индивидами [10, с. 86].

²²В отечественных источниках слово «framework» переводится либо как «рамочная структура» [8], либо как «система фреймов» [10]. Первый перевод не отражает связи «framework» с понятием «фрейма», второй — менее точен стилистически. Далее мы будем использовать это понятие без перевода, по аналогии с использованием термина «фрейм».

Латур, заимствуя у Гофмана эту категорию, приводит следующий пример: «Когда я стою у конторки, пытаюсь купить почтовые марки, и говорю что-то в решетку переговорного устройства, за моей спиной не стоят коллеги, начальники и родственники и не дышат мне в спину. И, слава богу, служащий не рассказывает мне о своей теще или о вкусах своей подруги. Бабуины не располагают столь благоприятными для контактов условиями. Всякий бабуин может вмешаться в любое взаимодействие» [40, р. 236].

Таким образом, человеческую интеракцию от взаимодействия обезьян отличает именно ее *фреймированность*, локализованность, отгороженность от событий «внешнего» — по отношению к ситуации соприсутствия — мира. Но фрейм не существует лишь в сознании, как «ментальная структура» или чистая схема интерпретации! Он укоренен (*anchored*) в материальных предметах. «Что-то,— пишет Латур,— предохраняет человеческое взаимодействие от распространения «вовне» и от прерывания «изнутри» кем-либо из его участников. Эта двухсторонняя мембрана нематериальна как «фрейм» (взятый в своем метафорическом значении) или материальна как перегородка, стена или рамка (в прямом смысле)?» [40, р. 236]. Если сторонники таких наследующих Гофману направлений как «конверсативный анализ» (Э. Щеглофф, Х. Сакс) акцентируют нематериальность фрейма, его укорененность в структурах коммуникации (см. например [54]), то для акторно-сетевого подхода значимы именно вещные, материальные ограничения интеракции. Таким образом, «*framework*» — это вся совокупность «редукторов социального взаимодействия», фрагментирующих и делающих его «парциальным», это обобщенная характеристика всех *локализирующих* его ограничений.

Однако есть и еще одно существенное отличие человеческого взаимодействия, которое Гофман, сфокусировавшись на ситуациях соприсутствия, оставил за кадром. По мнению Латура, гофмановская «теория фреймов» отказывается заглядывать в «пропасть, которая отделяет индивидуальное действие от всего трансцендентного общества» [40, р. 244]. Фреймы не дают ответа на вопрос о том, что связывает взаимодействия, протекающие в различных локальностях, значительно удаленных друг от друга. «В отличие от социального взаимодействия обезьян,— отмечает Латур,— человеческая интеракция всегда смещена, лишена обычного местонахождения. Никакой одновременности, длительности, гомогенности. Для анализа взаимодействия людей недостаточно ограничиться соприсутствием тел, вниманием друг к другу, со-ориентированностью — необходимо обратиться к другим элементам, другим временам, местам и акторам» [40, р. 240]. Иными словами, помимо локализирующих характе-

ристик, у социального взаимодействия есть характеристики «глобализующие», распространяющие, делающие его повсеместным.

Если «фрейм» — это «редуктор интеракции», то «сеть» — ее «дистрибьютор». Так в латуровской социологии понятие «framework» дополняется понятием «network». («Взаимодействие выражается в двух противоположных формах: во *фреймах*, которые ограничивают его, задают его пределы, и *сетях*, которые нарушают одновременность, сходство и целостность» [40, р. 233]).

Так же как и локализация, глобализация взаимодействия возможна благодаря материальному опосредованию. Объекты одновременно и задают рамки интеракции, и размывают их. Латур приводит следующий пример: «Мы говорим, не придавая этому большого значения, что вовлечены во взаимодействие “лицом-к-лицу”. Действительно, вовлечены. Но одежда, которую мы при этом одеваем, привезена из другого места и произведена довольно давно; стены, в которых мы находимся, были спроектированы архитектором для клиента и сооружены рабочими — людьми, которые сейчас отсутствуют, хотя их действия вполне ощутимы. Сам человек, к которому мы обращаемся — продукт истории, выходящей далеко за пределы данного “фрейма”. Если вы попытаетесь нарисовать пространственно-темпоральную карту всего, что присутствует во взаимодействии, и набросать список всех, кто так или иначе в нем участвует, вряд ли вы получите хорошо различимую структуру; скорее — спиралевидную сеть с множеством самых различных дат, мест и людей» [40, р. 233].

Для того чтобы фреймировать взаимодействие, нам необходимы перегородки и укромные места. Но сами эти места связаны между собой посредством объектов-медиаторов в гетерогенную сеть, которая смешивает времена, пространства и актантов. Вернувшись к примеру с переговорным устройством на почте, можно было бы сказать, что само переговорное устройство является элементом сети подобных устройств и всех связанных с ним взаимодействий. Оно не просто разделяет клиента и служащего, обуславливая специфичность ситуации их коммуникации, но опутывает сетью отношений клиентов, служащих, представителей фирмы, поставляющей данные устройства, сотрудников «секьюрити» (следающих за тем, чтобы пуленепробиваемое стекло обеспечивало служащим необходимый уровень безопасности в случае нападения), представителей экологического и пожарного надзора (контролирующих безопасность данного устройства в эксплуатации), а также все многочисленные формы оборудования используемого для транспортировки, обслуживания и ремонта данного переговорного устройства. В описанную сеть следует также включить все те объекты, которые передаются через

окошко в стекле — поскольку окошко сделано из расчета габаритов этих объектов.

Всякий раз когда мы наклоняемся к переговорному устройству и передаем через узкую щель в стеклянной перегородке заказное письмо, мы встраиваемся в глобальную сеть отношений и интеракций, выходящую далеко за пределы наличной ситуации действия, ограниченной рамками определенного фрейма. Сети лишают социальное взаимодействие той определенности, которую сообщают ему фреймы. Таков вывод Латура.

Использование в качестве фундаментальной оппозиции различие framework/network, как систем редукторов/дистрибьюторов взаимодействия, задает принципиально иное, не семиотическое, а собственно социологическое истолкование метафоры «гетерогенной сети». Теперь это не просто сеть разнородных отношений, но сеть человеческих и не-человеческих актантов, находящихся в постоянном взаимодействии.

Однако подобное акторно-сетевое описание взаимодействия неизбежно ведет к его реинтерпретации. Теперь интеракция не может служить «точкой отправления», поскольку в случае людей — оно всегда помещено в некоторую систему фреймов, которая размывается системой сетей, идущих через нее во всех направлениях [40, р. 242]. Если взаимодействие — не исходный, а конечный пункт теоретизирования, мы получаем принципиально иной взгляд на социальность, противоположный взгляду социологов и социальных конструктивистов. «Каждый раз, — пишет Латур, — когда мы переходим от социальной жизни обезьян к нашей собственной, нас останавливают многочисленные вопросы, связанные с размещением соприсутствия в социальных отношениях. Переходя от одного к другому, мы движемся не от простой социальности к комплексной, а от *комплексной* — к *сложной*» [40, р. 243]. Хотя два этих прилагательных имеют общую этимологию («*complexe*» и «*complice*»), они позволяют Латуру развести две формы социального существования. «Комплексное» означает одновременное присутствие во всех взаимодействиях значительного количества «мобильностей», которые не могут быть рассмотрены дискретно. «Сложное» используется для обозначения последовательного присутствия «мобильностей», «которые могут быть исследованы одна за другой, и сложены друг в друга на манер черного ящика».

Следовательно, взаимодействие людей — как совокупность разделенных и распределенных в пространстве и времени «мобильностей» — являет собой пример сложной, а не комплексной социальности. Данную характеристику Латур экстраполирует на все челове-

ческое общество, «составленное, сконструированное, собранное, устроенное, слепленное и смонтированное». Совместное существование людей невозможно представить без множества связанных сетью «интеробъективности» артефактов, не отражающих «социальное» (так, как будто социальное пребывало в каком-то другом месте), а составляющих его субстрат.

Этот взгляд на социальное Б. Латур возводит к Габриэлю Тарду, точнее — к его работе «Монадология и социология». Спустя столетие Тард празднует победу над Дюркгеймом: общество начинает рассматриваться не как онтологически данная тотальность, а как сложная система монад, пригнанных друг к другу, соединяющих материальное и нематериальное в гетерогенную сеть [42]. Именно поэтому акторно-сетевая теория предпринимает попытку изъятия из словаря социологии дюркгеймовской категории «социальное» и замену ее понятием «ассоциации» [37].

Ассоциация множества материальных и нематериальных элементов (монад) — это гибрид, приобретающий свои свойства не в силу целостности, а благодаря индивидуальности каждого ингредиента и их специфических отношений, конфигураций. Латуровская теория, таким образом, связана через социологию Тарда (которого Латур называет «дедушкой ANT») со стоящей за ней лейбницевской онтологией, акцентирующей отношения элементов, их релятивную природу.

Находясь в определенном отношении друг к другу, тела-элементы (а Латур говорит именно о протяженных телах) формируют *пространство*. Пространство не предшествует телам — оно есть порядок их сосуществования. Следовательно, всякая «ассоциация» (как порядок, конфигурация, сеть отношений) имеет пространственные характеристики. Но это уже не ньютоновское «пространство-вместилище», подобное гигантскому аквариуму, существующему независимо от своего содержания, и не кантовское «пространство как форма восприятия». Латур пишет: «Мы связываем свои рассуждения с третьей, лейбницеанской традицией, рассматривающей пространство и время как выражения некоторых отношений между самими сущностями. Но вместо одного Пространства-Времени произведем столько пространств и времен, сколько существует отношений» [41]. Отсюда тезис о множественности пространств и о самостоятельности «пространства сетей», отличного от «пространства мест».

Однако для Латура этот топологический вывод не является центральным. Гораздо более пристального внимания он удостоивается в теории «социальной топологии» Джона Ло.

«Социальная топология» Джона Ло

Ло, в отличие от Латура, ставит предельно частные задачи, связанные с применением акторно-сетевой теории в исследованиях науки и техники, отгораживаясь тем самым от традиционной социологической проблематики. При этом в качестве предмета своих исследований он постулирует «пространства», понимаемые в лейбницеанско-латуровском ключе, как системы отношений, конституирующих сущности предметов²³.

Есть еще одно любопытное отличие «социальной топологии» Ло от «физической социологии» Латура. У Латура «сеть» — это социологическое понятие, характеристика глобализованного, распределенного в пространстве и времени человеческого взаимодействия, поделенного на дискретные «мобильности» и опосредованного объектами. Ло ограничивается семиотической интерпретацией «сети», делая тем самым шаг навстречу постструктурализму, распространяя на материальные объекты ту же релятивистскую логику рассуждений, которую постструктуралистская семиотика применила к элементам знаковых систем [46, p. 4].

«Предполагается, — отмечает Дж. Ло, — что объект — это *эффект некоторого множества отношений*, то есть, эффект сети. Все, что соединяет данные отношения и есть объект, до тех пор, пока отношения сохраняют свою форму, не распадаются. Этот подход основывается на постструктуралистской версии семиотики. Семиотика, в ее европейском «дессосюрловском» варианте синхронической лингвистики, доказывает, что значение понятия зависит от его отношений и, особенно, от отношений различия между данным понятием и другими, близкими ему. «Собака» и «кошка». Каждое из этих понятий приобретает свое значение благодаря отличию от другого. Другое, в свою очередь, также соотносимо с набором различных понятий. «Собака», «кошка», «волк», «щенок» и так далее. Таким образом, значение термина произвольно (*arbitrary*), хотя и сильно детерминировано сетью отношений различия» [47, p. 1].

В том, что касается критики структурализма с его верой в существование неизблемой «глубинной структуры», подход Ло близок постструктурализму. «Постструктурализм, — пишет он, — утверждает существование *различных* глубинных структур, поддерживающихся и создающихся в *различных* социальных ареалах, которые, таким образом,

²³Ло и Латур усматривают в тезисе «отношения предшествуют сущности» сходство с сартровским принципом «существование предшествует сущности».

конструируют *различные* классы объектов — и *различные* знания об этих объектах — как потенциально доступные. Это заметно в предпринятом Мишелем Фуко анализе тела. В классической эпистеме тело есть место введения в действие отношений символической власти (например, в форме пыток) тогда как в модернистской эпистеме оно превращается в функциональную и (само) дисциплинированную машину, структурированную совокупность упорядоченных и созидающих отношений. Тем самым Фуко обозначает «глубинные стратегии» для упорядочивания отношений. Подход ANT в чем-то похож, но одновременно отличен. Сходство заключается во взглядах на материальность. Речь, тела и их жесты, субъективности, строительные материалы, корабли, самолеты или огнестрельное оружие, все это проявления стратегической логики. Все участвует в поддержании всего. Все произведено отношениями и участвует в их производстве. Отличие же состоит в том, что акторно-сетевая теория менее связана — вероятно, вообще не связана — с границами возможного, установленными современностью; вместо этого ее интересуют конкретные стратегии рекурсивно и продуктивно встроенные в отношения производства объектов, организаций, субъектов и т. д. В ANT допускается множество современных “способов упорядочивания”, а не один» [47, р. 2].

Что означает это различие между подходом М. Фуко и ANT? Ло замечает: «Если мы скажем, что объекты суть просто “относительные случайности” в категориях акторно-сетевого подхода, из этого эмпирически будет следовать изучение того, как они установились и как производящие их отношения стабилизируются. В свою очередь, это означает, что возможности “мира” ограничены случайным образом, и впоследствии мир может произвести все многообразие вещей.

Но как такое может быть помыслено? Действительно ли это правильный способ рассуждения? Первый вариант: рассматривать вышесказанное как освобождение от мрачной одержимости Фуко границами условий возможного. От его предубеждения против всего, что незаметно лишило нас свободы за последние двести лет посредством логики и стратегии современной эпистемы. Однако есть и другая опция: сказать, что подобное рассуждение — лишь форма слепоты. В таком случае ANT оказывается вовлеченной в интеллектуальную и политическую борьбу против попыток заглянуть за границы возможного. Найти, создать неоткрытый континент и исследовать затененные и гетеротопичные места — места Иного, которые лежат за границами нынешних условий возможного. Собственно в этот спор об «инаковости» (alterity) мне и хотелось бы вступить» [47, р. 2–3].

Таким образом, версия акторно-сетевого подхода, предложенная Дж. Ло, фокусируется на проблеме, поставленной в современной

философии Мишелем Фуко — проблеме «инаковости» (alterity). Ведь если известный нам мир материальных объектов «контингентен» (то есть, мог бы быть и иным) и цементирован отношениями, которые суть проявления определенных стратегических логик, — всякое изменение отношений означает изменение самой системы вещей. А поскольку пространство представляет собой порядок существования таких вещей-элементов, то изменение отношений также неизбежно связано с изменением «системы координат» их размещения. Именно поэтому Ло настаивает на пространственной интерпретации проблемы «инаковости», определения границ устоявшихся отношений.

Подчеркнем: пространство — есть порядок объектов, объекты — суть пересечения отношений. Изменение отношений, приводит не только к изменениям самих объектов, но и к изменениям «форм пространственности». Изучение положений и соотношений объектов входит в задачи дисциплины, которую Лейбниц называл «*Analysis situs*» — топологии. Ло, последовательно развивая мысль Латура о гетерогенности мира, о связях материального и социального, формулирует исследовательскую программу, которую можно назвать «социальной топологией».

Каковы ее ключевые положения?

Во-первых, «производство объектов действительно имеет пространственные следствия; ...пространства не самоочевидны и не единичны, но представляют собой *множественные формы пространственности*. Это необходимый ход, если мы собираемся серьезно отнестись к «инаковости» объектов в категориях пространства».

Во-вторых, «объекты создают *пространственные условия возможности/невозможности* (im/possibility)». Пространственности порождаются и приводятся в действие объектами, расположенными в них. Так задаются границы этих возможностей/невозможностей. И, в соответствии с первым утверждением, — пространственные возможности/невозможности по характеру множественны. «Признание альтернативности пространственностей, — утверждает Ло, — также существенный ход, если мы предполагаем найти пространственную связь между объектами и инаковостью. Каковы эти пространственности? Существуют различные варианты; те, о которых говорим мы, включают в себя регионы, сети и потоки²⁴».

В-третьих, эти пространственности и объекты, которые заполняют и создают их, *несовместимы*. Они «Иные» по отношению друг к другу. Отсюда вывод: «Объектность — есть отражение и творение данной несовместности, перехода между различными возможностями/невозможностями. Это, очевидно, ключевой аргумент, если ина-

ковость рассматривается в том числе и как выражение пространственного различия».

Обратимся к любимому примеру Джона Ло. Одно из первых его исследований в сфере исследований науки и техники, проведенное с использованием акторно-сетевого анализа, было посвящено изучению морских технологий португальской колониальной экспансии [45]. «Сетевой анализ применим к различным уровням,— подчеркивает Дж. Ло.— Например, *корабль* может быть представлен в качестве сети: сети остовов, рангоутов, парусов, канатов, пушек, складов продовольствия, кают, не говоря уже о самой команде. С другой стороны, при более обобщенном рассмотрении, *навигационная система* — со всеми ее эфемеридами, астролябиями и квадрантами, таблицами расчетов, картами, специально обученными штурманами, и конечно, звездами, вовлеченными в данную систему и играющими в ней свою роль — также может быть рассмотрена как сеть. Далее, при еще более отстраненном анализе, можно представить, скажем, всю *систему Португальской империи в целом*, с ее портами и пакгаузами, кораблями, военными диспозициями, рынками, купцами и их принципами торговли как сеть, в которой вещи более или менее устойчивы» [47, р. 4].

В данном описании все предметы исследования рассматриваются как «объекты» — корабль, навигационная система, Португальская империя и даже принципы торговли. Объектами их делают устойчивые связи и отношения друг с другом. Особый акцент на устойчивости: «Штурманы, арабские конкуренты, ветра и течения, команда, складские помещения, орудия: если эта сеть сохраняет устойчивость, корабль остается кораблем. Он не тонет, не превращается в щепки, напорвшись на какой-то тропический риф, не оказывается захваченным пиратами и уведенным в Арабское море. Он не пропадает, не теряется, до тех пор, пока команда не сломлена болезнями или голодом. Корабль — есть *эффект отношений с другими объектами* и АНТ-анализ направлен на исследование стратегий, которые производят — и произведены — этой объектностью». Стратегии поддерживают объектность, скрывая внутренне присущую ей хрупкость. Так Ло пытается решить обозначенную Латуром задачу «интеробъективности».

²⁴То есть, пространственность — это определенная топологическая система. Известное нам и кажущееся самоочевидным евклидово пространство представляет собой лишь одну из таких топологических систем, оперирующую понятием «региона». («Эннмари Мол предположила,— пишет Ло,— что АНТ — это машина разрушения регионов. Если быть более точным, это способ размывания «естественности» региона, разрушения его самоочевидности» [47]).

Итак, корабль перемещается, сохраняя при этом устойчивость своих связей с другими объектами. В противном случае он прекратил бы быть кораблем и стал бы обломками корабля, «летучим голландцем» или просто деревом для костра. Здесь Ло обращается к предложенному Латуром понятию «*неизменчивой мобильности*», которое в равной степени применимо к кораблю, электронному письму, сигналу тревоги или обычной почтовой посылке: «“Мобильности” — потому что эти объекты перемещаются из Лиссабона в Калькутту и из Нью-Йорка в Сидней. А “неизменчивые” потому что сохраняют при этом свою форму, структуру. Они соединены вместе наподобие сети. Таким образом, сетевая метафора действует в двух направлениях, на двух уровнях, упомянутых выше. Неизменчивые мобильности *сами* являются сетью, матрицей, как объекты. Но они же и проходят через сеть, удерживаются в матрице прочного и устойчивого окружения, в котором вращаются. Если цепь разрывается, если происходит какое-то вмешательство, тогда связка, матрица, сигнал, корабль, письмо утрачивают свой смысл, теряют свою форму, превращаются во что-то другое» [47, р. 5].

Что из этого следует?

Во-первых, корабль, как объект, пространственно или топологически множественен. («Он занимает — а также преобразует — два типа пространства. Картезианское и синтаксическое или семиотическое»).

Во-вторых, объект неизменен в каждой из форм пространства. Он сохраняется в обоих: физически — в картезианском пространстве, функционально или синтаксически — в семиотическом (сетевом) пространстве.

В-третьих, двигается он только в картезианском пространстве. Напротив, в пространстве сетей он неподвижен. Никакого изменения отношений между компонентами не происходит. Если происходит, значит, что-то не так. Значит это больше не сетевой объект.

В-четвертых, именно неподвижность в сетевом пространстве делает возможным его перемещение в пространстве картезианском, позволяя переплывать из Калькутты в Лиссабон с грузом специй. Перемещение из точки А в точку В некоторого объекта происходит благодаря устойчивости отношений между различными элементами сети, в которой этот объект помещен. Если произойдет смещение в пространстве сетей (то есть, если изменятся конституирующие объект отношения), корабль просто перестанет быть «кораблем X с грузом Y, следующим курсом Z», а станет чем-то иным.

«Такова анатомия латуровского понятия “неизменчивой мобильности”, — заключает Ло, — Неизменчивость относится к сетевому

или синтаксическому пространству, тогда как мобильность — картезианский атрибут» [47, р. 5]. При этом и в «пространстве сетей» и в обычном «пространстве мест» объекты сохраняют свою целостность. Собственно, объект — и есть пересечение характеристик неизменности формы в различных топологических системах²⁵. Отсюда следует, что пространство сетей и пространство мест (регионов) — «иные» по отношению друг к другу. То, что в одном пространстве видится как движущееся, в другом оказывается неподвижным.

Но что если объект не остается неизменным? Что если вместе с перемещением происходит его изменение? Если, потеряв «ядро устойчивых отношений», он трансформируется до неузнаваемости? Тогда мобильности открывают свою изменчивость, теряют четкие очертания в сетевом пространстве и начинают мыслиться в *пространстве потоков*.

Для описания различия между пространством сетей и пространством потоков рассмотрим пример Б. Латура, названный им «парадоксом двух путешественников» [41].

Представьте себе ситуацию, в которой женщина-исследователь вынуждена прокладывать себе дорогу через дикие джунгли, где еще не ступала нога человека. На то, чтобы немного продвинуться вглубь леса у нее уходит множество времени, каждый шаг требует приложения усилий. Она, очевидно, до конца жизни будет помнить эти минуты. Другой же путешественник проделывает значительное расстояние в купе первого класса, читая газету и не обращая ни малейшего внимания на места, через которые проносится поезд. Он не стареет в поездке больше, чем на три часа от момента отъезда до момента прибытия, его тело не испытывает страданий и он вряд ли вспомнит потом что-то важное, произошедшее с ним в этом путешествии. «Без событий» — говорит он друзьям, выходя из вагона.

Здесь мы, на первом этапе, фиксируем различие между «транспортировкой» и «трансформацией». Женщина-исследователь меняется, проходя через джунгли; она стареет сильнее, чем постарела бы за это время в другом, более спокойном месте. Для нее перемещение связано с метаморфозами, изменениями, событийностью. Второй же путешественник легко может отделить перемещение в пространстве и времени от проживания, страдания, участия в событиях.

Женщина-исследователь не будет различать пространство, время и старение, ее перемещение — это «процесс»²⁶, чего нельзя сказать о

²⁵Позднее Ло использует топологическое понятие «гомеоморфизма» для характеристики непрерывности объекта, сохранения им целостности формы в разных пространственных системах [48].

пассажира первого класса. Таким образом, различие пространства и времени, с одной стороны, и событий, предметов, сущностей, — с другой, — не есть фундаментальное различие. Это лишь точка зрения пассажира поезда, которому научно-техническая революция дала возможность отвлечься и абстрагироваться от изменений «за окном». Современные рассуждения о сути «потоков товаров и информации», естественным образом разводящие перемещение, изменение, пространство и время, продиктованы ощущением неизменности перемещенного объекта. Они убирают из рассмотрения исходную процессуальность, *событийность потока*, забывая, что такое неизменчивое перемещение не есть нечто данное, естественное.

Теперь, допустим, человек в поезде с нетерпением ждет остановки в небольшом городке, куда он часто ездил в детстве и с которым у него связано немало воспоминаний. Однако теперь по этой ветке ходят только экспрессы и он не замечает как проносится мимо городка на скорости 150 км. в час. Более того, люди, живущие в городке, чей ритм жизни еще недавно определялся прибытием поезда, более не включены в «процесс». Теперь этого места нет на карте, а значит, для событий определенного рода его уже не существует. Поток стал очередной «неизменчивой мобильностью». Почему? Потому что больше нет *остановки*, нет опосредования, *контакта* с другими объектами. Женщина-исследователь вступает в контакт с колючим кустарником и непроходимыми джунглями каждую минуту, они опосредуют ее движение, превращая его в процесс, наполненный событиями. Мужчина же оказывается в ситуации, в которой места и объекты «укрошены» и «свернуты».

Но вот поезд неожиданно останавливается в городке, где возмущенные местные жители перегородили железнодорожные пути и устроили демонстрацию. Только в этот момент пассажиры начнут стареть, осознавая себя застрявшими в богом забытой дыре, которая только теперь оказалась местом и — более того — «местом, производящим события» (event-producing topos). Заложники Фортуны, они начнут вспоминать поездку и почувствуют течение времени, соприкоснувшись с миром по ту сторону неизменности.

А если жители каждого населенного пункта на пути поезда начнут чинить ему препятствия? Тогда пассажиры в своих страданиях сравнятся с женщиной-исследователем и перестанут быть «сетевыми» (network-following) вояжерами.

²⁶В данном контексте понятие «процесс» заимствуется из философии А.Н. Уайтхеда. Процесс здесь — цепь взаимосвязанных событий, совершающихся в пространстве и времени.

Таким образом, четкое разграничение пространства, времени и контактов/столкновений с другими объектами возможно только в пространстве «неизменчивых мобильностей».

Вернемся к Джону Ло и примеру с португальскими кораблями. *«Все, что перемещается в физическом пространстве — не есть поток»,* — утверждает он, опираясь на тезис о неизменчивых мобильностях. — Как мы видели, неизменчивые мобильности неизменчивы постольку, поскольку сохраняют свою форму в сетевом пространстве, но одновременно передвигаются в пространстве евклидовом. Это важно, поскольку многое (если не все) из того, что говорится о “глобальных потоках” — информации, капитале, людях — обращено к феномену, принадлежащему сетям и сетевым пространствам (и, несомненно, евклидовому пространству). Речь идет о тех самых неизменчивых мобильностях. Следовательно, все разговоры о потоках могут быть адресованы значимым феноменам современности, но упомянутые явления не относятся к пространству потоков — топосу, лежащему за пределами их возможностей» [47, р. 7].

Так Ло проводит границу между акторно-сетевым подходом и другими попытками теоретизирования с использованием метафорики сетей и потоков. К наиболее известным из них относится концепция «сетевого общества» М. Кастельса. По Кастельсу, поток — это что-то, что может использоваться для описания цепей информационных импульсов, коммуникационных центров и менеджерских элит, а пространство потоков — есть «материальная организация социальных практик в разделенном времени, работающем через потоки» [15, с. 386]. Понимаемый таким образом «поток» лишен дискретной событийности; в терминологии Б. Латура и Дж. Ло он мог бы быть описан лишь как сеть «агентностей» и «мобильностей».

Другой автор, активно эксплуатирующий метафорику «сетей и потоков», гораздо ближе акторно-сетевому подходу — Дж. Урри, также профессор Лнкастерского университета, написавший несколько работ в соавторстве с Дж. Ло. Урри полностью разделяет стремление ANT заменить традиционную проблематику «Общества» (основанную на метафоре «региона»), проблематикой «Мобильности», рассмотренной через призму сетевых взаимодействий. Он также поддерживает тезис о существовании гетерогенной сети людей и объектов. Но поток для Урри — это ни что иное, как хаотичное или организованное пересечение национальных границ массами людей, товаров и отходов [61, р. 35]. Для анализа таких движений не требуется разрабатывать специальную теорию «социальной топологии» с подробным описанием различных социо-пространственных систем и привлечением топологических категорий.

Итак, поток в акторно-сетевой теории можно определить как «изменяющую мобильность». Однако такое определение не должно вводить нас в заблуждение. Действительно, по выражению Джона Ло и Виктории Синглтон: «Ничто не устойчиво и не вечно в мире ANT. Лишь некоторые вещи сохраняют форму и то, лишь на время» [49, р. 5]. Но за этим тезисом не стоит растворение объекта в потоках и процессах. Принцип гомеоморфизма остается — идентичность объекта должна быть понята как пересечение между различными вариантами неизменности формы. Объекты как вещи в евклидовых координатах. Объекты как константная грамматика или синтаксис в координатах сети отношений. И — для пространства потоков — объекты как возможные *ограниченные* реконфигурации этих отношений [47].

От «сетевого общества» к «обществу потоков»?

«Навязчивой идеей девятнадцатого века,— пишет Мишель Фуко,— была, как мы знаем, история — с ее темами развития и замедления, кризиса и цикла, темами аккумулированного прошлого, великим превосходством мертвых и угрожающим оледенением мира. Девятнадцатый век обнаружил существенный мифологический ресурс во втором принципе термодинамики. Нынешняя же эпоха будет, скорее всего, эпохой пространства. Мы живем во времени одновременности, в эпоху рядополжения — эпоху близкого и далекого, сосредоточенного и разобщенного. Я полагаю, наш сегодняшний опыт мира — это не столько «жизнь сквозь время», сколько сеть, соединяющая точки и интересы в запутанный клубок» [30, р. 22].

Несколько аспектов привлекают внимание в этом пассаже: (1) метафора сети, (2) противопоставление пространства и времени, (3) провозглашение современной эпохи эпохой пространства. Все три замечания тесно между собой связаны и объединены «сетевой» логикой.

«Сетевая» логика — это логика пассажира самолета, совершающего беспосадочный перелет. Для него перемещение *одномоментно*, не расчленено на последовательности, а всякая дискретность понимается в первую очередь как дискретность пространственная. За своим перемещением он наблюдает по пунктирной линии на экране компьютера и ему легко представить как тысячи таких же линий соединяют различные точки на карте, сплетаясь в «запутанный клубок». Его опыт мира действительно описывается метафорой сети.

Но пафос акторно-сетевого подхода заключен в переходе от «логики сети» к «логике потока», от неизменности к изменчивости. Значение материальных вещей именно в том, что, активно участвуя в человеческом взаимодействии, они способны изменять свои функции, преобразовываться во что-то другое, превращая пространственную мобильность в уайтхедовский процесс, в поток событий.

Именно поэтому Бруно Латуру и Джону Ло недостаточно деконструировать идею «Общества», опирающуюся на метафору региона (Дж. Урри). Им мало заявить о «сетевой природе» современных коммуникаций (М. Кастельс). Они противопоставляют тотальному и комплексному «социальному» подвижную, находящуюся в процессе постоянных изменений и состоящую из дискретных элементов «ассоциацию», предлагая к теоретическому осмыслению новый пласт нашего повседневного опыта непрерывно трансформирующегося мира.

Собственно, в этом и состоит вклад акторно-сетевого подхода в социологическую теорию. Для нашего же рассуждения важно зафиксировать еще одно следствие развития ANT: «пространство» из периферийной социологической проблемы становится центральной категорией анализа. «Возвращение материального» является также и возвращением пространства.

Литература

1. *Бертильсон М.* Второе рождение природы: последствия для категории «социальное» // Социс. 2002. №9.
2. *Бурдые П.* Практический смысл / Пер. с фр. А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенской, С. Н. Зенкина, Н. А. Шматко; отв. ред. пер. и послесл. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001.
3. *Бурдые П.* Социология политики / Пер. с фр. Н.А. Шматко / Сост., общ. ред. и предисл. Н.А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1993.
4. *Вайнрих Х.* Лингвистика лжи / Пер. Е. Г. Казакевич // Язык и моделирование социального взаимодействия / Под ред. В. В. Петрова / Сост. В. М. Сергеева и П. Б. Паршина. М.: Прогресс, 1987.
5. *Вебер М.* О некоторых категориях понимающей социологии // М. Вебер Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
6. *Гелен А.* О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.
7. *Гидденс Э.* Устроение общества: очерк теории структуриации. М.: Академический Проект, 2003.

8. Гоффман Э. «Я» и Другой // Личность. Культура. Общество. 2000. Том 2. Вып. 3(4).
9. Гоффман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. с англ. и вступ. статья А. Д. Ковалева. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000.
10. Гоффман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта / Под ред. Г.С. Батыгина и Л.А. Козловой; вступ. статья Г.С. Батыгина. М.: Институт социологии РАН, 2003.
11. Греймас А. Ж., Курте Ж. Семиотика. Объяснительный словарь // Семиотика / Сост., вст. ст. и общ. ред. Ю.С. Степанова. М.: Радуга, 1983.
12. Дмитриев А., Левченко Я. Наука как прием: еще раз о методологическом наследии русского формализма. // Новое литературное обозрение. 2001. № 50.
13. Дриш Г. Витализм. Его история и система / Авториз. пер. А.Г. Гурвича. М., 1915.
14. Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу / Пер. под ред. С. П. Баньковской. М.: Канон-Пресс-Ц., 2000.
15. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. Под научн. ред. О.И. Шкаратана. М.: ГУ-ВШЭ, 2000.
16. Латур Б. Когда вещи дают сдачи: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки / Пер. с фр. О. Столяровой // Вестник МГУ. «Философия». 2003. №3.
17. Московичи С. Машина, творящая богов. М.: КСП+, 1998.
18. Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.
19. Старк Д. Интервью. // Экономическая социология. 2001. Том 2. № 5.
20. Филиппов А. Ф. К теории социальных событий // Логос. 2004. № 5 (44).
21. Филиппов А. Ф. Теоретические основания социологии пространства. М.: Канон-Пресс-Ц, 2003.
22. Amin A., Thrift N. Cities. Reimagining the Urban. L.: Blackwell, 2002.
23. Appadurai A. Introduction: Commodity and the politics of value // The social life of things. Commodities in cultural perspective / Ed. by A. Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
24. Bauman Z. Globalization: The Human Consequences. N. Y.: Columbia University Press, 1998.
25. Callon M. Some elements of a sociology of translation domestication of the scallops and fishermen of St Brieux Bay // Power, Action and belief: A new Sociology of Knowledge? / Ed. by J. Law. L.: Routledge and Kegan Pol, 1986.
26. Callon M. Introduction // The laws of the markets / Ed. by M. Callon. Oxford: Blackwell, 1998.
27. Callon, M. Law, J. On the Construction of sociotechnical networks: content and context revisited. // Knowledge and Society. Vol. 8. 1989.

28. *Collins R.* The European sociological tradition and 21st century world sociology // sociology for the twenty-first century: continuities and cutting edges. Chicago: Chicago University Press 1999, pp. 26–42.
29. *Douglas M., Isherwood B.* The world of goods. L.: Routledge, 1996.
30. *Foucault M.* Of other spaces // Diacritics. 1986. № 16.
31. *Goffman E.* On Face-Work: an analysis of ritual elements in social interaction // Psychiatry: Journal of Interpersonal Relations. 1955. №18:3.
32. *Hagerstrand T.* Innovation diffusion as a spatial process. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
33. *Harre R.* Material objects in social world // Theory, Culture and Society. 2002. Vol. 19. № 5/6.
34. *Kopytoff I.* The cultural biography of things: commoditization as process // The social life of things. Commodities in cultural perspective / Ed. by A. Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
35. *Latour B., Woolgar S.* Laboratory life: The social construction of scientific facts. L.: Sage, 1979.
36. *Latour B.* Pandora's hope. Essays on the reality of science studies. Cambridge, 1999.
37. *Latour B.* The Powers of Association // Power, action and belief: a new sociology of knowledge? / Ed. by J. Law. London: Routledge and Kegan Pol, 1986.
38. *Latour B.* The pasteurization of France. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
39. *Latour B.* We have never been modern. N. Y.: Harvard University Press, 1993.
40. *Latour B.* On interobjectivity // Mind, culture, and activity: an international journal. 1996. Vol. 3. № 4.
41. *Latour B.* Trains of thought: Piaget, formalism and the fifth dimension // Common knowledge. 1997. № 6/3.
42. *Latour B.* Gabriel Tarde and the end of the social // The social in question / Ed. by P. Joyce. L.: Routledge, 1999.
43. *Latour B.* Promises of constructivism // Chasing technoscience: matrix for materiality / Ed. by D. Ihde, E. Selinger. Indiana University Press, 2003.
44. *Latour B.* A Dialogue on actor-network theory with (somewhat) socratic professor / Ed. by C. Avgerou, C. U. Ciborra, F. F. Land. Oxford University Press, 2004. Доступ через <http://www.ensmp.fr/~latour/articles/article/090.html>.
45. *Law J.* On the methods of long distance control: vessels, navigation and the Portuguese rout to India // Power, action and belief: a new sociology of knowledge? / Ed. by J. Law. L.: Routledge and Kegan Pol, 1986.
46. *Law J.* After ANT: Topology, naming and complexity // Actor-network and after / Ed. by J. Law, J. Hassard. Oxford: Blackwell and the Sociological Review, 1999.
47. *Law J.* Objects, spaces and others. Working papers of Lancaster University, 2000. Доступ через <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/law-objects-spaces-others.pdf>.

48. *Law J.* Objects and spaces // *Theory, Culture and Society*. 2002. Vol. 19. № 5/6.

49. *Law J.*, Singleton V. Object lessons. Working papers of Lancaster University, 2003. Доступ через <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/law-singleton-object-lessons.pdf>.

50. *Lyman S. M.*, Scott M. B. Territoriality: A neglected social problem // *Dies. A sociology of the absurd*. NY., 1970.

51. *Pels D.*, Hetherington K., Vandenberghe F. The status of the object: performances, mediations and techniques // *Theory, Culture and Society*. 2002. Vol. 19. № 5/6.

52. *Pietz W.* Material consideration: on the historical forensics of contract // *Theory, Culture and Society*. 2002. Vol. 19. № 5/6.

53. *Sayer A.* Method in social science. A realist approach. L., 1992.

54. *Schegloff E.* Goffman and the Analysis of Conversation // *Sage Masters of Modern Social Thought* / Ed. by G. A. Fine, G. Smith. Vol. IV. L.: Sage Publications, 2000.

55. *Shapin S.*, *Shaffler S.* Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the experimental life. Princeton: Princeton University Press, 1985.

56. *Tatnall A.*, *Gilding A.* Actor-Network theory and information systems research // 10th Australasian Conference on Information Systems. Wellington, 1999.

57. *The Body*. Social process and cultural theory / Ed. M. Featherstone, M. Hepworth, B.S. Turner. L.; etc.: Sage, 1991.

58. *Thompson M.* Rubbish theory. Oxford: Oxford University Press, 1979.

59. *Thrift N.* Spatial formations. L.: Sage, 1996.

60. *Urry J.* Consuming Places. L., 1995.

61. *Urry J.* Sociology beyond societies. Mobilities for the twenty-first century. L. and N. Y.: Routledge, 2000.

62. *Vandenberghe F.* Reconstructing humans: A humanist critique of Actor-Network Theory // *Theory, Culture and Society*. 2002. Vol. 19. № 5/6.

РАЗДЕЛ 3. ОБЗОРЫ

ТЕОРИЯ ИНСТИТУТОВ А. ГЕЛЕНА

Философскую антропологию Арнольда Гелена отличает прежде всего ориентация на конкретные науки. Гелен держится научной картины мира, считая несомненно доказанным то, что человек представляет собой итог эволюции живого мира. Однако отношение человека и животного, по его мнению, неверно рассматривают не только сторонники идеализма и религии, которые доводят отличие между ними до противоположности, но и большинство эволюционистов, видящих только количественные различия (рост головного мозга, прямохождение, развитие руки и т. д.). На каком-то этапе (когда именно, мы пока не знаем) произошел резкий разрыв, причем радикальные перемены произошли и на биологическом уровне — уже по своей биологии человек отличается от всех остальных животных, включая и столь близких ему по множеству параметров шимпанзе. Эти биологические отличия становятся главным объектом исследований Гелена.

Позиция Гелена, изложенная в книге «Человек. Его природа и его место в мире» [1], вкратце может быть изложена следующим образом. Пользуясь выражением И. Г. Гердера, Гелен говорит о человеке как «недостаточном существе» (*Mangelwesen*), отличающемся от всех млекопитающих уже на уровне морфологии и физиологии. У человека отсутствует специализация органов, они не приспособлены для выполнения жизненно важных функций нападения или защиты — у человека нет ни когтей, ни быстрых ног, ни волосяного покрова, способного защищать от холода, ни остроты чувств других млекопитающих. Если бы он жил только с этой «оснасткой» среди опаснейших хищников, то давно бы исчез с лица Земли. Поэтому Гелен отвергает тот вариант дарвинизма, который видит в человеке результат естественного отбора.

Психический аппарат человека также «недостаточен»: он лишен инстинктивных реакций, которые способствуют приспособлению животных к окружающей среде. Но именно эта нехватка требует замещения инстинктов и специализированных органов интеллектом и рукой, способной к орудийной деятельности. Долгое детство предполагает

¹ Руткевич Алексей Михайлович — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором современной западной философии Института философии РАН

воспитание, социализацию, передачу навыков и умений по традиции, а не биологическим путем. Иначе говоря, эта «недостаточность» предполагает общество и культуру. «Второй природой» человека оказывается система орудийной деятельности и коммуникации, а это и есть культура» [1, S.38]. Без нее у человека нет ни малейших шансов выжить, а потому не существует «естественного человека» — он изначально является социальным существом, и всякое общество предполагает язык, свою технику, формы общения, кооперации и т. д. Потому и нет смысла говорить о «среде» применительно к человеку, ибо он живет в мире культуры, опосредующей его приспособление к практически любой земной среде, независимо от климата или биогеоценоза.

Редукция инстинктов ведет к тому, что поведение человека в минимальной мере определяется врожденными схемами реакций. Между влечениями и действиями появляется «зияние» (Hiatus), в котором и возникает собственно человеческое отношение к миру. Он реагирует не на стимулы, а на предметы действительности, к которой относится и его внутренний мир. Животное есть замкнутая система, и у него нет «внутреннего» мира, так как нет «внешнего» — у человека оба они являются условиями друг друга. Гелен пользуется выражением Новалиса «внутренний внешний мир» (innere Aussenwelt) для обозначения того, что обычно называется «душой». Изменяется отношение ко времени и пространству: животное живет в «здесь и теперь», тогда как человек открыт и тому, что лежит за горизонтом его видения, и будущему, т. е. тому, чего еще нет. Гелен развивает собственную теорию влечений, о которых он говорит всегда во множественном числе (Antriebe). У человека имеются лишь «остатки инстинктов», но нет ни одного инстинкта, который детерминировал бы то или иное поведение. Конечно, бывают ситуации, когда нас чуть ли не механически «влечет» к чему-то, а голод или сексуальный позыв могут в какой-то ситуации одерживать верх над всеми другими стремлениями. Но из этого совсем не следует, будто «любовь и голод правят миром» или будто можно вывести из сексуального влечения множество других, как то получалось у Фрейда. Почти автоматические действия могут вызываться и не биологически обусловленными потребностями и интересами. Они как бы стягивают к себе энергию всех других стремлений и захватывают человека целиком. Но все эти влечения кристаллизируются в процессе воспитания и предшествующей деятельности и ни одно из них не является «чисто» природным — все они даны нам в коммуникации с другими людьми и в ситуации, которая всегда включает в себя и «внешний», и «внутренний» мир. Так как у нас исчезла инстинктивная регуляция поведения, то появляется «избыточность» возбуждения. Энергия,

которая ранее направлялась инстинктами, теперь направляется на покорение мира умом и руками человека.

Человеческое существование всегда «рискованно», «небезопасно»: утратив инстинкты, человек должен постоянно координировать изменения внешних и внутренних состояний, а избыточность раздражителей ведет к хаосу впечатлений. Одни из них нужно сдерживать и подавлять ради других. Стабильность мышления и деятельности возможна лишь за счет «разгрузки» сознания от избыточных впечатлений, отбора поступающих данных. Животное от природы гармонично, человек должен сам создавать гармонию и преодолевать угрозу хаоса. Как не устает повторять Гелен, человек является задачей для самого себя.

Книга «Человек» вышла в свет первым изданием в 1940 г. и затем многократно переиздавалась. Основной послевоенный труд Гелена «Первочеловек и поздняя культура» (1956) представляет собой социологическую теорию или «философию институтов». Основная идея этой книги состоит в том, что для стабильности человеческой психики, для самосохранения человека вообще ему необходимы социальные институты. То, что Гегель в мистифицированной форме обозначал как «объективный дух», может получить вполне реалистичное объяснение. Ранее Гелен уже писал о том, что в категории действия снимается противоречие между биологическим и духовным, психическим и физическим. Но действие всегда социально, а потому социология всегда предполагается философией, имеющей в качестве своего предмета не только мир сам по себе, но его соотношение с человеком. Гелен подчеркивает автономию рассматриваемой им области от психологии, которая обращается к индивидуальной психике или, пытаясь все же уловить социальный мир, ударяется в «поэзию архетипов» (имеется в виду К. Г. Юнг). Современный психологизм вообще вызывает у Гелена недоверие и неодобрение.

Исходный пункт социальной теории Гелена остается прежним: человек есть «недостаточное существо». Животное непосредственно удовлетворяет свои потребности, которые входят в схемы восприятия как стимулы поведения. У человека между потребностями и их удовлетворением стоит разумное практическое действие, труд. Для труда человеку нужны орудия. Хотя орудиями иногда пользуются высшие приматы (как это продемонстрировал своими наблюдениями В. Келлер), они их не обрабатывают, не изготавливают. Именно здесь проходит граница между животным и человеческим поведением. Обработанные каменные орудия — вот первые свидетельства о человеке.

Чтобы пользоваться ножом и тем более его изготавливать, уже нужна абстрактная мысль о «резании вообще». Объективно существ-

ует просто галька со сколотым краем, но в этом камне уже содержится возможность всех этих операций, что предполагает понятийное мышление, экспериментирование с предметами, «незаинтересованное познание» — в том смысле, что тут нет интереса в удовлетворении первичных жизненных потребностей. Когда действие направлено на подготовку инструмента, на его обработку с помощью другого орудия (скажем, удар одним камнем по другому), то происходит разгрузка поведения от мотивов непосредственного удовлетворения влечений. Мотивы действия все больше определяются самим предметом. Действие уже не начинается с непосредственных стимулов, оно начинается и завершается как предметное. Такое экспериментирование освобождает мысль от инстинктивных побуждений, что способствует изобретениям — ножа, лука и стрел, колеса и т. д., а они, в свою очередь, создают новые потребности. Эти вторичные потребности не менее сильны, чем первичные. Они кажутся человеку самоочевидными и естественными, проистекающими из самой природы человека. Отсюда появляются самые различные теории, провозглашающие то стремление к равенству, то теоретико-научный интерес присущий природе человека вообще, хотя речь идет о поздних и редких продуктах культуры.

Гелен подробно описывает механизм появления в сознании неизменных вещей, превосходящих своей объективностью непосредственную данность. Стабильный внешний мир, состоящий из предметов, возникает постепенно, вместе с вытеснением инстинктивных влечений. Вещь есть тождественный себе коррелят множества восприятий, операций, мыслей. Среди этих уже не меняющихся каждое мгновение предметов появляются имеющие «самоценность» (Selbstwert), что способствует дальнейшему торможению и вытеснению влечений. Для того, чтобы можно было приручить животное, оно должно обладать и объективностью, и ценностью — иначе его просто сразу бы съели. Редукция инстинктов, врожденной моторики создает у человека открытость миру и вариабельность поведения. У него появляется избыточное возбуждение, позволяющее ему осваивать и покорять мир, но это возбуждение необходимо дисциплинировать и контролировать. Пластичность влечений, изменчивость действий, множественность аспектов вещей угрожают ему хаосом. Чтобы частные аспекты мира соединялись в устойчивую систему восприятий и понятий, чтобы агрессивные импульсы не вели к истреблению себе подобных, человеку требуются регуляторы и нормы.

По мнению Гелена, вся культура строится на системе стереотипных и стабильных привычек. Каждая из них касается только обособленной группы предметов. Специализация привычек происходит

путем их селекции, сохранения наиболее полезных. Привычки обладают огромной силой сопротивления потоку времени. Привычное действие совершается не задумываясь, автоматически — привычки тем самым замещают у человека инстинкты. Привычка освобождает от импровизированного образования мотивов и ведет к разгрузке психики от избыточного возбуждения. Это способствует стабильности предметов внешнего мира, но одновременно и собственные мотивы обретают стабильность и их можно рассматривать как предметы внешнего мира.

Институты возникают уже на основе привычек как сложные их соединения. В любой культуре мы сталкиваемся с ритуалами, которые составляют ансамбль привычных действий. Иногда они образуют сложнейшие подсистемы, охватывающие целую сферу деятельности. Скажем, культ мертвых в Древнем Египте охватывал комплекс «смерть — мертвые тела — души умерших», имевший и «духовную», и вполне материальную стороны. Он составлял важную часть экономики, он требовал бюрократического управления.

Одним из важнейших институтов является язык. Возникновение языка связано с «недостаточностью» человека. Язык появляется в том «пространстве», которое возникло вместе с редукцией инстинктов: между возбуждением и реакцией обнаруживается зияние. Человек дистанцирован от мира, что позволяет ему поместить в этот зазор символический универсум, а это способствует еще большей дистанции. Общение ведет к еще большей «разгрузке» внутреннего мира от влечений. В наш собственный мир входят объективированные представления и мотивы других. Но только вместе с «хабитуализацией» поведения язык становится стабильным институтом. Постоянные значения слов зависят от употребления. Мы понимаем другого прежде всего посредством повторения, подражания. В таком случае наше собственное действие совершается автоматически. Когда мы понимаем действие аналитически, то сами мы не действуем. Определенное действие — это всегда уже прошедшее действие. Для того, чтобы отстраниться, необходимо долгое повторение и запечатление в слове. Непрерывность нашей деятельности, возможность ее передачи другим связаны с закреплением словесных значений. Это дает пространство для мысли и целерационального действия: всякая творческая деятельность человека протекает на основе этого прочного фундамента, обеспечивающего психическую стабильность индивида и передачу по традиции.

Вся кооперация людей в обществе зависит от прочности передаваемых формализованных привычек. Культура способна существовать века и тысячелетия благодаря тому, что содержание вливается в

прочные формы. На формализованных привычках покоятся и высокая дисциплина труда рабочего, и профессиональные умения, корпоративная ответственность юристов, профессоров, чиновников. Они следуют привычным правилам, и если они перестанут это делать, то общество развалится. Важны даже внешние формы: статус некоторых групп зависит от их традиционного одеяния (у врачей, военных, судей).

У Гелена привычки отделены от целерационального поведения. Это не всегда оправданно, поскольку привычки и обычаи часто являются закрепившимся в результате долгого повторения целерациональным действием. Пожатие руки или приподнимание шляпы при встрече являются наследием действий, имевших смысл, который сегодня уже утерян, поскольку нам не нужно демонстрировать свои мирные намерения или почтение к суверену. Для Гелена важно показать не то, что наши обычаи закрепили древние формы поведения, но то, что социальные институты первоначально возникали не по рациональным мотивам. Такие элементарные институты, как разделение труда — разведение скота, земледелие — возникли из ритуального поведения. Он прав в том отношении, что объяснения разделения труда экономическими интересами (вроде интереса акционера получать доход на акции) являются несостоятельными — *homo sapiens* времен неолита не был *homo oeconomicus* современных теорий. Институт правления также возник не из рационального интереса, закрепленного общественным договором. Но склонность находить в основании институтов только ритуализированные привычки расходится с тезисами самого Гелена относительно инструментального понятийного мышления, которое присутствует уже при обработке каменного орудия. Если человек умел целерационально создавать инструменты и оружие, то он мог применять эту рациональность и в других областях.

Разумеется, язык появляется не в результате договора относительно значений слов. Неизменные значения представляют собой основу взаимопонимания, составляют «неоценимый базис уже понятого». Стоит этим закрепленным долгим употреблением значениям поколебаться, и понимания больше нет. Одними усилиями сознания («идеологическими средствами») бесполезно пытаться создать нечто долговременное и стабильное. Индивидуальное быстро растворяется, если оно не входит в прочные формы, не закрепляется и не передается от поколения к поколению.

Гелен отрицает существование особого социального инстинкта. Взаимодействие между людьми лишь в незначительной степени подкрепляется остатками инстинктов (скажем, защита маленьких

детей взрослыми). Но эти остатки не гарантируют стабильных отношений и даже прямо не входят в человеческое поведение. Конечно, сексуальный инстинкт предопределяет поиск партнера, но из этого не следует конкретная форма его удовлетворения, не говоря уж об институте семьи. Социальная потребность хорошо известна по своей негативной форме — когда мы испытываем недостаток общения, чувствуем себя одинокими. Но сами формы коммуникации не зависят от биологической к ней предрасположенности. Взаимность (*Reziprozität*) является фундаментальной антропологической категорией, но она заполняется различным содержанием. Гелен проводит детальный анализ той роли, которую взаимность и обмен играли в первобытных культурах. В частности, он рассматривает ритуалы дарения, которые образовывали один из важнейших институтов архаичных культур (подарки и сегодня имеют не столько экономическое, сколько символическое значение).

В общении с другими происходит распределение прав и обязанностей. Оно всегда опосредовано институтами. Даже при высоком уровне неравенства стабильность такого распределения гарантировала человеку архаичного общества статус и безопасность. Когда такая система рушится, когда исчезают постоянные правила общения, то под вопросом оказывается статус каждого, ощущающего постоянную опасность со стороны других. Поведение становится менее контролируемым, но это означает не большую свободу (как это представляется сторонникам «эмансипации»), а рост инстинктивности поведения.

В неизменности институтов мы нуждаемся не только в силу того, что без них не было бы внешней безопасности. Наш внутренний мир требует стабилизации. Наши влечения уже не связаны с врожденной программой, а потому наделены избыточным возбуждением. Наша свобода связана с редукцией инстинктов, хотя эта редукция никогда не является полной — человек все же остается животным. Остатки инстинктов входят в поведение, но они недифференцированы, пластичны. Ссылаясь в данном случае на К. Г. Юнга, Гелен говорит о либидо, как о резервуаре всех инстинктов. Вернее, их остатков, которые конкурируют друг с другом и ищут выхода. Сексуальное влечение пронизывает у человека все прочие влечения, но и сама сексуальность несет в себе иные мотивы. Пластичность влечений составляет проблему, поскольку они грозят ввергнуть человека в хаос. Упрощение состояний сознания и уменьшение избыточного внутреннего возбуждения осуществляется за счет привычек и институтов, способствующих «овнешнению», объективации влечений.

Значительную часть книги «Первочеловек и поздняя культура» составляет анализ ритуалов, императивов, запретов архаичных обществ. Гелен очень высоко ставит человека архаичных культур, и если коротко сформулировать основной его тезис, то он примерно таков: веривший в богов и подчинявшийся табу архаичный человек создал основы культуры, тогда как мы, такие рациональные и свободомыслящие люди современности, способны утратить человеческий облик: сделавшись «царями природы», ее властителями, мы можем уничтожить и природу, и самих себя.

Гелен говорит о «трех великих трансформациях» в истории человечества. Первая из них — переход от охоты и собирательства к оседлой жизни, к сельскому хозяйству, который произошел в неолите. «Затем последовал прорыв монотеистических религий, незримых богов, выдающимся последствием чего была культовая нейтрализация внешнего мира. Наконец, примерно 250 лет назад, началась индустриально-техническая культура. В каждом случае менялись также структуры сознания человечества» [2, S.5]. Основное внимание в книге уделяется первой трансформации, появлению архаичных культур с их институтами и структурами сознания.

Эти архаичные структуры сознания недоступны для эмпатии, для герменевтического понимания. Гелен дает резкую критику дильтеевской доктрины понимания других индивидов и культур. Никаким «вчувствованием» не достичь того базиса, который стоит за переживаниями и идеями людей других времен и обществ. Мы можем объективно реконструировать этот базис «давно умершего само собой разумеющегося», но не можем перенести в него свою «субъективность», которой там просто нет места. Поведение людей происходит в институтах, и даже высшие синтезы древних культур, их *idées directrices*², живут ровно столько, сколько институты, в которых они переживаются и понимаются. Пока «само собой разумеющиеся» нормы и представления действуют, то «пониманием» никто и не занимается, поскольку определенные перспективы четко закреплены привычками и институтами. Когда этот базис рушится, то появляется самообман «понимания», характерный для современной эстетизированной субъективности, ищущей «конгениального понимания». В качестве примера Гелен приводит сегодняшние романы и фильмы об античности, которые просто смехотворны по своей наивной убежденности, будто античный человек был «почти таким же», как современный человек с его гипертрофированной субъективностью. Сам культ переживания является довольно поздним феноменом западноевропей-

² Направляющие идеи (*фр.*)

ской культуры. Во времена романтиков начинается эстетское «расширение» мира фактов внутреннего мира. Романтики и Дильтей задали тот способ получения «эрзац-жизни» (*Lebensersatz*), который принимается сегодня как нечто само собой разумеющееся. «Конгниальное» понимание требует «гениальности», желающей понять человека прошлого даже лучше, чем он сам себя понимал. В результате гигантское число посредственных романистов и историков воображают себя гениями и предаются «вчувствованию», не располагая элементарным историческим чутьем и уважением к фактам.

Мир архаической культуры нам совершенно чужд, мы не в состоянии в него проникнуть со своей субъективностью: попытки «вчувствования», перемещения своей души в прошлое, чтобы она заняла позицию другого (чтобы «увидеть его глазами») ведут к тому, что мы просто приписываем людям других времен собственные черты. Мы можем только реконструировать наиболее общие категории этой ментальности, но мы никогда не сможем жить и действовать как ее истинные носители.

Тем не менее мы можем реконструировать основные категории этой ментальности: человека другой культуры мы понимаем прежде всего по тому, с чем он себя соотносит. Высказывание человека о себе самом всегда предполагает отличие от «не-человеческого». Самопонимание задается актом отождествления-различения, который устанавливает «природу человека». Она всегда имеет социально-исторический характер. «Антропологически должно быть ясно, что вообще не существует докультурно улавливаемой человеческой природы. Невозможно ни одно высказывание человека о самом себе, которое было бы независимо от той или иной культурной чеканки» [2, S.104]. Если человек понимает себя тотемически, то он соотносит себя с различными видами животных; анимизм предполагает соотнесение с душами и демонами; монотеистическая религия делает главным объектом соотнесения Бога, тогда как современное естествознание привело к тому, что человек сравнивает себя с машиной. Чтобы отличать, нам нужно сначала хоть как-то отождествлять.

Для архаичного человека характерно то, что Гелен называет «трансцендированием в посюстороннее». Оно отличается от «трансцендирования в потустороннее», которое возможно только вместе с представлением о невидимом и духовном Боге. Такое представление делает осмысленным то, что называется нами «верой», но это слово не имеет никакого референта в жизненном мире архаичного человека, поскольку он не знал сверхъестественного. Боги, демоны, магия — все это принадлежит самой природе как ее измерение, не выходя за ее пределы. Загробное существование души не было предме-

том упования, но несомненной реальностью — древний египтянин всю жизнь готовился к переходу в это измерение.

Разумеется, для древнего человека не был характерен расколованный мир современной науки с полем аффективно нейтрализованных фактов внешнего мира и тем более внутренний мир как такое же поле фактов. Они являются плодами последних веков, тогда как первой объективацией человека был мир, населенный богами и демонами. Мир мифа, тотемистической религии, магии тесно связан с институтами, которые имели непосредственно сакральный характер. Человек в ту пору говорил не только с людьми о вещах, но с вещами о людях — интерпретация природы была в то же самое время интерпретацией общества. Мы говорим об «антропоморфизме» древних мифов, хотя в действительности наше собственное миропонимание антропоморфно: для нас человек сделался «мерой всех вещей», тогда как человеку архаических культур такое воззрение не было свойственно. Язык, миф, ритуал были теми институтами, которые составляли основу существования. Собственно говоря, миф является составной частью ритуала: все стороны жизни были увязаны привычными действиями, а то, что мы называем «душой», выстраивалось по правилам, заданным ритуалом. В этом мире нет пустот, которые можно было бы заполнить субъективными мнениями. Так как в архаичном обществе буквально все пронизано ритуалом и истолковано мифом, то новшества вводятся с огромным трудом, перемены происходят незаметно, вместе с медленным изменением привычек.

Огромным достижением тотемической религии было упорядочение сексуальных отношений, введение запрета на инцест. Первоначально экзогамная семья еще не была институтом *sui generis*, она входила в сложную сеть других первобытных институтов. Под защитой тотема теперь находятся все члены племени, равно как и представители тех племен, с которыми происходит обмен женами. Ритуальное отождествление с животным способствует его приручению — скотоводство возникает из ритуала.

Первые институты налагают жесткие ограничения-табу, они требуют аскезы, которая еще никак не связана с понятием святости. Божественной силой наделены институты, ради них возможны любые жертвы. Абсолютной значимостью обладает посюстороннее — древние культуры утилитарны. «Первоначально институты были в полном смысле слова трансценденциями в посюстороннее» [2, S.18]. Они не просто служат удовлетворению потребностей, а потому по некоему договору сознательно поддерживаются индивидами. Такого автономного индивида пока что просто не существует. Люди отождествляют себя с институтами, действуют от их имени, а потому сами

становятся объектами различных регулирующих норм, подчиняются правилам и законам, ограничивают влечения. Мы и сегодня сталкиваемся с такого рода поведением: мать жертвует собой ради ребенка, солдат — ради знамени, верующий — ради своей церкви, тогда как творчески одаренный человек всего себя отдает делу, полагая искусство или науку абсолютной ценностью. Все это форма «посюстороннего трансцендентного» — священным характером тут наделено нечто само по себе мирское. Некий трансцендентный характер пока что сохраняют иные современные институты. Гегель еще мог писать об объективном духе и государстве как о чем-то священном. Но мы имеем дело с остатками прошлого, ибо уже христианство во многом лишило институты божественного характера. Гелен специально не оговаривает того, что власть императора или короля была сакральной в христианском мире. Это было наследием язычества, и в христианском мире всегда существовало неразрешимое противоречие между таким обожествлением земной власти и строгим монотеизмом. Заметнее всего эти отличия в области собственно религии. Архаичный человек не «верит» в богов или в жизнь после смерти. Вера вообще является чем-то куда более субъективным, чем религиозные переживания древних культур с их ритуализированным сознанием.

Гелен возвеличивает древние культуры, которые существовали тысячелетиями и сохраняли свой облик вопреки ходу времени. Неизменность и стабильность являются достоинствами, а не недостатками, которые видит в этих культурах современное сознание. Для этого сознания выше всего стоит «прогресс», экономический рост, скорость перемен во всех областях. Поэтому к древним культурам применяются термины вроде «стагнации», тогда как в ритуалах и обычаях видится нечто мертвенное, лишенное смысла. Мифы этих культур характеризуются как «ложное сознание», как фикции. Гелен отвечает на это, что человек вообще имеет «искусственную природу», а потому всегда создает фикции. Здесь нет принципиальных отличий современного человека от архаичного. Только институциональные фикции древних обществ были чрезвычайно стабильными коллективными представлениями, тогда как фикции современности изменчивы и текучи. Но современные идеологии ничуть не менее фиктивны: идеология равенства держится на нескольких конвенциях, принимаемых за нечто само собой разумеющееся, но демократическое *one man, one vote*³ ничуть не более обосновано, чем «божественное право» короля. «Равенство полов» является фикцией совсем недавнего времени, которой не было ни в одной предше-

³ Один человек, один голос (англ.)

ствующей культуре, и связана она с экономическими и политическими изменениями, с индустриальным обществом, с бюрократической системой управления и распределения, с обеднением межличностных контактов и многим другим. В эпоху субъективности поменялось само представление о человеческой природе, которое ничуть не менее иллюзорно или фиктивно, чем древние религии. Сегодня мы видим, как ранее исключавшиеся из образа человека черты возвращаются: детское, сновидческое, патологическое вытеснялись и находились под запретом. Сегодня художник просто обязан быть инфантильным и с элементами психопатологии, иначе его просто не признают «творцом» — должен же он хоть чем-то отличаться от владельца лавки или чиновника. Современная идеология учит нас быть терпимыми, считать всех (включая самих себя) невротиками с плохо изжитыми детскими комплексами. Психоанализ сделался «наукой» о природе человека, даже своего рода религией, именно потому, что поменялись конвенции. То, что ранее считалось само собой разумеющимся, воспринимается только как конвенция, тогда как собственные конвенции незаметны, будучи чем-то самоочевидным.

Гелен явно предпочитает фикции прошлого современным, да и вообще недолюбливает нынешнюю цивилизацию. Но и в оценке христианства он является прямым наследником Ницше. В своих ранних работах (например, «Результаты Шопенгауэра» (1938)) он прямо писал о «неестественной религии», «религии бессилия». После войны он не допускает антихристианских высказываний, но этика любви к ближнему вызывает у него нескрываемое раздражение. Древние культуры он хвалит именно за то, что боги тут были племенными, затем государственными, национальными. Сегодня нечто подобное делают идеологии с их фанатизмом. Его не было в древних обществах, поскольку «фанатический идеализм» связан с гипертрофией идеального, восходящей к христианству, которое дает возможность оценки действительности с точки зрения абсолютного идеала. Вместе с секуляризацией, с освобождением от традиции и институтов такими идеалами становятся и кровь, и раса, и класс, и демократия. Архаичные культуры ничего этого не знали, у них не было свободы выбора. Они не терпели анархии, боялись хаоса, а потому тут же принимали любого узурпатора — страшным для них было безвластие, а не сомнение в соответствии правителя идеалу. Только вместе с разложением традиционного общества появляется индивид со свободой решений, но за это он платит тем, что у него уже нет прочного фундамента: недоверие, подозрение, страх становятся частью аффективной атмосферы, поскольку индивид не знает,

чего ему ждать от других. Хронический *petit peur*⁴ становится затем *grand peur*⁵ во времена французской революции⁶.

Именно монотеистическая религия нарушает стабильность древних культур, заменив «посюстороннюю трансценденцию» на непосредственное отношение человеческой души с трансцендентным божеством. Магия тем самым теряет силу, ритуалы минимизируются, сохраняясь только в церковной литургии, тогда как прочие ритуалы утрачивают свой священный характер. Это ведет к аффективной нейтрализации внешнего мира. Он делается профанным: королева становится такой же, как прочие животные, Ганг — такой же рекой, а священный лес можно пустить на дрова. Осуществленное монотеизмом расколдование мира подготавливает поле объектов, рациональной теории и практики, физики и химии, а затем современной технологии. Мир умолкает, уже невозможно отношение Я — Ты с предметами (в мистике оно остается как отношение с Богом), сменяемое на отношение Я — Оно. Монотеизм принадлежит к необходимым предпосылкам естествознания: внешний мир должен лишиться божеств и магии, которые его заполняли.

Другой предпосылкой была греческая философия, которая уже была «Просвещением», аффективной и моральной нейтрализацией внешнего мира, что подготавливало мысленный эксперимент, рациональное усмотрение. Природа предстала как «сущее», как «фактичность в себе», как самодостаточная действительность.

В каком-то смысле христианство даже вернулось к наполненному духами и демонами миру, но этот мир народного христианства вступал в противоречие со строгим монотеизмом, равно как и с сохраненной в монастырских школах и университетах греческой философией. Вплоть до индустриальной революции сохранялось противоречивое единство традиционных институтов и значительно большей свободы человека по отношению к миру. Возрождение, Реформация, Просвещение подготовили научные и политические предпо-

⁴ Малый страх (*фр.*)

⁵ Великий страх (*фр.*)

⁶ Конечно, Гелен преувеличивает стабильность древних обществ; даже в столь им почитаемой истории Древнего Египта нам известны долгие периоды междоусобиц и гражданских войн, крушения династий и даже революционных нововведений в области религии. Еще больше сведений такого рода дает нам китайская история, тогда как относимая к архаичным (поскольку она является предшествующей монотеизму) античная культура явно расходится с изображаемой Геленом картиной стабильности и порядка.

сылки революции и общества, где решающей силой сделался комплекс промышленность-техника-наука. Это общество еще не одержало окончательную победу в планетарном масштабе — мы живем в переходную эпоху. Природа становится полем рациональной работы, завоевания, власти. Профанному видению мира способствует и искусство, поскольку, начиная с эпохи Возрождения, в нем происходит десакрализация природы.

Этот мир описывается Геленом пессимистически, так как он видит в нем угрозу самим основаниям человеческого существования. Машинная техника, рост уровня жизни и потребительства имеет своим коррелятом определенный тип человека, стремящегося к комфорту и наслаждению. Интеллектуализация культуры, обилие идей и мнений вовсе не говорит о росте творчества. Создается в основном то, что Гелен относит к *Lebensersatz*; целые отрасли индустрии создаются для заполнения вакуума в человеческих душах жалкими подделками — поточное производство бессмысленных романов, музыки или фильмов трудно считать свидетельством духовного роста. Человек делается потребителем, который все меньше стремится к каким-то высоким целям, избегает борьбы, ответственности, риска. Личному делу предпочитают teamwork⁷, да еще идеализируют эту безответственность. Повседневная борьба за хлеб насущный, преодоление сопротивления природы придавали достоинство человеку прошлого. Сегодня от жителя большого города требуется все меньше физических усилий, он стремится к минимуму работы и максимуму удовольствий. Высокий уровень роскоши в истории всегда совпадал с ростом испорченности, с декадансом. Конечно, замечает Гелен, в современном мире есть сколько угодно бессмысленных страданий от нужды, включая и самые развитые страны. «Роскошь» вообще есть понятие относительное — она по-разному определялась в разных культурах. Тем не менее для тех слоев населения, у которых работа и борьба за существование падают в своем значении, возникает угроза деградации. Эта деградация значительно лучше видна по высшим социальным слоям некоторых эпох и культур. Однако только современная техника сделала массовое потребление доступным для широких слоев. Правящие элиты Запада считают чуть ли не единственной своей целью рост производства и потребления. Перспективой такого развития является весь мир, сделавшийся удобной кроватью для разленившегося человечества. Гелен пишет о триумфе заложенной в природе человека паразитической составляющей.

Упорядочение опыта достигается как за счет языка и понятийного мышления, так и с помощью социальных институтов. Стоит им ос-

⁷ Работа в команде (*англ.*)

лабеть, и человеческое поведение становится примитивным, он начинает следовать непосредственным стимулам и впечатлениям. Теории, которые изображают человека как подчиненное инстинктам существо, отображают не вечную природу человека, но нынешнюю ситуацию распада традиционных институтов семьи, религии, собственности, нравственности и т. д.

Институты дают стабильность нашей психике и даже душевное здоровье зависит от прочности институтов — они защищают нас от себя самих. Они необходимы уже для того, чтобы у человека имелась идентичность: «Человек не знает, кем и чем он является, а потому он не может себя реализовывать непосредственно, он должен опосредовать себя институтами» [3, S.100]. Сама человеческая личность определяется Геленом как «институт в единственном числе». Не «искусственная» культура подавляет человека и не она «отчуждает» его от собственной «природы». Культура «естественна» для человека, а ее кризис ведет к примитивизации поведения и к варварству, которые являются прямыми следствиями отказа от традиции, распада системы норм и правил. Нравственность входит в природу человека.

Эти идеи Гелен развил в ряде работ — «Мораль и гипермораль», «Душа в технический век» и др. Институты предстают в них как «грамматика и синтаксис» общественной жизни, которые придают стабильность как индивидуальной, так и социальной жизни. Доиндустриальные общества обладали стабильностью, поскольку в них традиция пронизывала все области жизни. В них имелось и нечто не подлежащее сомнению, а это создавало основу для взаимного согласия. В индустриальном обществе обособившаяся система инструментального действия начинает разрушать традицию. Современная культура уже на интеллектуальном уровне бомбардирует человека множеством бессвязных данных, которые он не успевает перерабатывать, а тем самым затруднительным оказывается принятие осмысленного решения. Освобождение от бремени тяжелого физического труда ведет к тому, что человеку некуда девать высвобожденную энергию, а потребительское общество не знает высших целей и «освобождается» от запретов и норм. Результатом является «ужасающая естественность» человека, примитивизация его облика. Человеку современного мира требуется аскеза («не как *sacrificitium*, но как *disciplina*»⁸), поскольку он принужден к воспитанию, муштре и самодисциплине самими условиями своего существования. Он воспринимается другими, он принадлежит культуре с ее запретами, он формирует сам себя. А это означает, что ему нужно сдерживать одни вле-

⁸ «не как жертвенность, но как дисциплина» (*лат.*)

чения ради других, контролировать свое поведение, что невозможно без стабильных институтов. Сегодня они находятся в кризисе, а потому «право делается растяжимым, искусство нервным, религия сентиментальной» [4, S.133], а «фигляры, дилетанты и безответственные интеллектуалы» с безоглядным безумием разрушают остатки этого фундамента.

Когда рушатся институты, человек оказывается беззащитным перед лицом внешних и внутренних возбудителей. Растет его чувствительность и ранимость, поведение все в большей степени зависит от энергии остаточных инстинктов. Ранее они нейтрализовались институтами, теперь институты хотят заменить дискуссиями по любому поводу, воспитанием, пропагандой, «коммуникацией». Но сами по себе эти идеи и мнения изменчивы, они с легкостью меняются на противоположные. Система идей крепка в том случае, если она отвечает потребностям времени и получает институциональный фундамент. Множество христианских сект с чрезвычайным разнообразием идей сошли на нет, а католическая церковь остается мощной исторической силой; в XIX веке имелось несколько вариантов социализма, но только марксизм на долгое время закрепился, поскольку получил институциональный базис в виде партий и профсоюзов.

Мы живем в переходную эпоху, последствия которой еще не вполне ясны. Но ни одна область культуры не сможет избежать трансформации. Что сгорит в этом дьявольском огне, что пройдет сквозь него, мы еще не знаем. Во всяком случае, пишет Гелен, «классическое, принадлежавшее поздним фазам доиндустриальной культуры понятие высокого автономного искусства уже оказалось за бортом» [2, S.263]. Начавшийся около 250 лет назад переход стал зримым уже после первой мировой войны, тогда как после второй мировой войны движение к «пост-историческому» состоянию стало совершенно очевидным⁹. Мировые войны привели к ослаблению национальных государств, возникли мощные транснациональные образования, которые будут усиливаться в ближайшие десятилетия. Это уменьшило риск войны, но за это приходится платить — уменьшается свобода и витальность.

Гелен отталкивался от теории индустриального общества, сформулированной Х. Фрайером еще в конце 20-х гг. Он дополнил эту

⁹ Еще в начале 50-х годы Гелен в ряде статей («О кристаллизации» и др.) выдвинул тезисы, которые впоследствии разрабатывались многими представителями «постмодерна». Однако в большей мере они сопоставимы с концепцией «конца истории» А. Кожева и с трудами некоторых немецких мыслителей, вроде Э. Юнгера («У стены времен», «Мировое государство» и другие послевоенные работы).

теорию собственной концепцией техники. Любая техника заменяет отсутствующие у нас органы, и человека во все времена нужно рассматривать вместе с системой этих искусственных органов. Таков «большой человек», природа которого всегда искусственна. Наш интеллект развивался за счет замены органического неорганическим, а потому логика нашего интеллекта является логикой неорганического, инструментального. По своему происхождению техника не является результатом одной лишь целерациональной деятельности. Уже сверхъестественная техника магии имела своей главной функцией контроль за событиями (пусть воображаемый). У человека имеется потребность в стабильности, в повторении того же самого, и машина восхищает именно тем, что она воспроизводит те же самые движения — ее ритмика вступает в резонанс с нашими внутренними процессами. Иначе говоря, возникла машинная техника не из одних экономических потребностей: занимавшиеся поисками вечного двигателя ученые чаще всего не думали о его применении в промышленности. Качественные изменения происходят вместе с соединением науки, техники и промышленности, которые образуют единый комплекс. Система машин заменяет практически все естественные органы человека.

Человек всегда понимает себя через отождествление-различение с иным. Машина заменила для нас и животное, и Бога: в современных теориях искусственного интеллекта, в когнитивных науках объектом сопоставления становится «умная машина». Объективация собственных организмических функций и интеллекта ведет к автоматизации, которая не просто облегчает труд человека, но делает ненужными физические усилия, прямой контакт с миром.

Это ведет к целому ряду последствий. Одни из них касаются социальной структуры индустриального общества. Интеграция науки, техники, производства и распределения в единый комплекс ведет к постепенному исчезновению противоречий между буржуазией и рабочим классом, который успешно интегрировался в капиталистическое общество; идеологические дебаты о социализме и капитализме утратили всякий смысл, поскольку сам капитализм изменился. Это уже не общество свободной конкуренции, которое, как гражданское общество, можно противопоставлять государству. Идущее от Гегеля и Маркса учение о гражданском обществе и государстве (базисе и надстройке) осталось в прошлом. Сегодня государственное вмешательство в экономику сделалось совершенно необходимым. Поменялась и легитимизация государства, которое уже не просто обеспечивает «закон и порядок», но выступает как гарант социально-экономического развития, научно-технического прогресса и социальной спра-

ведливости, достигаемой за счет перераспределения. «Мир был настолько преобразен индустриально-технически-социальной аппаратурой, что человек вдруг с удивлением обнаружил, что сама эта аппаратура сделалась незаменимой» [5, S. 124]. Находятся ли у власти правые либералы или левые социалисты, они не меняют системы, поскольку любые эксперименты были бы не просто пагубными, но имели бы катастрофические последствия.

Техника делает мир рутинным, привычным, она создает у человека все новые искусственные потребности, она заполняет своими продуктами все «пространство» между человеком и миром. Прямой опыт природы и общества замещается опосредованным. Уже сегодня основной опыт, получаемый индивидом, приходит из «вторых рук»: на него обрушивается поток хаотической информации, он не в силах проследить цепи событий, выяснить их причины. Более того, у индивида нет ни малейших шансов повлиять на ход событий, хотя завтра они могут постучаться к нему в дверь. Разделение труда и специализация делают каждого индивида «винтиком» в огромной машине. Даже наиболее серьезные экономические и политические решения, принимаемые группами лучших экспертов, часто имеют обратные желаемым результаты.

Интеллектуализация культуры ведет к тому, что абстрактные, доступные лишь специалистам математические методы распространяются на психологию, социологию, экономику. Одновременно возникают абстрактная живопись и атональная музыка. Во всех областях культуры мы обнаруживаем абстрактные произведения, а сами науки и искусства делаются «эзотерическими», их языком владеет незначительное меньшинство. В отличие от науки XIX века, современная наука уже не может служить эрзац-религией. Наука утратила свой мировоззренческий характер: сегодня нелепо называть себя «дарвинистом», имея в виду некие мировоззренческие принципы, поскольку нынешняя генетика доступна небольшому числу специалистов. То же самое можно сказать об искусстве, поскольку никому в голову не придет обозначать свое мировоззрение с помощью ссылок на то или иное направление в живописи или в музыке («романтик», «вагнерианец», «экспрессионист» прошлого). Поэтому вновь растет мировоззренческая роль религии, отвечающей на эмоционально значимые вопросы, тогда как наука и искусство стали абстрактными и далекими от жизни. В отличие от прошлых эпох философия уже не способна сделаться синтезом всех специализированных познаний — под «одной крышей» нам не собрать все научные теории, не говоря уж о всей культуре. Реставрация религии в мировоззренческой области уже говорит нам о том, что мы живем в эпоху «после Просвещения».

Массовая культура индустриально-технической цивилизации связана с вложением денег и получением прибыли, она развлекает, она должна «щекотать нервы» все более сильными дозами впечатлений, подобно тому, как сенсационные новости должны «шокировать» — иначе на них просто не обратят внимания. Идеологии становятся все более примитивными, приходит в упадок языковая культура — стилистические тонкости отпадают вместе со сложными структурами мышления. Трудно себе представить, чтобы Канта читала даже самая образованная публика, хотя всякий образованный человек начала XIX века должен был в Германии ознакомиться с тремя «Критиками». Преподаватели жалуются, что студенты-гуманитарии перестают понимать тексты после определенного порога сложности. Это связано с распространением технических моделей мышления, со стремлением к схематическому упрощению. Еще до широкого распространения телевидения (не говоря уж о видеотехнике) Гелен предсказывает тенденцию: для современного человека все должно принимать образную форму, разворачиваться в картинки и быть утилитарным, применимым на практике.

Модель массового потребления стала универсальной — она обнаруживается и в политике, и в спорте, и в сексуальности. Нам все труднее определить, какое поведение рационально, так как при разделении труда и специализации не видны последствия действий, выходящие из-под нашего контроля. В непонятном мире, где цели и средства расходятся, мало кто может жить и действовать в согласии с неизменными принципами. Приспособление к миру происходит при незначительном контроле сознания. Индивиду остается верить в судьбу или в провидение, тогда как в эмпирическом мире поток событий ему неподконтролен. Следствиями этого являются пассивность, слепое следование образцам, моде, исключение сложных моральных альтернатив. Человек бежит от страстей и конфликтов, он не выносит напряжения и жаждет «расслабиться» с помощью тех или иных средств, предоставляемых «индустрией отдыха». Он постепенно утрачивает чувство реальности, древние мифы сменяются мнениями бульварных газет и телевидения. Квиетизм потребителя ведет к тому, что на события он реагирует ассоциативно и аффективно. Он знаком с броскими заголовками и сенсационными подробностями, но редко имеет представление о действительных политических позициях или экономических программах тех партий, за которые ему предлагается голосовать. Политические процессы им персонифицируются, ставятся в зависимость от моральных качеств лидеров. «Основные координаты для интерпретации мира сделались сомнительными», а потому люди обращаются к псевдо-религиозным верованиям, бегут от мира во всякие секты.

Гелен пишет об эпохе «нового субъективизма», которая связана с упрощением взаимоотношений людей в публичной сфере, с исчезновением сложных форм и аффектов. Обособившиеся специализированные институты понятны только экспертам, они абстрактны и непостижимы. «Комплекс науки, технического применения и индустриального употребления давно сделался надстройкой, которая работает автоматически, а этически совершенно индифферентна» [6, S. 195]. Семья становится единственным местом, где сохраняются приватные отношения со всей полнотой переживаний, где происходят лично значимые конфликты. Смысловое опустошение всех прочих институтов приводит к тому, что психологические отношения в приватной сфере приобретают невиданную ранее значимость. Однако человек не может жить в бессмысленном и лишенном личностного участия мире. На распад институтов он реагирует психологизацией происходящего, переносом на другие сферы межличностных отношений в семье. Психоанализ не случайно получает черты мировоззрения — это признак безграничного субъективизма эпохи¹⁰. В литературе соответствующей эпохе формой оказывается психологический роман, в истории — биографический жанр (все нужно понять из переживаний «великого человека», идет ли речь о политических решениях или научных открытиях). Происходит субъективизация искусства, религии, права. Но и сам институт семьи разрушается, поскольку в него проникают контрактные отношения и модели потребительского общества.

Гелен смотрит на современность не менее пессимистически, чем автор «Заката Европы», но если для Шпенглера речь шла об истории одной фаустовской культуры, достигшей этапа упадка, то у Гелена подразумевается всемирно-исторический процесс. Происходит крушение порядков, которые существовали тысячелетиями. Мы являемся свидетелями того, как за несколько десятилетий исчезли институты монархии, а ведь они существовали со времен первых династий фараонов. Приходит конец институтам аграрных доиндустриальных обществ, с их моралью, религией, искусством¹¹. Но совре-

¹⁰Психоанализ Гелен сравнивает с удобной линзой, с помощью которой можно разглядеть многие особенности современного человека, но следует задаться вопросом о происхождении и самой линзы, и наблюдаемого через нее предмета.

¹¹Гелен был хорошо знаком с трудами Шумпетера, который в работе «Капитализм, социализм и демократия» писал о том, что ранее, когда народ был недоволен папой или королем, то он устраивал бунт против данного конкретного папы или короля, но считал само собой разумеющимся существование института папской или королевской власти. Сегодня вопрос звучит

менная эпоха не менее безжалостно расправляется с Просвещением, поскольку вера в разумность мира и человека исчезла без следа. «Век Просвещения завершился, его предпосылки мертвы, его последствия продолжают действовать» [6, S. 217]. Просвещение было этапом подготовки оторванного от традиций индивида и уничтожающей священное измерение науки. Картезианское сомнение и научная рациональность подготовили политическую и индустриальную революции, но следствием этого стала технико-экономическая система, распрощавшаяся с идеалами рационализма. Ей не нужен и рациональный индивид с его моральной автономией и идеалом *sapere aude*¹². Человек-потребитель не знает ничего субстанциального в области духа, он следует влечениям и капризам. Разрушив древние институты, инструментальный разум Просвещения стал частью ма-

иначе: «Зачем нам папы или короли вообще?» Этот вопрос был поставлен буржуа, которому не сразу стало ясно, что он может быть обращен и против него самого. Шумпетер обратил внимание на то, что капитализм унаследовал от прошлых формаций дисциплинированную и послушную рабочую силу; как независимый предприниматель, так и трудолюбивый рабочий являются наследниками средневекового цеха. Шумпетер связывал социально-экономические структуры с институтом семьи. Когда патриархальная семья разрушается, то предприниматель утрачивает стимулы к накоплению, экономической и политической активности. Одним из самых явных симптомов упадка капитализма для Шумпетера выступает падение рождаемости в высших слоях буржуазии. Либералы XIX века, по его мнению, вообще слишком легко забыли о том, что режим суровой дисциплины на рабочем месте обеспечивался предшествующей эпохой — одни материальные стимулы, стремление больше потреблять недостаточны даже для экономического механизма. Вероятно, среди отцов японского «экономического чуда» были те, кто внимательно читал Шумпетера. Общими с Геленом здесь являются оценки перспектив капитализма. Сам по себе капитализм нестабилен, он возник под защитой старых феодальных элит, тогда как демократизация и рационализация ведут к его подрыву. Замена предпринимателя на менеджера, бюрократическая система перераспределения (т. е. элементы социализма) ведет к появлению новой элиты, которая легитимизирует свое положение исключительно ростом потребления. Принципом образования классов, замечает Гелен, делается уровень жизни, а «новая аристократия» ничем не рискует (в отличие от прежнего предпринимателя). Но в таком случае она утрачивает авторитет, в том числе и моральный. «Творческие элиты», командные слои Запада Гелен прямо обвиняет в том, что они не ставят перед собой иных целей, кроме роста благосостояния и потребления. Но ни одно общество не может долго существовать, имея столь непритязательные идеалы.

¹²Решишь быть мудрым (*лат.*).

шины современной цивилизации. Век Просвещения закончился, наступила «пост-история», время «последнего человека».

Можно сравнить эту критику инструментального разума и Просвещения с «Диалектикой Просвещения» Адорно и Хоркхаймера, тогда как теория индустриального общества, интегрировавшего рабочий класс, сопоставима с тем, что писал Маркузе в работе «Одномерный человек», сделавшейся цитатником для «новых левых». Разумеется, выводы были диаметрально противоположными. Для «новых левых» следствием была революция.

Именно эта «революция» эмансипированной субъективности, революция интеллектуалов вызвала самую яростную критику Гелена. Он и ранее недоброжелательно писал об интеллектуалах. Еще в статье 1941 года о социологии Парето он писал о связи «демократических спекулянтов с интеллектуалами-гуманитариями», о «сущностном сходстве финансовых спекулянтов и интеллектуалов». Плутократия вознаграждает только хитрость, стремление к прибыли, тогда как интеллектуалы являются торговцами идеями и идеологиями. В статьях 60-х годов Гелен постоянно возвращается к этим характеристикам. Конечно, на это легко возразить, что в современном обществе всякий автор, будь он левым или правым, создает книги, которые выступают как товары, и популярность того или иного творца вознаграждается материально. Критика Гелена направлена не столько на то, что критикующие капиталистические отношения философы Франкфуртской школы умело занимались саморекламой в средствах массовой информации и контролировали ряд вполне капиталистических издательств, вроде Suhrkamp во Франкфурте. Такого рода конкуренция вполне нормальна для современной эпохи, и вопрос заключается в том, какой товар рекламируют и продают «новые левые» — их идеи Гелен считал угрозой для культуры как таковой.

Стоит сказать о проницательности Гелена. Задолго до движения «новых левых» с присущим ему «фрейд-марксизмом» Гелен в 1952 году предсказал появление этого движения в статье «О рождении свободы из отчуждения». Здесь он связывает учения Маркса и Фрейда с немецким идеализмом Фихте и Гегеля, где свобода была понята как снятие отчуждения, как эмансипация и возврат человека к своей сущности. В психоанализе Гелен видит наследие этой идеи эмансипации и предсказывает, что эта «анархическая бацилла, сокрытая в психоанализе, еще ждет своего часа политизации» [7, S. 377]. В качестве образца опасного соединения марксизма и психоанализа он берет работу Э. Фромма «Человек для самого себя» с ее «анархическим пафосом свободы, направленным против “авторитарного характера”». Гелена должно было особенно раздражать то,

что исходные посылки Фромма в этой работе берутся из немецкой философской антропологии и даже близки Гелену (человек как существо без инстинктивной приспособленности к миру и т. д.), но эти дорогие ему идеи оказались в совершенно чуждом ему политическом контексте.

Идея отчуждения кажется Гелену удобным средством для всех тех, кто ставит своей задачей разрушение стабильных институтов. Если всякое опредмечивание понимается как отчуждение, то свобода означает революционное избавление от власти прошлого. Пафос свободы от отчуждения может заявлять о себе в идеалистических или материалистических системах, но он всегда ведет к гильотине. «Голубой цветок» романтизма принадлежит к «ботанике дьявола», поскольку растет рядом с революционными трибуналами и газовыми камерами. Ради «эмансипации» всего человечества все дозволено. Гелен язвительно замечает относительно «продуктивного характера» (т. е. эмансипированного психоаналитиками и проникнутого марксистской идеей революции индивида), что можно лишь догадываться, что произойдет, если дать этому индивиду волю и открыть перед ним все пути. Эмансипированная субъективность способна только разрушать, она лишена всяких корней и готова уничтожить все традиции и институты как помеху для своей «продуктивности». Но именно последняя вызывает у Гелена даже не сомнения, но злую иронию: считающие себя чуть ли не титанами Возрождения интеллектуалы в действительности бесплодны, ибо вся их бурная энергия направлена только на разрушение или высмеивание сущего, но созидать они ничего не могут. Они относятся к тем, кто, по словам Ницше, «сам в себе свою пустыню носит». Только одно отрицание является актом свободы: чтобы выйти из животного мира человеку требуется дисциплинировать и контролировать свои инстинктивные побуждения, что предполагает объективированные формы. Для свободы человеку требуются именно прочные институты, а для творчества нужны традиции. Прочные отношения с другими и даже с самим собой возможны только за счет институциональной поддержки, объективации внутреннего во внешнее. Длительные отношения в обществе, взаимопонимание, встреча Я и Ты зависят от таких стабильных институтов, как семья, собственность, церковь, государство, которые являются объектом нападков эмансипированных «продуктивных характеров».

Гелен отличает революционно-эмансипированных интеллектуалов от «старых левых», которые обладали социальной ответственностью, ибо представляли интересы рабочих. Профсоюзный лидер думает о зарплате рабочего, он включен в индустриально-техническую цивилизацию, не думая о ее разрушении. Более того, социали-

сты всегда прославляли труд, считали своим делом подъем культуры человека труда и немало для этого сделали. Нынешние социал-демократы или лейбористы являются ничуть не менее ответственными политиками, чем либералы или консерваторы. Эмансипированный интеллеktуал отовсюду выпадает, он не желает нести никакой ответственности, испытывая *ressentiment*¹³ по отношению ко всем институтам. Наделенный маргинальным сознанием интеллеktуал в то же самое время держится «прогрессистской филантропической этики», провозглашающей в качестве цели социально-эвдемонистическую гармонию. Его обмирщенная религия сводится к морали («*Gessinungsethik*, лишенная *Verantwortungsethik*»¹⁴). Он верит в то, что человеческую натуру можно «исправить» проповедями и готов морализировать по любому поводу. Однако весь прогрессизм интеллеktуалов лишен какой бы то ни было рациональной оценки сложнейшего комплекса промышленности, техники, финансов и т. д. Публицисты и литераторы ничего в работе этой машины не понимают, они мало что могут прибавить к ее работе. Они критикуют последствия, вроде нынешних экологов, но возмутились бы, если бы им самим пришлось хоть чуть-чуть ограничить свое потребление или платить большие налоги за экологическую политику — платить и ограничивать себя всегда должны другие. К интеллеktуалам у Гелена не принадлежат специалисты, люди труда вообще: по одну сторону находятся инженеры и экономисты, архитекторы и врачи, т. е. квалифицированные работники машины современной цивилизации. По другую оказываются собственно интеллеktуалы¹⁵, не имеющие никакого отношения к производству и не несущие никакой ответственности. Эта богема считает себя «совестью нации», «критическими мыслителями». В прошлом университетские профессора Германии оправдывали свое положение «мандаринов» тем, что они были хранителями высокой культуры. Гелен негативно относится к этой традиции, но она была хоть как-то оправдана, поскольку эти профессора худо-бедно вели настоящие исследования и учили студентов истории и филологии. Представители Франкфуртской школы, вроде Хабермаса (*bête-noire*¹⁶ для Гелена) легитимируют свое по-

¹³Злобу (*фр.*)

¹⁴«Этика убеждения, лишенная этики ответственности» (*нем.*)

¹⁵Следует иметь в виду историю слова «интеллеktуал», которое появляется во Франции после дела Дрейфуса и используется прежде всего правыми (из круга *Action française* и др.) для дискредитации «антинационально» настроенных писателей и журналистов.

¹⁶В высшей степени противный (*фр.*)

ложение тем, что они выступают «критиками общества», а потому духовными отцами эмансипации во всех ее видах. Но сами они являются именно немецкими профессорами, т. е. государственными чиновниками, существуют на деньги налогоплательщиков, сталкивающихся с тяжелой силой вещей — с повседневным трудом, конкуренцией и т. п. Студенты с их театральными протестами на время освобождены от этих тягот родителями и государством¹⁷, а «критические философы» заполняют их головы смесью из фрейдизма и марксизма, причем берут даже не то, что было плодотворным у Маркса или Фрейда, но самые сомнительные утопии. «Обновленный марксизм» Франкфуртской школы Гелен просто не выносит: эти марксисты так далеки от всякого «тоталитаризма», они так мило либеральничают, приятно жестикулируют с экрана («нашли себе местечко в Öffentlichkeit»¹⁸, как пишет Гелен, подразумевая, естественно, Хабермаса). Уже Платон называл демократию «аристократией болтунов», но Гелен еще более сгущает краски, говоря о шаманском камлании левых интеллектуалов. Они оправдывают свое положение «критиков» тем, что заняты разоблачением привилегий и табу. Но они изображают из себя Вольтеров в условиях, когда демократическое общество давно отменило привилегии рождения, а от прежних викторианских запретов вообще почти ничего не осталось. Их нет ни в литературе, ни в сексе, ни в религии. В действительности лозунги эмансипации просто должны мобилизовывать то легкомысленных студентов, то всякие меньшинства на штурм тех высот, которые занимают нынешние элиты. Такое случалось в истории, и в этом Гелен не видит ничего предосудительного, но «новые маленькие Робеспье-

¹⁷Нужно учитывать особенности немецкой системы высшего образования, которая унаследовала от прошлого чрезвычайно либеральную систему обучения. В результате средний срок пребывания в университете на сегодняшний день составляет 18 семестров, и существует огромное число тех, кто продлевает свое «детство» до 35 и более лет, занимаясь исключительно «поисками самого себя». Именно в те годы, когда Гелен яростно спорил с франкфуртцами, складывалась система, при которой основную финансовую нагрузку за эти поиски самореализации стало нести государство. В условиях, когда более 50 процентов выпускников школы поступает в университеты, где они учатся на несколько лет дольше, чем в других развитых странах, это является серьезной проблемой для ФРГ. Каждый год обучения одного студента стоит государству не менее годичной средней заработной платы. Наряду с совершенно справедливыми требованиями демократизации образования в 60-е годы левыми лозунгами прикрывались и эгоистические требования тех, кто желал продлить свое отрочество за счет общества.

¹⁸Публичность (нем.)

ры» разрушают при этом основы культуры, те институты, которые защищают человечество от самоистребления. Да и то, к чему стремятся интеллектуалы, эти «конформисты отрицания», определяется Геленом как «неограниченная свобода для себя, равенство для всех остальных» [3, S. 139]. Даже если они не ведут прямо в какой-нибудь тоталитарный «рай», мастера Ideologiekritik¹⁹ желают быть пастырями для все растущего стада «продуктивных характеров».

Казалось бы, в этике интеллектуалы предъявляют индивиду высокие моральные требования: он должен любить не только родных и близких, представителей своего народа или своей религии. За всеми признается право на счастье, любить нужно всех, все человечество — такова этика «гуманитаризма», стоящая «на службе у учения о субстанциальном посюстороннем равенстве людей» [3, S. 258–260, 381]. Эта этика ведет свое происхождение из моральных норм небольших групп — семьи, клана, племени; здесь всеобщее благо и счастье выступают как безусловная цель. Начиная с учений киников и стоиков²⁰, затем в эпоху Просвещения эта мораль обособляется от своих семейных истоков, делается лозунгом всеобщего равенства и орудием ниспровержения авторитета государства, церкви, традиции. Эта эвдемонистическая мораль отвергается Геленом как лицемерная. В качестве объекта любви человечество весьма туманно, поскольку у нас нет прямого опыта человечества и мы пользуемся информацией «из вторых рук». Те или иные идеологии предписывают нам, кого относить к человечеству, а кого считать его злейшими врагами. Mass media превозносят одних в качестве чуть ли не вершины развития рода человеческого, тогда как другие определяются как «нелюдь», каковою могут оказаться капиталисты и коммунисты, арабы и евреи, сербы и хорваты, и т. д. «Человечество» всякий раз оказывается весьма избирательным — такова мораль «из вторых рук». Любовь, счастье, пацифизм — все эти ценности самообожествленного челове-

¹⁹Критики идеологии (нем.)

²⁰В работе «Мораль и гипермораль» Гелен избирает в качестве главного «виновника» распространения этоса любви к ближнему стоиков, хотя не так уж трудно выявить антихристианскую направленность его критики. Впрочем, стоики были избраны им тоже не случайно: именно у них мораль выходит за пределы полиса или конкретного государства. Вселенная становится отечеством, универсум дает естественные права, признать которые — необходимо, разумно и нравственно, тогда как «малое государство», в котором родился индивид, есть дело случая. Полибий первым заговорил о «всеобщей истории» (хотя у него и сохраняются идеи круговорота, цикличности исторического процесса), а римские стоики стали распространять моральные принципы на рабов и иноземцев.

ства не распространяются на «реакционеров», говорящих о долге, дисциплине, аскезе, традиции. В борьбе против них у «человеколюбцев» все средства хороши, а потому левая «сцена» в Германии по существу поддерживала терроризм в 60–70-е годы.

Гелен прослеживает связь «этики любви» не только с ненавистными ему социализмом, пацифизмом или феминизмом, но также с победой больших империй над национальными государствами и их богами. Этос любви к ближнему в изображении Гелена заставляет вспомнить о яростных нападках на христианство у Ницше. Этика гуманизма отрицает то, что особенно дорого Гелену, а именно национально-государственные ценности, причем образцом тут для него является Пруссия времен Бисмарка. В сфере международной политики не действуют нормы этики «любви к ближнему» — побеждает сильнейший, а тем самым навязывает и моральные оценки побежденным. Историю побежденных пишут победители. Realpolitik²¹ находит по ту сторону добра и зла.

Гелену можно было бы напомнить о том, что не левые интеллектуалы, а любители Realpolitik были в Германии прямыми предшественниками национал-социализма с трибуналами и газовыми камерами. Собственно говоря, Гитлер без существенных нововведений выполнял ту программу, которую сформулировали идеологи немецкого империализма из «All-deutscher Verband», «Flottenverein», «Kolonialgesellschaft»²² и других националистических организаций начала века. Проповеди пацифизма и человеколюбия немецких левых (как во времена Веймарской республики, так и в 60-е гг.) становятся куда понятнее, если учесть содержание той Realpolitik, которая восхвалялась и осуществлялась немецкими правыми.

В критике по адресу интеллектуалов с их морализаторским человеколюбием есть и немало верного (с учетом обстоятельств Германии 60–70-х годов), но немало здесь и озлобленности представителя старой элиты, да еще с несмываемым ярлыком «нациста». Левые отвечали Гелену не менее резко — достаточно взять статью Хабермаса с саркастическим названием «Консервативная антропология». В этой полемике интересны не инвективы (левые и правые во всех странах не жалеют черной краски), но позиции, которые неожиданно занимают оппоненты. Гелен видит в индустриально-техническом комплексе ту силу, которая разрушает буквально все то, что ему дорого. Он пишет о том, что именно «великан капитализм» породил совре-

²¹Реалистичная политика (нем.)

²²«Всемецкий союз», «Военно-морской союз», «Колониальное общество» (нем.)

менную субъективность, а тем самым и низкопробное искусство, и болтунов-интеллектуалов. Но если нет возможности вернуться в прошлое, к «прусскому духу», если не ко временам фараонов, то от «маленьких Робеспьеров» нужно защищать хотя бы институты собственности и семьи. Интеллектуалу противостоит труженик цивилизации, но именно той цивилизации, которая крушит еще сохранившиеся национальные традиции, которая направляется ненавидимыми либеральными «плутократами», «предателями» Германии времен Версальского договора и Веймарской республики. Гелен с явным неодобрением относится к американизации Европы, к международному финансовому капиталу, но как защитник закона и порядка, уже сложившейся технико-экономической системы, он оказывается вместе с либералами, с той «всемирной плутократией», которая плодит современную субъективность и «торговцев идеями». Безусловный антикоммунист Гелен поддерживает даже ввод советских войск в Прагу в 1968 году — советская империя действует в духе Realpolitik и не терпит «социализма с человеческим лицом». Любая сила «закона и порядка» хороша в борьбе против нигилистов.

Его критики из «новых левых» тоже занимают двусмысленную позицию. Они быстро отходят от «революции воображения» и занимают сегодня министерские кресла и в федеральном, и в земельных правительствах, места в парламентах и муниципалитетах (вроде бывшего лидера студенческого бунта в Париже Д. Кон-Бендита), высокие посты в банках и корпорациях — ломать капиталистическую машину они не собираются. Более того, бывшие бунтари сделали карьеру в новых, наиболее динамично развивающихся отраслях, связанных с производством и распространением информации. Они всеми силами поддерживают объединение Европы, они представляют собой Knowledge Class²³, который иногда вступает в конфликты со старым капиталом, но великолепно вписывается в инфраструктуру международных корпораций. Можно сказать, что и пессимистическая картина будущего у Гелена, и революционные проекты «новых левых» имели своей предпосылкой не вполне точный анализ динамики индустриально-технической цивилизации. Через 30 лет ситуация существенно изменилась, а потому те, в ком Гелен видел ниспровергателей капитализма, оказались самыми динамичными его сторонниками.

Гелен является наследником «консервативной революции», его концепция человека несет на себе следы ницшеанского активизма. Вся его антропология начинается с понятий «действие», «деятель-

²³Класс знающих, обладающих знанием (англ.)

ность». Он часто сочувственно ссылается на американский прагматизм, а некоторые главы основного его труда напоминают марксистскую психологию Выготского с центральной идеей *praxis*. После катастрофы национал-социализма, подобно всем бывшим «революционерам справа», Гелен отходит от активизма. Любопытно то, что у этого противника категории «отчуждения» появляются нотки, которые очень близки его оппонентам. Без объективации в институты невозможно само человеческое существование; однако, создав систему машин и индустриально-техническую цивилизацию, человечество отгораживается от прямого контакта с миром, утрачивает творческую самодетельность и пребывает в отчуждении от своей собственной сущности. Разве что рецепт прописывается другой — не бунт, но аскеза.

Национальная революция не удалась, под ее лозунгами к власти пришли бандиты, а затем установилась ненавистная власть плутократов, за которыми последовали еще худшие разрушители — левые интеллектуалы. От Фрайера и Юнгера Гелен унаследовал теорию индустриального общества, но это общество пришло в облике *soziale Marktwirtschaft*²⁴, т. е. тех самых социал-демократов и либералов, которые были врагами во времена Веймарской республики. Более того, с ними приходится идти на союз в борьбе с теми, кто покушается на еще оставшиеся институты. Теперь Гелен отстаивает даже христианскую церковь, вместе с той «религией бессилия», которую он предавал анафеме в 30-е годы.

Гелен хранит верность не только Пруссии времен Бисмарка, но всей той эпохе, которая тянется от фараонов к последним монархиям. В возможность реставрации институтов *ancien regime*²⁵ он не верит. Будущее в изображении Гелена выглядит мрачно. Вокруг Земли кружится не одна Луна, считавшаяся некогда богиней, а множество спутников, состоящих в основном из могильников радиоактивного мусора, в каком-то индейском племени продолжают встречать полнолуние ритуальным танцем «красного петуха». Происходит это в резервации, сохраняемой в научных целях, дабы ученые мужи лучше могли разоблачать века «невежества и предрассудков». Все племенные боги и национальные традиции забыты человеком, говорящим на каком-то эсперанто. История вообще уже не нужна «последнему человеку», считающему себя вершиной эволюции, но являющемуся просто довольным потребителем — Землю населяет «колония паразитов». Такова антиутопия Гелена — «пост-история», первые признаки которой мы наблюдаем уже сегодня.

²⁴Социальное рыночное хозяйство (*нем.*)

²⁵Старый строй (*фр.*)

Философом в эпоху субъективизма и декаденства быть трудно. Философ уже не гонится за призраками всеобъемлющих систем, он уподобляется Сократу, он практикует своего рода аскезу. В век инфляции понятий, бессмысленного шума в средствах массовой информации, идеологических штампов и модных теорий-однодневок философ занят прежде всего критикой всего этого словоблудия. На Сократа вообще любят ссылаться консервативные авторы — он был осужден на смерть согражданами вполне демократической процедурой голосования. Философ дисциплинирует мысль, он является аскетом болтливой эпохи. Аскеза вообще необходима всякому творцу, поскольку без постоянного самоконтроля человек является рабом слепых влечений. В эпоху безудержного потребительства она просто спасительна, только мало кто способен идти по пути самоограничения. Гелен вспоминает слова Тита Ливия о временах, когда люди не могут выносить не только болезнь, но и средства ее лечения.

Со столь нелюбимым им Хайдеггером Гелена роднит взгляд на эпоху субъективизма. Начинается она у Гелена не с метафизики, хотя и греческая философия, и монотеистическая религия сыграли свою роль в возникновении индустриально-технической цивилизации, производящей лишенного корней человека. Объединяет с Хайдеггером неприязнь к эпохе, утратившей связь с почвой, с языком, с традицией. В своем интервью журналу «Шпигель» Хайдеггер без всякой радости комментировал высадку американских астронавтов на Луну: эта экспедиция была для него символом не победы человечества, но ужасающей беспочвенности и забвения Бытия. Не только национал-социализм, но также большевизм и «американский прагматизм» являются для Хайдеггера результатом встречи человека с «планетарной техникой». Обе концепции восходят в трактовке техники к трактатам как Эрнста, так и Фридриха Юнгера. То, что вдохновляло и ректорские речи Хайдеггера, и прометеевский активизм ранних работ Гелена, оказалось пришествием ничтожной субъективности. Не работник-солдат Юнгера перекраивает мир, созидая технический ландшафт, но удобно устроившийся в искусственной среде «конформист отрицания». Французский писатель Жюль Ромен однажды заметил о консерваторах: «Быть правым — значит испытывать страх за то, что существует». Можно сказать, что политическая философия Гелена порождена таким страхом.

Статьи и публичные выступления Гелена сделали его одним из ведущих теоретиков немецкого неоконсерватизма, но его послевоенное творчество все же никак не сводится к этой идеологической программе. Его концепции индустриального общества и «пост-истории» оказали влияние как на «правых», так и на «левых». Консерва-

тизм Гелена в конечном счете определяется его видением человека и общества, а также перспектив развития западной культуры. Обычно консерваторы ссылаются на неизменность человеческой природы, а реформаторы и революционеры говорят о ее зависимости от социокультурных условий. Для Гелена как раз «незавершенность» человеческой природы представляет угрозу, ибо он способен утратить человеческий облик, ввергнуть себя в варварство или даже завершить свою историю самоуничтожением. Упорядоченному «космосу» всегда угрожает хаос, высокая культура менее вероятна, чем варварство или тенденция превращения потребительского общества в «колонии паразитов». Поэтому на место лозунга «Назад к природе!» он предлагал противоположный: «Назад к культуре!». Техническая цивилизация является не только великим благом, но и огромным риском, она требует новых институтов, но возникнуть они могут только на фундаменте уже имеющихся, тогда как разрушение этого фундамента может привести человечество к катастрофе.

Литература

1. *A. Gehlen*. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.
2. *A. Gehlen*. Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen S. Crufl., «Aula». Wiesbaden, 1986
3. *A. Gehlen*. Moral und Hypermoral. Eine Pluralistische Ethik. Athenäum, Fr./M.—Bonn, 1969.
4. *A. Gehlen*. Einblicke, Gesamtausgabe, Bd. 7
5. *A. Gelen*. Industrielle Gesellschaft und Staat, Gesamtausgabe. Bd. VII.
6. *A. Gelen*. Anthropologische und Soziopsychologische Untersuchungen. Rowohlt. Reinbeck bei Hamburg, 1986.
7. *A. Gehlen*. Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, Gesamtausgabe. Bd. 4 // Vittorio Klostermann. Fr./M., 1983.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ХАРИЗМА: ОБЗОР ЗАРУБЕЖНЫХ КОНЦЕПЦИЙ

«Политическая харизма» — одна из наиболее дискуссионных категорий социологии. Одни ученые говорят о неадекватности и нецелесообразности использования данного понятия, другие широко используют его в исследованиях современных политических процессов. Большая часть объяснительных моделей феномена харизмы так или иначе основывается на подходе Макса Вебера, который ввел это понятие в научный оборот. Поэтому целесообразно сначала вкратце остановиться на основных характеристиках харизмы в понимании Вебера, чтобы затем перейти к концепциям современных теоретиков. Настоящий обзор состоит из двух частей. В первой части мы пытаемся реконструировать основные черты веберовского подхода к харизме. Затем рассматривается во многом противоположная ему позиция исследователей, видящих в харизме прежде всего религиозный феномен. Наконец, значительное внимание мы уделяем различным версиям «псевдохаризмы» как характерного социального конструкта современного общества. Во второй части мы рассматриваем функциональный подход к харизме, попытки рассмотреть харизматика как мессию и, наконец, некоторые плюралистические концепции.

Часть I. Концепция М. Вебера

В социологии Макса Вебера понятие харизмы тесно соотносится с проблемой создания новых социальных образований, а также проблемой свободы, творчества, человеческой ответственности. Харизма, по Веберу, выступает основой одного из типов легитимного господства — харизматического (наряду с легально-рациональным и традиционным). В работе «Хозяйство и общество» Вебер указывает, что понятие харизма «применяется к определенному качеству личности индивида, благодаря которому он отличается от обычных лю-

¹ Фреик Наталия Викторовна — кандидат социологических наук, младший научный сотрудник Центра фундаментальной социологии Института социологии РАН.

© Наталия Фреик, 2001 г.

дей и воспринимается как обладатель сверхъестественных, сверхчеловеческих или исключительных способностей». Здесь же он поясняет, что «эти качества не свойственны обычному человеку, они приписываются божественному происхождению или воспринимаются как образцовые, благодаря чему индивид считается вождем (leader) [23, р. 241]»².

Харизматическое господство, по Веберу, предполагает — со стороны подвластных — выходящую за рамки обыденной личную преданность, вызванную наличием особого дара или доблести у вождя, и доверие к порядку как его откровению или творению. В своей основе харизматический порядок имеет нечто противостоящее рутине повседневности, ассоциируемое с другими типами господства. Харизматический тип господства опирается на экстраординарное, необычное, никогда ранее не признававшееся, выступая противоположностью господству традиционного типа, которое держится привязанностью к «раз и навсегда заведенному». В то же время, и традиционный, и харизматический типы господства опираются на личные отношения между правителем и подчиненными, и в этом отношении противостоят легально-рациональному как безличному.

Вебер достаточно осторожно говорит о правомерности требований вождя. Следуя принципу свободы от ценностных суждений, он безразличен к ценностям, вносимым в мир харизматической личностью. Харизматиком является всякий, кто способен воздействовать на массу с большой эмоциональной силой. Ими могут быть, по Веберу, как пророки и мудрецы, так и демагоги, и великие полководцы. Однако обладание особыми качествами не гарантирует, что господство будет установлено, а лишь повышает шансы на подчинение. В концепции Вебера харизма фундаментально социальна и не отождествляется с историко-психологической традицией «Великого человека». Таким образом, основное внимание он уделяет не столько политическому вождю, сколько его управленческому штабу, и в особенности — тем отношениям, которые складываются между ними. При построении теории харизматического господства Вебер исходит из того, что *массы* иррациональны и эмоциональны. Принимая основные положения либеральной концепции демократического правления, он считает, что политические мнения формируются главным образом «наверху», а не передаются лидеру избирателями в ходе делегирования полномочий. В итоге, о какой бы форме господства не говорилось, «народу» в политическом процессе отводится пассивная роль.

По Веберу, как признание последователей, так и притязания вождя фундаментально амбивалентны. С одной стороны, харизма является

внеобыденным личным даром и не требует внешнего подкрепления. При харизматическом господстве отрицается безусловность легальных норм и формальное принятие решений; справедливость открывается только через личность лидера, который «отбирает» себя сам, если может управлять верой последователей в то, что он обладает экстраординарными качествами. «Харизма признает только внутреннюю детерминацию и внутренние ограничения. Обладатель харизмы ухватывает предназначенную для него свыше задачу и требует от других послушания и следования за ним в силу своей миссии» [23, р. 1112]. Миссия может быть адресована определенной этнической, политической, профессиональной или иной группе и означает, что харизма ограничивается также рамками такой группы. «Харизматические требования вождя не признаются, если его миссия не признана теми, к кому он чувствует себя посланным» [13, р. 246]. Однако выдвигаемые политическим лидером идеи измеряются не ценностью истины, но заключенной в ней мобилизующей силой, силой группы, которая признает эти идеи. Решающим является не столько конкретная постановка целей, сколько персональные харизматические качества вождя — через их признание происходит и признание его идей.

С другой стороны, харизматический вождь обосновывает свои требования и наличие у него харизмы через успех или веру в успех, основанную на *результатах действий*. Это объясняет нестабильность истинной харизмы. Вождь отрицает послушание любым внешним неличным требованиям. Следовательно, он должен непрерывно доказывать свои силы и способности путем преодоления испытаний, вызванных внешними обстоятельствами, а также постоянно демонстрировать, что подчинение ему ведет к счастью и благосостоянию. И «если его долгое время преследуют неудачи, да к тому

Следует отметить, что мы цитируем Вебера по американскому переводу на английский язык, поэтому некоторые привычные слова и словосочетания иногда нуждаются в дополнительном толковании. Английское «leader» буквально и по внутренней форме слова соответствует немецкому «Führer», по-русски же «лидер» и «фюрер» — далеко не одно и то же. Если мы обратимся к политической литературе на русском языке того периода, когда писал Вебер, то никаких «лидеров» и «фюреров», конечно, не найдем. В то время говорили о «вождях». Вместе с тем, в определенных случаях, видимо, более целесообразно модернизировать веберовское словоупотребление. Слово «вождь», совершенно нейтрально звучавшее в начале века, действительно уместно заменить на «лидер», говоря о более поздних концепциях, в особенности англоязычных авторов. Разумеется, здесь всегда неизбежен некоторый элемент произвола.

же его лидерство перестает приносить выгоду последователям, то, вероятно, его харизматическое господство исчезнет» [24, р. 358].

Итак, без признания со стороны масс харизма не существует. Однако, подчеркивает Вебер, при истинной харизме это нельзя расценивать как признание, которое обеспечивает легитимность господства. Речь идет скорее о *долге* каждого, кто призван харизматическим мессией, узнать качества вождя и действовать соответственно [23, р. 242]. И наоборот, подчинение командам вождя диктуется его экстраординарными личными качествами, а не занимаемой им должностью.

Вебер проводит существенное различие между харизмой *подлинной* и *рутинизированной*, трансформированной в более «стабильные» формы. Истинная харизма является врожденным и экстраординарным качеством; она не включена в нормативный порядок и повседневную деятельность. Однако, в чистой форме харизматическое господство весьма нестабильно, поскольку носит характер, чуждый повседневным, рутинным структурам. Только на первых этапах последователи могут жить в сообществе веры и энтузиазма, существуя на дары, плоды добычи и спорадические пожертвования. Все модификации подлинной харизмы, в основном, имеют один и тот же мотив: обеспечить себе безопасность, трансформировать харизму и харизматические благодеяния из уникального преходящего дара экстраординарных времен и личностей в постоянное благо повседневной жизни [23, р. 1121]. Вследствие этого харизматическое господство возвращается к повседневности через легализацию и (или) традиционализацию, происходит *рутинизация харизмы*.

Как бы ни было деперсонализировано такое господство, именно о харизме (а не о господстве иного типа) продолжают говорить постольку, поскольку всегда остается экстраординарное качество, которого нет у других, подвластных людей и которое вдохновляет их на повиновение и приверженность харизматику [23, р. 1135]. Как отмечает Лия Гринфильд, отличие от других типов господства состоит здесь в том, что «и рационально-легальное, и традиционное господство, образно говоря, удалены на два поколения от основных установлений общества, тогда как харизматическое господство происходит от них напрямую» [16, р. 119]. Если мы будем исходить из того, что Вебер использовал понятие «харизма» в двух совершенно разных смыслах, это позволит нам объяснить явно существующее в его рассуждениях противоречие. С одной стороны, Вебер утверждает, что истинная харизма есть экстраординарный феномен, существующий вне установленных порядков и только *in statu nascendi*; с другой стороны, он часто использует это понятие при обсуждении институциональных порядков, доказывая, что истинная харизма увековечивается (хотя и трансформируясь) в институтах.

Теперь рассмотрим роль *штаба управления* в структуре харизматического господства. По Веберу, господство является предприятием, требующим постоянного управления. Поэтому оно нуждается, с одной стороны, в установке на подчинение господам, притязающим быть носителями легитимного насилия, а с другой, — в распоряжении теми средствами, которые в случае необходимости привлекаются для применения физического насилия (личный штаб управленцев и вещественные средства управления) [1, с. 648]. Вебер осознает, что в современном мире для установления и поддержания господства одной лишь «благодатной» харизмы явно недостаточно. Успех вождя в значительной степени определяется эффективностью функционирования подвластного ему человеческого аппарата. А стало быть, зависит от мотивов последнего. Без штаба невозможно даже организовать пассивный электорат и начать борьбу за влияние или изменить распределение власти. Привычка послушания также не может поддерживаться без организованной активности, направленной на принуждение к данному порядку. Хотя, на первый взгляд, власть харизматического лидера ограничена лишь последователями, однако, имея в своем распоряжении хорошо организованную и подчиняющуюся ему «машину», он способен получить власть, которая может распространиться на все общество.

Первоначальным базисом рекрутирования управленческого штаба является личная харизма. «Свита» вождя предана именно его *личности и миссии*; подчинение основано на вере в то, что вождь внутренне призван руководить людьми. Однако заинтересованность штаба в победе своего предводителя обеспечивают еще два средства, обращенные уже к *личному интересу* — материальные блага и социальный почет. Члены штаба рассчитывают, что «демагогический эффект *личности* вождя обеспечит партии голоса и мандаты в предвыборной борьбе, а тем самым и благодаря ей власть в наибольшей степени расширит возможности получения ожидаемого вознаграждения для приверженцев партии. А труд с верой и личной самоотдачей человеку, не какой-то абстрактной программе какой-то партии, состоящей из посредственностей, является здесь идеальным моментом — это “харизматический” элемент всякого вождизма, одна из его движущих сил» [1, с. 675]. Члены штаба управления заинтересованы также в *сохранении и укреплении позиции вождя*, поскольку все, что угрожает легитимности главы [партии], который гарантирует им экономические и социальные преимущества, в той же мере угрожает легитимности их форм дохода, властных позиций и престижа, что сопровождает членство в административном штабе [23, р. 264–265]. Это объясняет действия штаба, направленные на регулирование и

закрепление позиции лидера (в частности, в связи с проблемой наследования властной позиции). Сохранение позиций штаба зависит также от *укрепления сообщества* в целом, установления такого социального порядка, при котором *собственная* позиция членов штаба получила бы стабильную повседневную основу. Это означает легализацию и (или) традиционализацию экономических преимуществ, а также контроля и регулирования властных позиций и социального престижа, желание видеть их включенными в «космос» предписанных правил [23, p. 252].

По Веберу, *власть конфликтна* по своей сути. Существует постоянный, по большей части латентный, конфликт между вождями и их управленческими штабами за то, чтобы владеть инициативой в борьбе за власть, экономические преимущества и социальный статус. Для анализа социальных изменений важно, в чем выражается это противостояние и каков характер страты чиновников, зависящих от вождя и позволяющих ему выиграть в борьбе против иных обладающих властью классов и групп.

У социологов нет общей позиции как в отношении веберовской концепции харизмы, так и относительно возможности использования понятия «харизма» для анализа современных политических процессов. Распространенное представление о неадекватности понятия реальностям политической жизни, в первую очередь, стало реакцией на его повсеместное некритическое употребление. При интерпретации концепции Вебера нередко упускаются из виду методологические аспекты его социологии, в частности, возможности и ограничения работы с «идеальными типами», неверно трактуется понятие легитимного господства, не учитывается социологический характер концепции харизмы и т. д. Тем не менее, многие подходы к объяснению феномена харизмы, разработанные в дальнейшем, обязаны своим появлением и утверждением исключительно идеям Вебера. Рассмотрим наиболее влиятельные в современной социологии концепции харизмы.

«Религиозная» концепция

Вебер заимствовал понятие «харизма» из словаря раннего христианства. В частности, он ссылается на работу *Kirchenrecht* [«Церковное право»] Рудольфа Зоома (R.Sohm). Вебера привлекло наблюдение Зоома, что в религиозной «харизматической организации» доктрина воспринималась как прямое руководство к действию, как данная в откровении и, соответственно, не обсуждаемая истина, которую сле-

дует принимать как единственно верную исключительно на основе веры, *безусловного признания* господства Учителя. Эту «необъяснимость», «безответственность» господства харизматика Вебер объединил с еще одной идеей Зоома — о прямом контакте между Учителем и его учениками, без посредничества каких-либо ранее существующих представлений и законов. Другой аспект рассуждения Зоома — утверждение, что харизматическая организация обязательно должна быть духовной — Вебер отверг, поскольку, по его мнению, это ограничивало возможности применения термина. Именно это расширение, выведение изначально религиозного понятия за пределы сферы религии, с одной стороны, и безразличие к вопросам моральности лидерства, — с другой, критикуется в «религиозном» подходе к харизме.

Религиозная концепция харизмы строится на следующих основных положениях. *Во-первых*, подразумевается, что харизматический лидер действительно обладает особыми экстраординарными качествами, дарованными ему «свыше»³. *Во-вторых*, проводится весьма четкое разделение «обладателей» харизмы в зависимости от последствий их лидерства для общества. В частности, критика веберовской концепции Карлом Фридрихом основана на представлении, что один и тот же термин не может объединять столь разных людей, как Гитлер и Иисус, Ганди и Сталин [12]. Однако в этом случае не вполне ясен критерий, согласно которому возможно оценить деятельность политика. Более того, последствия его деятельности обычно неоднозначны для разных групп населения. С точки зрения веберовской методологии, харизматическое лидерство выступает как отношение или процесс, который не является сам по себе ни моральным, ни аморальным, ни добродетельным, ни безнравственным. Тем не менее, действия харизматических лидеров возможно оценить в соответствии с моральными, этическими, религиозными, социальными и прочими критериями.

Согласно религиозному подходу, подлинные харизматики в сфере политики также в высшей степени моральны и религиозны, что отличает их от «псевдохаризматических»⁴. Так, Дороти Эммет [10] критикует Вебера и сторонников его концепции за игнорирование различия между двумя типами: 1) лидер, который обладает «гипнотической» властью над последователями и получает от этого удовле-

³ Необходимо отметить, что подобная вера всегда основана на факте личного переживания, которое невозможно доказать или проверить.

⁴ Либо же из представления об абсолютной несовместимости сфер религии и политики выводится утверждение о том, что политическая харизма невозможна. Термин считается адекватным только в отношении религиозных, духовных учителей (по сути, именно так, как это понималось у Зоома).

творение; 2) лидер, способный повысить силу воли подвластных его влиянию людей и стимулировать их к самореализации.

В религиозной концепции харизмы истинный харизматик, *во-первых*, обладает особой «вдохновляющей» способностью, т. е. оказывает значительное влияние на людей, мобилизуя их на экстраординарные усилия и действия. *Во-вторых*, его экстраординарные способности находятся в зависимости от внутренних качеств, которые отличаются высшей моральностью и духовностью. *В-третьих*, побудительным мотивом выступает стремление «разбудить» мораль других людей, а не желание лидера стать объектом слепого послушания и преданности. В результате происходит усиление и развитие воли последователей, которые остаются свободными для реализации собственных целей (при «псевдохаризме» последователи вождя служат средством его самореализации).

Таким образом, здесь исходят из понятия «харизма» в узком смысле. Однако, если группа мыслимых вождей-харизматиков настолько мала, то закономерен вопрос о полезности этого понятия для социологии. Вряд ли можно сделать однозначные выводы в отношении тоталитарных вождей, которых сторонники «религиозного» подхода пытаются отделить от истинных харизматиков. Действительно ли они искали власти только ради самой власти? Представляется, что и личность, и мотивация таких вождей не была простой и одномерной, а, скорее, совсем наоборот.

Концепция «псевдохаризмы»

Трудности при использовании понятия «харизма» появляются также из-за конфликтующих теорий обществ, в зависимости от которых определяется и ответ на вопрос о возможности использования понятия применительно к современности. В частности, как полагает Карл Лёвенштейн [18], харизматическое лидерство зависит от широко распространенной веры в экстраординарные и сверхъестественные способности, тогда как в современном рациональном обществе подобные верования обесценились. Таким образом, оказывается, что харизма была возможна лишь в «ранние эпохи», а также в обществах, продолжающих оставаться несовременными в указанном смысле слова (например, страны «третьего мира»).

Существует и другая линия рассуждения, когда краеугольным камнем аргументации становится несовместимость «истинной харизмы» с самой сущностью современного общества. За основу берется веберовская концепция, которая, однако, считается историче-

ски ограниченной. При этом акцентируются следующие черты харизмы: 1) иррациональность; 2) радикальность (революционность); 3) персональная, личностная природа. Предполагается, что изменения в социальных и политических структурах обусловили минимальные шансы или даже практическую невозможность появления истинной формы харизмы в современном обществе (рациональном, безличном, бюрократическом, массовом и т. п.). Более того, преобладающей тенденцией становится *создание* бюрократическими структурами харизматического лидера, изначально лишённого качеств харизматика. Отсюда — вывод о недостаточности тех типов харизмы, которые выделены Вебером⁵. Рональд Глассман пишет о «сфабрикованной харизме» [15], а Йозеф Бенсман и Майкл Гайвант предлагают ввести новое понятие «псевдохаризма»⁶ (при этом они ссылаются на Роберта Мертона, говорящего о «псевдо-Gemeinschaft'e») [6]. Другими словами, то, что представляется в современном обществе харизмой, есть лишь ее видимость. По сути это — сфабрикованная псевдохаризма, т. е. опосредованная, неревolutionная, рационально созданная.

На развитие проблематики псевдохаризмы, представление о сущности массового общества значительное влияние оказали работы представителей Франкфуртской школы неомарксизма (Макс Хоркхаймер, Теодор Адорно, Эрих Фромм, Герберт Маркузе, Юрген Хабермас и др.), ассимилировавших ряд плодотворных идей Вебера. В первую очередь, здесь представляет интерес основная социально-философская тема Франкфуртской школы: так называемый «поздний капитализм». Франкфуртские теоретики по-

⁵ Как отмечает Уильям Сватос, согласно Веберу бюрократические структуры в демократическом обществе, возможно, будут вынуждены использовать «эффект масс» и «харизму риторики» для создания эмоциональной поддержки, необходимой для власти [21]. Бенсман и Гайвант также полагают, что Вебер знал о существовании поддельной («демагогической») харизмы, как в случае с Куртом Эйслером [6]. Лучиано Кавалли ссылается на высказывания Вебера о главе мормонов, как на пример «поддельной» харизмы [8]. Но все эти авторы полагают, что Вебер не ожидал *преобладания* такой формы харизмы в современном мире. Обсуждается и содержательная сторона различия истинной и произведенной харизмы. Важно, в частности, что Вебер не мог знать о революции телекоммуникаций и ее воздействии на западную культуру. А следовательно, его концепция, как можно думать, мало применима для анализа современной политики, которая качественно отлична от описываемого им «века площадей и митингов».

⁶ Если в «религиозном» подходе псевдохаризма отличается от подлинной по критерию моральности, то здесь подчеркивается ее искусственность.

ставили вопрос о новой фазе развития «позднебуржуазного общества», на которой веберовская «формальная рациональность» продвинулась значительно дальше по сравнению с началом века: теперь она подчинила многие из тех сфер, которые Вебер считал нерационализируемыми, поскольку они связаны с сугубо интимными проявлениями личности. В итоге рациональность в эпоху позднего капитализма достигает катастрофических размеров, происходит *тотальная* формализация всех сфер общества. Фактически в основу здесь положена схема Вебера, но его понятие формальной рациональности берется в *содержательно*-социологическом значении, причем как уже свершившийся факт. Как отмечает Ю. Н. Давыдов, «формальная рациональность» начинает отождествляться с марксовым «отчуждением»; ее формализм выступает как реальная противоположность субстанциальности человека, как ее упрощение и искажение [2, с. 263]. Отсюда следует, что истинная харизма при этом также постоянно подавляется. Кроме того, возникает парадоксальная ситуация, когда рациональность нуждается в производстве иррациональности, чтобы сохраниться как рациональность [15]. Однако, иррациональность, созданная рациональностью, перестает быть подлинной иррациональностью. Перестает быть истинной (понимаемой как иррациональная) и харизма, становящаяся псевдохаризмой.

Вывод о тотальной рационализации общества приводит к признанию всемогущества бюрократических структур, которые стремятся любыми средствами закрепить свое доминирующее положение. С одной стороны, штабу управленцев совершенно невыгодно появление или усиление неподконтрольных ему личностей и процессов, а значит, — и подлинного (революционного) харизматического лидера. И обычно, как утверждал еще Вебер, бюрократия достигает успеха в деле выхолащивания харизмы, тогда как последняя может оказаться сильнее организации только при экстраординарных условиях [23, р. 1132]. Однако, как показывает практика, социальный кризис тоже можно создать, а единственно возможным выходом из кризиса представить избрание того или иного политического деятеля, предложенного в ходе избирательной кампании как фигуры, обладающей экстраординарными качествами.

Однако здесь есть и другая сторона. Харизма, говорят те же авторы, необходима для функционирования политики, а следовательно, имеется потребность в ее «управляемой», искусственной замене — псевдохаризме. То есть происходит систематическое использование видимости харизмы. По мнению Бенсмана и Гайванта, основной характеристикой всех этих техник производства и использования

псевдохаризмы является то, что они планируемы, и, таким образом, представляют формальную рациональность [6, р. 606].

Тотальная рационализация общества делает актуальным вопрос о способах достижения лояльности граждан по отношению к власти. В этой связи упомянем концепцию авторитарной личности, разработанную Эрихом Фроммом, которая позднее получила широкое распространение⁷. По Фромму, в современном обществе личность страдает от невыносимого чувства свободы, одиночества, затерянности в сложных социальных образованиях. Потребность авторитарной личности в поклонении Абсолюту становится, по Фромму, способом преодоления ограниченности индивидуального существования. Самоутверждение достигается через идентификацию личности с авторитетом группы, нации или государства, с харизматическим лидером или религиозным институтом. Патологическое «бегство от свободы» реализуется, согласно Фромму, через мазохизм (стремление уничтожить собственное «Я», превратиться в часть большего и сильнеешего целого) или садизм (стремление к неограниченной власти над другим человеком). Развитие концепции авторитарной личности способствовало психологизации феномена харизмы (садизм/мазохизм лидера и последователей), оказав значительное влияние на дальнейшие работы по данной проблематике. Большое внимание ученые стали уделять психологическим и патологическим аспектам личности вождя, его биографии, а причины появления харизмы усматривать в невротических склонностях масс, формировании массовых психозов, комплексов и страхов⁸.

Логично предположить, что и бюрократический аппарат должен обладать необходимыми средствами для манипуляции сознанием и поведением людей. Отсюда — чрезвычайно большое место, которое занимает в рассуждениях теоретиков Франкфуртской школы проблема «культурной индустрии» или, иначе, «индустрии сознания». Могущество бюрократических структур очевидно и вопиюще, абсолютно все создается ими. В итоге перед нами предстает «искусствен-

⁷ Не менее важную роль сыграла его концепция социального характера, согласно которой человек, приспособляясь к социальным условиям, развивает в себе те черты, которые побуждают его *желать* действовать именно так, как он *вынужден* действовать.

⁸ Когда харизма воспринимается исключительно как личностная, а харизматические отношения считаются возможными только в малой группе, где лидер способен установить и поддерживать близкие, эмоциональные контакты со всеми своими последователями, то ценность понятия «харизма» связывают с изучением социально-психологических процессов, наблюдаемых в сектах и многих культах.

ный» лидер, рационально спланированные проблемы, ценности и т. п. За счет эксплуатации иррациональности массы у нее также формируются нужные бюрократии установки. Таким образом, активностью и реальностью обладают только бюрократические структуры, заинтересованные в сохранении и расширении своих позиций.

В этой связи остановимся на одном из последних исследований по проблеме харизмы и средств массовой информации. Это концепция «синтетической харизмы» Ричарда Линга [17]. Принципиальное отличие синтетической харизмы от псевдохаризмы, утверждает автор, состоит в том, что новое понятие позволяет учитывать мотивацию СМИ, на что раньше не обращали внимания. Образ «харизмы», по Лингу, конструируется за счет *невольного* взаимодействия двух групп: организаторов политических кампаний и СМИ,— каждая из которых преследует собственные институциональные цели и стремится удовлетворить свои потребности. Развитие синтетической харизмы базируется на разделении общества на тех, кто выигрывает от избирательной кампании в осязаемых формах, и всех остальных. В первую группу входят: избираемый кандидат, награда которому — власть и статус; концессионеры, извлекающие прибыль от правилственных контрактов; различные заинтересованные группы, получающие прямые выгоды от победы той или иной политической партии или объединения (например, снижение налогов). Регулярность избирательных кампаний позволяет и СМИ получать выгоду. Они обеспечиваются «эффектными» и легко собираемыми новостями, которые к тому же снижают производственные издержки (их гораздо легче «освещать»). В случае «увлекательных» выборов СМИ предоставляется возможность расширения своей аудитории, а соответственно, и повышения расценок на рекламу. В отличие от этих групп, по Лингу, избиратели получают только символические дивиденды от выборов: чувство гордости, радости или грусти, если выигрывает тот или иной кандидат, укрепление ощущения собственной идентичности и тому подобное.

Часть II Функциональный подход

Широкое распространение получила в социологии «функциональная» трактовка харизмы. В этой связи вначале кратко остановимся на социологической концепции Эмиля Дюркгейма. Хотя последний никогда не употреблял термина «харизма», ряд его идей был использован другими исследователями (в первую очередь функционалистской ориентации) при обсуждении проблематики харизмы. Более того, давно

замечены существенные параллели между веберовским понятием «харизма» и понятием «священного» у Дюркгейма.

Религия, полагает Дюркгейм, разделяет мир на священные и мирские (светские) феномены. При этом священное обладает, во-первых, запретностью, обособленностью от светских явлений, во-вторых, служит объектом любви и уважения. Иными словами, священное, по Дюркгейму, одновременно является источником и принуждения, и авторитета. По его мнению, люди никогда не обожествляли ничего другого, кроме собственного общества. Причем власть общества над индивидом основана не столько на физическом превосходстве, сколько на том моральном авторитете, каким оно облечено. Лидер в концепции Дюркгейма — не герой, но «группа, воплощенная и персонифицированная». Отношение к лидеру подобно отношению ко всему обществу, т. е. он также наделяется качествами священного. При этом священные, религиозные сущности имеют абстрактную, фиктивную природу. Дюркгейм отмечает, что социальное мышление в силу заключенного в нем императивного авторитета может заставить индивида видеть вещи в удобном ему свете. «Священный характер не является чем-то таким, что ему самому *внутренне* присуще объекту: он им *наделяется*» [3, с.471].

Дихотомия священного и светского восходит у Дюркгейма к дихотомии социального и индивидуального. Светское связано с повседневной жизнью человека, ежедневными индивидуальными занятиями и частными интересами; примером же священнодействия выступают коллективные религиозные церемонии и ритуалы. Обыденное и индивидуальное ассоциируются с негативными эмоциями — скукой, слабостью, печалью и т. п., а священное и коллективное с позитивными — грандиозностью, могуществом, радостью, возвышенным состоянием духа и пр. Поэтому закономерно стремление индивида к выходу за пределы своего «Я», что обеспечивается участием в коллективном ритуале: церемония выводит каждого индивида за пределы его «Я» и делает частью группового могущества. При этом именно коллективное действие способствует взаимному «заражению» участников, когда то или иное продуцируемое чувство становится не просто индивидуальным проявлением, а состоянием всей группы. В результате группа сплавляется в единое целое под влиянием испытываемого всеми одновременно единого чувства возбуждения. Следующий шаг состоит в том, чтобы предположить, что ключевую роль в этом процессе играет харизма. Харизматический лидер выступает символом коллективного «бурления», инициатором и образцом для экстраординарных спонтанных эмоциональных взрывов чувств и подавляемой сексуальности, в которой

границы между индивидуальным «Я» и другими размыты. Таким образом, исходя из положений концепции Дюркгейма, харизма — исключительно социальное явление, выполняющее функцию создания и поддержания солидарности в группе.

Отметим, что идеи Дюркгейма оказали непосредственное влияние на функциональную трактовку проблематики харизмы во многом за счет их использования Толкоттом Парсонсом, который при конструировании своей универсальной теоретической системы действия отталкивался именно от работ М. Вебера и Э. Дюркгейма. Поистине преобладающее влияние самого Парсонса и его версии функционализма на послевоенную социологию, особенно в Америке, вплоть до середины 70-х годов XX века способствовало возникновению ряда клише применительно к отдельным социологическим категориям, в частности харизмы. Ключевую роль здесь сыграли следующие идеи Парсонса.

Во-первых, он, как и Дюркгейм, обращает внимание на то, что харизматическое обособлено от повседневного, рутинного. Отсюда вывод, что харизма действует косвенно — через тип установки человека по отношению к харизматическим вещам или личностям, а именно — через особую установку уважения, подобную отношению к признанному долгу. *Во-вторых*, по мнению Парсонса, харизме присуща связь со сферой религиозного в том смысле, что ультимативно-ценностные интересы человека (среди которых один из важнейших — поиск смысла жизни) неразрывно связаны с его представлениями о сверхъестественном. Благодаря этому харизма может служить источником легитимности. Другими словами, есть некая согласованность между вещами, которые уважают, и моральными нормами, которые управляют существенными отношениями и действиями. Парсонс делает вывод: «нет *легитимного* порядка без харизматического элемента» [19, p.665]. Различие между легитимностью и харизмой, по его мнению, состоит в том, что легитимность — более узкое понятие, поскольку это качество приписывается только нормам порядка; оно представляет собой «*институциональное* приложение или воплощение харизмы» [19, p.669]. *В-третьих*, заметную роль сыграл тезис Парсонса о том, что «харизма есть не метафизическая сущность, но строго эмпирически наблюдаемое свойство индивидов и вещей в их отношении к человеческим действиям и установкам» [19, p.668–669].

Идеи Парсонса стимулировали проведение эмпирических исследований по проблематике харизмы, в том числе политической, активизировали поиск четких теоретических и операциональных определений понятия. Всплеск таких исследований был обусловлен, кроме того, интересом к совпавшим по времени процессам модернизации, происходившим в странах «третьего мира». Понятие «харизма», истолкованное

в функциональном ключе, стало применяться в структурно-функциональных объяснениях широкомасштабных социальных изменений; при системном анализе ситуаций в нестабильных, кризисных обществах; в исследованиях, проводимых в русле теории модернизации.

Считается, что первым понятие «харизма» к политическим лидерам развивающихся стран применил Давид Эптер. Обращение к проблематике харизмы и веберовской теории господства при анализе изменений в «новых нациях» определяется следующими основными мотивами. *Во-первых*, утверждается, что традиционная власть в таких обществах была разрушена, а легальная — дискредитирована за годы колониализма. В итоге харизматическое лидерство представит единственным приемлемым типом господства, а харизматический лидер — единственной структурой, способной выполнять функцию политической интеграции. По Эптеру, харизматическое лидерство в экскOLONиальных «новых государствах» есть точка опоры при переходе от колониально управляемого традиционного общества к политически независимому современному государству. Таким образом, веберовская типология господства историзируется, превращается в историческую последовательность, которая движется от традиционной, через харизматическую, к легальной форме.

Во-вторых, персонализацию политических проблем объясняют низкой политической культурой освободившихся стран: политическая борьба неизбежно должна была принять вид борьбы между личностями, поскольку неграмотным и лишенным политического опыта массам человек (лидер) ближе и понятнее, чем политическая программа. Харизматическая легитимация рассматривается как процесс создания лояльности по отношению к новым государствам через личное влияние харизматического лидера. Предполагается, что признание власти государства облегчается, если требования выдвигаются тем, кому массы доверяют. Иначе говоря, массы доверяют харизматическому лидеру, так как не доверяют государству, и это персональное отношение (уважение и доверие) используется для поддержания государства до тех пор, пока оно не добьется собственной легитимности. Попутно отметим часто встречающееся предположение сторонников функциональной трактовки харизмы, что политическим лидерам развивающихся стран приходится создавать персональные, иррациональные формы и символы, которые являются единственными значимыми стилями коммуникации. Харизма нередко сводится также к отношениям между национальным лидером и манипулируемой им массой.

В-третьих, случайный и во многом искусственный характер возникших территориальных образований «новых государств» превращал проблему национальной идентификации в центральную проблему по-

литической жизни, что при отсутствии объективных внутренних предпосылок способствовало выдвижению на первый план личности лидера как едва ли не единственного зримого символа и инструмента национальной интеграции⁹. Харизма становится устройством, с помощью которого политический лидер пытается сформировать национальное самосознание, общественное мнение, создать национальную бюрократию, основать политическую традицию.

Клод Айк поднял вопрос: могут ли харизматические лидеры выполнять какую-либо из этих конструктивных функций в «новых государствах» [4]? По его мнению, вывод о способности харизматического лидера выступать в качестве промежуточного средства при переходе государства к легальному типу господства несостоятелен. Более того, он не только не видит признаков установления легальной формы господства в «новых странах», но, наоборот, считает, что там процветает культ иррациональности, а не прогрессивная бюрократизация. Кроме того, отмечает Айк, политические лидеры «новых наций» часто апеллируют к тому, что получают поддержку большинства на выборах. Однако это может быть свидетельством временного одобрения их действий или даже «сфабрикованного согласия». В условиях политической нестабильности, характерной для «новых наций», практически любой лидер, способный управлять определенной степенью лояльности, может получить значительную политическую власть. Опираясь на данные о существовании сильнейшей оппозиции лидерам «новых наций», Айк ставит под вопрос наличие у них харизмы, а затем и ценность самого понятия¹⁰.

В качестве классического примера функциональной трактовки харизмы рассмотрим концепцию Вильяма Фридланда. Пытаясь ис-

⁹ По Эптеру, например, в Гане Кваме Нкрума был способен выполнять такую роль через новые социальные структуры благодаря его функциональной идентичности с властью вождя племени. Он стал источником новых норм, в соответствии с которыми последователи должны были строить свое поведение, более того, — символом, с которым теперь должны идентифицироваться все жители Ганы [5].

¹⁰Свержения многих ранее считавшихся харизматическими лидеров в «новых нациях», совершаемые под эгидой борьбы с культами личности, «правлением одним человеком» и т. п., привели исследователей к выводу, что эти лидеры не были харизматическими изначально. Подобным образом Эптер в своих поздних работах приходит к заключению, что Нкрума лишь временно был харизматиком для «небольшой банды последователей». Подлинность же истинного харизматического лидера, по его мнению, проявляется в том, что харизма предполагает не временный энтузиазм и популярность, а эффективное сочетание планирования и идеологии.

пользовать понятие «харизма» исключительно в целях социологического анализа, автор в первую очередь заинтересован проблемой его эмпирического применения. Фридланд приходит к выводу, что харизма — постоянно возникающий феномен, но вероятность, с которой появляются «харизматики», зависит от культурной системы, способствующей или препятствующей развитию сильных, инновационных личностей. Далеко не каждому лидеру удается добиться признания своей харизмы. По Фридланду, господство имеет место тогда, когда миссия, выраженная харизматиком, релевантна и значима в конкретном социальном контексте, т. е. когда лидер формулирует призывы, совместимые с нуждами масс. В противном случае действия и идеи лидера воспринимаются как странные, преступные или безумные. Таким образом, особому анализу подвергается характер миссии харизматика, а также природа социальной ситуации, при которой население становится особенно чувствительным к призыву следовать за лидером. Согласно Фридланду, лидерство развивается как харизматическое при наличии трех условий: если лидер выражает мнения и чувства, которые сравнительно недавно проникли в сознание масс; если при этом лидер вовлечен в деятельность, которая считается опасной и рискованной; если массы видят доказательства успешной деятельности лидера [11, р.23].

Нетрудно заметить, что при таком подходе полностью обесценивается идея личного «дара», обладания лидером особыми качествами. Между тем, «не-харизматики» могут формулировать такие же призывы, не достигая схожих результатов. Если бы сами идеи имели харизматический потенциал вне зависимости от того, какой конкретно индивид их выражает, то все лидеры, выдвигающие схожие доктрины, воспринимались бы как харизматики. Более того, поскольку послания и слоганы того или иного движения перенимаются многими лидерами, многочисленные коммуникаторы также получали бы харизматическую поддержку. Значит, помимо собственно содержания идей и призывов, важно учитывать еще какие-то факторы, например, способ, которым они артикулируются, риторические способности лидера и пр.

Вывод Фридланда о том, что исследователя должен интересовать исключительно социальный контекст, в котором развивается харизма, ставит под вопрос необходимость использования этого понятия. Ведь если игнорировать фактор личности лидера, исследовательская проблема сведётся к изучению того, какая социальная ситуация способствовала достижению власти или широкой популярности индивида, который до этого не занимал официального поста (легальное господство) и не являлся, например, главой племени (традици-

онное господство). Однако политический лидер сам может способствовать созданию такого социального кризиса, который благоприятно скажется на усилении его харизмы. Заметим также, что Фридланд и сторонники его концепции воспринимают харизму в качестве некой «остаточной категории» веберовской типологии господства, иначе говоря, харизматическими становятся все варианты господства, которые не подпадают под определение традиционных или легальных. В итоге все случаи персонального влияния, а следовательно, и все лидеры становятся харизматическими, что, в частности, приводит к использованию таких выражений, как «харизматический лидер, не имеющий признания его харизмы со стороны масс» [11, p.21].

Обратим также внимание на одно из поздних исследований, проведенное в русле функционального подхода, — концепцию политической харизмы Энн-Рут Вилнер. Она считает харизматический тип политического лидерства особым подтипом и предпринимает попытку операционализации понятия политической харизмы. За основу Вилнер берет идею Вебера, что харизматическим лидера делает не обладание особыми качествами, а их восприятие таковыми в глазах последователей, и выделяет три категории индикаторов харизматически ориентированного признания.

Во-первых, это отождествление лидера со сверхчеловеческой реальностью. Его уподобляют божественному и полубожественному (приравнивают к Богу или определенному божеству; рассматривают как мессию; ассоциируют с основателями религий или священными фигурами конкретной культуры), наделяют сверхъестественными, сверхчеловеческими или исключительными качествами и способностями. *Во-вторых*, безусловное признание личного господства лидера, что проявляется в убежденности в истинности заявлений лидера и в безусловном послушании его приказанием. *В-третьих*, абсолютная эмоциональная приверженность лидеру, его откровенности или установленному им порядку [25, p.9–29].

Поскольку во главу угла Вилнер ставит восприятие лидера последователями, ее интерес сосредоточен также на средствах, которые использует лидер для получения «харизматической реакции» (внушение благоговения, страха, уважения и т. п.), а также на благоприятствующих этому условиях. По Вилнер, лидер становится харизматическим в случае: 1) обращения к важным культурным мифам; 2) совершения поступков, воспринимаемых как героические или экстраординарные; 3) проекции качеств с таинственной или могущественной аурой; 4) наличия выдающихся риторических способностей [25, p.61].

Харизматик как мессия

Исследовательский подход к проблеме харизмы самым непосредственным образом соотносится с тем или иным пониманием священного в культуре. «Мессианская» парадигма изучения политической харизмы связана с американской культурной антропологией и англосаксонской антропологией в целом, стремящимися к поиску и реконструкции универсальных архетипов лидерства. Феномен харизмы рассматривается здесь исключительно в контексте интенсивных социальных изменений и кризисов. В итоге проявляется логика развития героического мифа. Появлению харизматика предшествует экстраординарная ситуация, невозможность восстановления баланса между обычной ситуацией и ожиданиями посредством имеющихся культурных средств. Эта сверхчеловеческая «задача» перепоручается, возлагается как миссия на лидера, обладающего такими же исключительными качествами («герой»), которые позволят ему осуществить «революционный прорыв». Причем харизматик не восстанавливает нарушенный порядок, а выступает демиургом, создателем новой гармонии («здание образца для подражания»). Из мифа заимствуется и ряд иных элементов — чувство ответственности, которое отличает вождя; мессианская надежда населения на «избавление от страданий». Рассмотрим подробнее структурные составляющие формул героического мифа, последовательность которых, согласно мессианской парадигме, моделирует опыт харизматического лидерства в культуре.

Первый этап определяется действием *инициальных формул*. Речь идет о нарушении некоей существовавшей до этого ситуации равновесия (экстраординарная ситуация) и поиске «героя», который должен восстановить порядок, избавив тем самым население от бед и несчастий. В принципе, исходная модель неизменного и статичного существования безлична, нарушение же ситуации равновесия вызывает стремительную персонализацию. При этом наблюдается двусторонний процесс: с одной стороны, поиск и персонификация «вредителя», от которого исходят все нарушения и несчастья¹¹, с

¹¹Для института политического лидерства фигура вредителя необходима как противостояние намерениям и действиям лидера. При этом групповой противник представляется предпочтительным, поскольку он более серьезен и больше подходит для целей социально-политической интеграции. К тому же групповой противник открывает более широкие возможности для политического маневра лидера. Например, в отличие от единичного противника, группа может постоянно исполнять роль «козла отпущения».

другой — обнаружение «вредителя» и избавление от несчастий, которые осуществляет конкретный персонаж — «герой».

Предпосылкой появления харизматического лидера, согласно мессианско-мифологической парадигме, являются страдания, которые испытывают последователи. Харизматическим становится лидер, воспринимаемый как спаситель, поскольку он воплощает — благодаря своим необычным персональным качествам — надежду на удовлетворение остро ощущаемых потребностей, веру в реальную возможность преодолеть кризис. Отсюда вывод, что харизматическое лидерство, по сути, «спасительное» или мессианское. На этом строится объяснение особой эмоциональной напряженности харизматической реакции; потребности последователей в том, чтобы лидер периодически демонстрировал «доказательства» своих экстраординарных способностей. Этим объясняется и добровольное следование масс за своим вождем, пренебрежение материальным вознаграждением, «склонность чтить, уважать лидера, окружать его тем спонтанным *культом личности*, который представляется симптоматичным знаком харизматических отношений между лидером и его последователями» [22, p.747].

Установление господства харизматического лидера вносит новую структуру в общество. Система социально-политических позиций начинается определяться отношением к героическому персонажу, к персонализированным задачам «героя». Далее все идет своим чередом: позиции порождают систему персонажей и функций; персонажи должны взаимодействовать, функции — выполняться в процессе развития героического мифа.

Итак, появление харизматического господства, согласно мессианской парадигме, обусловлено ситуацией (кризисом), а также наличием истинного харизматика. Обратим внимание на то, что если в рассмотренных выше теориях модернизации харизматическое лидерство выступает в качестве необходимой и закономерной стадии (переход к более высокой ступени общественного развития), то здесь харизму, по сути, связывают с социальными, революционными движениями в целом. Например, согласно исследованиям Роберта Такера, харизматическим является не любой лидер, обладающий экстраординарными качествами и вдохновляющий тем самым своих последователей, а только лидер, который демонстрирует экстраординарные качества, возглавляя движение, направленное на социальные изменения¹². Отсюда вывод Такера: если лидер действительно харизматический, его харизма проявится до получения им политической власти.

На втором этапе харизматического процесса вступают в силу *кульминационные формулы*. Кризисная типология создает систему изменений, противостоящих политическому лидерству, но именно она

обеспечивает массовую уверенность в необходимости политического лидерства. Считается, что кризис может разрешиться только за счет действий успешного лидера. Вообще, формула «успеха» играет центральную роль. Как политический лидер, так и его административный аппарат вынуждены периодически драматизировать ситуацию, а затем успешно восстанавливать обстановку героическими действиями. Иначе говоря, каждый эпизод политической биографии лидера должен потенциально рассматриваться не просто как преодоление препятствий, а как героическое преодоление, «великое» решение проблемы, «новые рубежи» и т. п. Все действия направлены на то, чтобы в массовом политическом сознании складывалось и постоянно поддерживалось убеждение, что последовательность ясных действий политического лидера завершилась вполне определенным успехом. В итоге, ситуация перемещается в культурно-символическую сферу социально-политического процесса.

Третий, заключительный этап героического мифа определяется действием *финальных формул*. На этом этапе происходит окончательная идентификация истинного героя; в общественном сознании складывается уверенность в восстановлении ситуации равновесия. Центральным момент третьей стадии — уход героя и его канонизация. Удаление харизматического лидера заложено в самой логике героического мифа, поскольку в культурно-символических измерениях политического лидерства необходимо создать ситуацию, которая формально позволила бы вновь включить механизм поисков и обнаружения героя.

Ряд исследователей, ссылаясь на отсутствие приемлемого критерия для определения харизматического лидерства и продолжающуюся неопределенность, настаивают на использовании новых выражений. В частности, в последнее время получила разработку проблематика *«трансформационного лидерства»*. Впервые данное понятие введено Джорджем Барнзом, который предложил универсальную дихотомию всех типов лидерства — трансформационные и транзакционные [7]. Барнз считает более уместным употреблять вместо термина «харизматическое лидерство» — «героическое лидерство», рассматривая его в качестве одного из подтипов трансформационного. Героическое лидерство, по его мнению, подразумевает

¹²Представляются возможными два варианта: либо социальное движение является харизматическим с самого начала, т. е. создано харизматиком, который и руководит им (примеры этого Кастро, Гитлер), либо оно существует еще до появления харизматического лидера, а затем, когда его возглавит харизматический лидер, трансформируется в харизматическое движение (случай Ленина) [22].

следующее: вера в лидеров только благодаря их личности; вера в способность лидера преодолеть препятствия и кризисы; готовность доверить лидеру власть для преодоления кризиса; массовая поддержка таких лидеров, чаще выражаемая не через посредников и институты, а непосредственно (голосование, аплодисменты, пожатие рук, письма и пр.) [7, р.244].

Феномен харизмы рассматривается сквозь призму трансформационного и героического лидерства теми исследователями, которые считают, что харизматические лидеры появляются в обществах и организациях, претерпевающих сильнейшие кризисы. При этом харизматический (трансформационный) лидер предстает в качестве некой панацеи — как идеальный (в оценочном плане) руководитель, способный вывести организацию (общество) из кризиса, поскольку он обладает редкими организационными способностями. Трансформационный лидер формулирует обоснованное видение будущего, которое разделяется и понимается подчиненными. Вдохновленные последователи, имея ясное видение того, что необходимо сделать, прилагают экстраординарные усилия для достижения «светлого будущего». Подобные идеи стимулировали проведение ряда исследований, в первую очередь в русле организационных теорий. Базовым выступает представление, согласно которому харизматическим качествам можно научить, в результате чего подчиненные будут лучше работать и испытывать большую степень удовлетворенности.

Плюралистические концепции

Для авторов плюралистического подхода к харизме точкой отсчета также служит веберовский анализ харизматического господства, однако они стремятся к расширению идей Вебера. В частности, концепция самого заметного представителя подхода Эдварда Шилза строится на том, что Вебер имел дело только с одним типом харизматической склонности, тогда как феномен харизмы значительно шире. Шилз полагает, что помимо «интенсивной», «концентрированной» харизмы (которой занимался Вебер и сторонники его идей), не меньший интерес представляет харизма «ослабленная», «дисперсная». Если первая осуществляет функцию инновации, то вторая — поддержания порядка. При этом считается, что обе харизмы сосуществуют в любом типе общества, поскольку каждая из них связана с определенной универсальной человеческой потребностью [16; 20]. Таким образом, авторы плюралистических концепций харизмы стремятся к уменьшению разрыва между харизматическим

как сферой экстраординарных, креативных, инновационных качеств и событий, и рутиной повседневности, обычными, постоянно возникающими процессами самовоспроизводства социальных институтов. Предполагается, что ослабленная, институционализированная харизма всегда присутствует в рутинном функционировании общества, являясь конститутивным элементом социальной жизни. Другими словами, феномен харизмы не ограничивается экстраординарными условиями и патологическими личностями, но составляет часть *любой* упорядоченной социальной жизни. С чем же, согласно плюралистическому подходу, связано постоянство харизмы?

Как утверждает Клиффорд Гиртц, широкое распространение термина «харизма», с одной стороны, затушевало его теологическое происхождение, а с другой — способствовало исчезновению присущего ему политического аспекта. Концепция же Шилза позволяет избежать упрощения содержания термина за счет акцента на связях между символическими ценностями, которыми обладают индивиды (божественная генеалогия харизмы), и их отношением к активным центрам социального порядка (политический аспект) [14]. Рассмотрим это положение подробнее.

Во-первых, обратим внимание на *связь харизмы с потребностью в порядке*. Как считают авторы плюралистических концепций, признание необходимости харизматического элемента только в экстремальных случаях неявно подразумевает, что порядок есть нечто «раз и навсегда данное», тогда как на самом поиски смысла присутствуют во всех стабильных социальных ситуациях. Плюралистический подход основан на том, что во всех обществах люди испытывают потребность в установлении порядка применительно к ряду жизненно важных ценностей, среди которых — место человека в мире, рождение, смерть, брак, основные идеи справедливости и пр. Постоянство феномена харизмы обеспечивается как раз за счет ее прямой связи с этой «извечной» потребностью. Харизматическая склонность рассматривается как «функция потребности в порядке», т. е. харизма «прикрепляется» к индивидам и институтам, которые удовлетворяют потребность в порядке или обещают это сделать. По этой причине харизма с необходимостью носит многообразный и изменчивый характер.

Во-вторых, представляется существенной *связь харизмы с «центром» общества и «центром» жизни*. Такие центры не имеют «ничего общего с геометрией и мало — с географией». «Центральность конституируется через ее формативную власть в создании, управлении, изменении, поддержании и разрушении того, что играет важную роль в человеческой жизни» [20, p.121]. Иначе говоря, центр (или центральная зона) в структуре общества есть феномен царства цен-

ностей и верований, которые в той или иной степени управляют обществом. Харизма, в свою очередь, является «качеством, которое приписывается индивидам, действиям, институтам, символам и материальным объектам по причине их предполагаемой связи с “высшими”, “фундаментальными”, “витальными”, обуславливающими порядок силами» [20, р.110]. При этом в обществе могут существовать и реально существуют различные точки зрения по вопросу о том, что в действительности придает смысл существованию, и где, следовательно, «находится» харизма. Между сторонниками этих точек зрения может идти борьба за харизму, т. е. за лидерство и власть. Таким образом, центр есть также феномен царства действия. По Шилзу, центральная власть часто воспринимается как Бог, управляющая сила или создатель универсума, как некая божественная или трансцендентная сила, контролирующая или значительно влияющая на жизнь человека и космос, в котором он существует. В итоге большинство населения смотрит на центр (или центры) как на источник руководящих указаний, инструкций и распоряжений, касающихся поведения, стиля жизни и убеждений. Отсюда вывод об отношении к центральности как к чему-то «серьезному» в дюркгеймовском смысле, как к «священному», с характерными по отношению к нему установками страха, трепета, уважения и благоговения. Все эти установки обозначаются в плюралистических концепциях как харизматическая склонность¹³.

При анализе плюралистических концепций харизмы привлекает внимание идея о фундаментальной связи между понятиями «харизма», «центр» и «власть».

Причина тесных отношений между харизматиком и центром общества коренится в их общей заинтересованности в поддержании и обеспечении некоего значимого символического и институционального порядка. Но это тесное отношение не подразумевает полной идентичности. Наоборот, оно поднимает множество новых вопросов и проблем [9]. Например, какова структура таких «центров» и каковы их отношения с «периферией»? Сколько в обществе центров, воплощающих харизматические ориентации (например, политический, культурный, религиозно-идеологический и другие центры)? Причем

¹³Из этого рассуждения можно заключить, что божественность является только одной из сфер священного, поскольку подобные чувства могут вызывать и другие сферы жизнедеятельности, то есть научное открытие, артистическая креативность, политическое господство и все формы гениального являются примерами харизматического феномена в той же степени, что и религиозное пророчество.

процесс рутинизации харизмы и сами харизматические качества могут существенно различаться в рамках разных институциональных сфер. Например, пророк должен обладать способностью организовать символически-эмоциональные сферы и переструктурировать эмоциональные компоненты личности, тогда как политический лидер — сочетать символическое укрепление социальной стабильности с более конкретными каждодневными проблемами управления. С точки зрения Шмуэля Айзенштадта, такие различия в харизматических качествах коренятся как в различиях между собой организационных потребностей, присущих конкретным институциональным сферам, так и в особых проблемах символического порядка, присущих каждой из них. Он обращает внимание на идею Вебера, что политика, экономика, право, религия и социальная стратификация не только являются организационными аспектами любых относительно стабильных социальных отношений и институтов, выступают не только средствами для достижения целей, но создают также царства целей потенциально более широкого, если не всеохватывающего, «смысла», в соответствии с которым мотивируется активность участников. По Айзенштадту, именно этот двойной аспект социальных институтов — их организационные нужды, с одной стороны, и их потенциально тесные отношения с царством смыслов — с другой, указывает на то, что повседневное и харизматическое постоянно переплетаются в процессе создания социальных институтов [9].

Согласно плюралистическим концепциям, современной политике также присуща харизма. По Гиртцу, полностью демистифицированный мир стал бы полностью деполитизированным. При этом в легальной форме господства харизматический элемент присутствует не только и не столько в виде появления случайной харизматической личности в высшей страте корпоративной структуры, сколько как концентрация власти на вершине бюрократической структуры. По сути, данный вывод строится на следующей посылке: любой институт может иметь харизму, если у него есть власть. Почему же мощная власть как таковая порождает склонность приписывать «сильные», «концентрированные» харизматические качества индивидам или «ослабленную» и «дисперсную» харизму — коллективам, ролям или классам?

Согласно рассуждениям сторонников плюралистических концепций, величие власти проявляется через власть над порядком. Власть рассматривается как нечто императивное, чрезвычайно могущественное, что вмешивается в человеческую жизнь, или, по крайней мере, способно на такое вмешательство. Земная власть, как и трансцендентная, может защитить или причинить вред, продлить жизнь или же оборвать ее; создать, поддержать и защитить новые и

старые формы социальной жизни. Представители высшей власти общества (президенты, короли, фюреры, секретари партий, судьи, законодатели и т. п.) — правители высшего, самого широкого порядка земной жизни. Однако огромная власть над делами людей недоспелая, чтобы удовлетворить потребность в порядке; власть не автоматически и не полностью легитимирует себя за счет эффективной деятельности. Сторонники плюралистического подхода ссылаются на то, что легальный и традиционный типы господства сами возможны лишь постольку, поскольку закон и традиция как-то санкционированы. Легитимация господства осуществляется на основе веры в некую прямую или косвенную связь с высшей «легитимирующей властью», которой может считаться «воля Бога», «завет» основателей династии, «естественное право» и пр. Отсюда следует, что любой способ узаконения господства покоится на «вере в некую связь» со священным, т. е. харизматическим, источником. Другими словами, в плюралистических концепциях харизма применительно к сфере политики трактуется как первоначальный источник такой санкции, как «высший источник господства».

Отметим, что в подобной легитимации нуждаются не только правящие, но и подданные, исполнители распоряжений. В политическом центре любого сложноорганизованного общества есть управляющая элита и набор символических форм, подтверждающих правильность и справедливость ее правления. Как указывает Гиртц, именно символика отмечает центр как «центр» и дает исходящую из этого ауру не просто важности, но связи с устройством всего мира. Таким образом, согласно плюралистическому подходу, харизму порождает не популярность лидера у масс или его невротическая помешанность, а вовлечение в жизненно важные локусы, нахождение вблизи центра событий. Харизма появляется из магии самой власти, внутренне присущей священности суверенной власти. Следовательно, важность «большой» политики и торжественность богослужения берут начало из сходных импульсов. Хотя наличие общих качеств у правителей и богов было замечено давно¹⁴, плюралистический подход ценен в том отношении, что указывает на общие корни обширной универсальности полномочий правителя и богов — церемонии (обряды, ритуалы) и представления, через которые они оказывают принуждение.

Итак, в плюралистическом подходе усилены элементы харизмы, которые связывают ее с установленными порядками. Другими словами, рутинизированная форма харизмы используется как ее общее

¹⁴Например, *Шмидт К.* Политическая теология. М., 2000; *Kantorowicz E.* The King's two bodies: a study in Medieval political theology. Princeton, 1957.

качество. Благодаря этому харизма воспринимается в совершенно другом качестве: как трансцендентная символическая сила, «вызывающая преклонение центральность», присущая любому господству и представляющая связь господства с ультимативными детерминантами порядка. В связи с этим в центре внимания оказывается проблема распространения харизмы, ее воплощение в институциональной структуре общества, ценностях, высокостатусных группах и пр. Основной аргумент критики — Шилз делает харизму общим и диффузным понятием. Она предстает качеством, порождающим «трепет и благоговение», где бы ни появилась, а следовательно, это свободно текущее качество, которое может прикрепиться к чему угодно, включая индивидов. Харизма предстает компонентом любого действия добровольного послушания установленному господству, а следовательно, она уравнивается с центральной властью и легитимностью (дальнейшее развитие идей Парсонса).

* * *

В заключение отметим, что каким бы детальным или многосторонним ни было исследование, сколь широки и причудливы ни были «исследовательские сети», харизме всегда удастся «ускользнуть», уйти от «окончательного анализа». В ее природе всегда остается «что-то еще», не поддающееся не только социологическому, но и никакому другому научному объяснению. И здесь ее тайна остается лишь ее тайной.

Литература

1. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избранные произведения. М., 1990.
2. Давыдов Ю. Н. Макс Вебер и современная теоретическая социология: актуальные проблемы веберовского социологического учения. М., 1998.
3. Дюркгейм Э. Коллективный ритуал // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.
4. Ake C. Charismatic legitimation and political integration // Comparative studies in society and history. 1966. Vol. 9. №1.
5. Apter D. Nkrumah, charisma and the coup // Daedalus. 1968. Vol. 97. №3.
6. Bensaï J., Givant M. Charisma and modernity: the use and abuse of a concept // Social research. 1975. №42.
7. Burns J. Leadership. N.Y., 1978.

8. *Cavalli L.* Charisma and twentieth-century politics // Max Weber, rationality and modernity. L., 1987.

9. *Eisenstadt S.* Introduction // Weber M. On charisma and institution building. Chicago, 1968. P. I-LVI.

10. *Emmet D.* Function, purpose and powers: some concepts in the study of individuals and societies. L., 1958.

11. *Friedland W.* For a sociological concept of charisma // Social forces. 1964. Vol. 43. №112.

12. *Friedrich C.* Political leadership and the problem of charismatic power // Journal of politics. 1961. Vol. 23.

13. From Max Weber: essays in sociology. L., 1991.

14. *Geertz C.* Local knowledge: further essays in interpretative anthropology. L., 1983.

15. *Glassman R.* Legitimacy and manufactured charisma // Social research. 1975. Vol. 43.

16. *Greenfeld L.* Reflections on two charismas // The British journal of sociology. 1985. Vol. 34. №1.

17. *Ling R.* The production of synthetic charisma // Journal of political and military sociology. 1987. Vol. 15. №2.

18. *Loewenstein K.* Max Weber's political ideas in the perspective of our time. Boston, 1966.

19. *Parsons T.* The structure of social action. Glencoe, 1949.

20. *Shils E.* The constitution of society. 1982.

21. *Swatos W.* Revolution and charisma in a rationalized world: Weber revisited and extended // Max Weber's political sociology. L., 1984.

22. *Tucker R.* The theory of charismatic leadership // Daedalus. 1968. Vol. 97. №3.

23. *Weber M.* Economy and society. Berkeley etc., 1978.

24. *Weber M.* The theory of social and economic organization. N.Y., 1947.

25. *Willner A.-R.* The spellbinders: charismatic political leadership. L., 1984.

МЕЖДУ ЖИВЫМ ПРОШЛЫМ И УСКОЛЬЗАЮЩЕЙ СОВРЕМЕННОСТЬЮ. ПОЛИТИКА ИДЕНТИЧНОСТИ И ПОЛИТИЗИРОВАННОСТЬ АНТРОПОЛОГИИ

Заходит ли речь о «первобытности», ведется ли разговор о «туземности», о «примитивных» народах и «отсталых» культурах, о простых обществах и варварских обычаях, о нецивилизованных нравах или анархических институтах — антрополог, сидящий в каждом из нас, тотчас же начинает поиск деталей, из которых складывается некая общая картина концентрированных, бросающихся в глаза отличий. Кажется, все, что интересует антрополога, представляет собой своеобразную квинтэссенцию чужого, *Другого*. При этом, с одной стороны, *Другое* привлекает, провоцирует любопытство, будит воображение, с другой — рождает тревогу, вызывает брезгливость, отталкивает, пугает или настораживает.

Последнее — особенно важно. Антрополог находится на страже: это словосочетание характеризует присущую ему бдительность, в равной степени научную и политическую. «Быть на страже», значит защищать или, точнее, охранять. Одновременно это означает внимание, даже особую чуткость, предполагающую, в буквальном смысле, напряжение органов чувств: *настороженность*.

Настороженность свойственна и охотнику, следящему за перемещением потенциальной жертвы, и зверю, притаившемуся в норе. Насторожен и нападающий, и подвергающийся нападению. Отсюда не следует, будто «дикарь» или «туземец» — всего лишь объекты специфической охоты, символически уравненные в правах с животными. Игра в охоту подпитывается охотой к игре. Чтобы обосновать себя в качестве человека, охотнику необходимо обнаружить в себе нечто звериное. Верно и противоположное: воспринять зверя как зверя можно лишь обнаружив в нем нечто человеческое.

Используя известный метафизический оборот, можно сказать, что обе упомянутые настороженности берут начало в одном источнике. Именно потому во время обычной охоты охотится не только охотник, а жертвой выступает не только жертва. Антропологическая

¹ Ашкеров Андрей Юрьевич, доктор философских наук, доцент философского факультета МГУ.

© Ашкеров А., 2003.

охота подразумевает возведение такой двойственности в принцип. Это — столкновение самых разных умений, сводящихся в итоге к одному: *умению быть осторожным*.

«Быть на страже» тянет за собой другое выражение: *«быть на страже интересов»*. Однако настороженность и сама по себе составляет некий общий, генерализованный, интерес. Она ни в коем случае не исчерпывается конкретными поводами, заставляющими насторожиться, но носит абстрактный характер. Парадокс заключается в том, что концентрация внимания, которая сопровождает настороженность, чревата подобной отвлеченностью (от латинского *abstractio* — удаление, отвлечение). От чего мы отвлекаемся, когда настораживаемся? Каков тот жест абстрагирования, к которому мы прибегаем, когда хотим «быть на страже»?

Интересы могут обозначаться лишь при условии, что их начинают отстаивать. Однако делать это можно в двух принципиально разных формах. «Быть на страже интересов» — не что иное, как систематически их сохранять (что, в конечном счете, ведет к дурной бесконечности декаданса: сохранять интерес к сохранению интереса). «Вставать на стражу интересов» предполагает другое — сопротивляться любым проявлениям упадка, вступая в противоборство, целью которого становится уже не столько борьба за то, чтобы обладать интересом, сколько борьба за то, чтобы его *определять* (расталкивая при этом всех остальных и превращая их попутно в своих конкурентов). Если обладание интересом представляет собой стратегию сбережения — прежде всего сбережения жизненных сил или жизнесбережения, то определение интереса — стратегия приращения жизненных форм и самой жизни. Соответственно, существуют две модальности настороженности: беспокойство (тревога) и сконцентрированность (нацеленность). Обе они соответствуют двум рамочным формам обращения с Другим, отношения с которым образуют сложно запутанный клубок, к описанию которого применима общая квалификация: *зависимость*.

В предмет антропологии превращается *лишь то, что находится в зависимости*. Сразу отметим, что предметом антропологического познания выступают макро — и микроразличия, приобретающие последовательный и всеобъемлющий характер. Иными словами антропология исследует наиболее общие проявления социальной асимметрии и порождающие ее властные отношения. Вместе с тем подчинение, подавление, контроль не только оказываются в поле зрения социально-антропологической теории, но и составляют основное условие антропологического внимания. Интерес антрополога обязательно содержит примесь репрессии. Только через реессию можно

обнаружить Другого, другое, других. Только через репрессию можно обрести «свое» Я или «наше» Мы. Человеческая субъективность — неизменно удваивающаяся субъективность, в рамках которой все составляет границу: между мной и тобой, между нами и не-нами. Держась границы, антропология не столько указывает на нее, сколько ее определяет, охватывает, очерчивает. Дело антропологического познания, таким образом, — картография, *разметка*.

Клод Леви-Строс в свое время утверждал, что предметом антропологии служат наиболее острые различия [1]. Добавим от себя — они не всегда бросаются в глаза, т. е. не всегда *очевидны*. Чтобы сохранить свой предмет в неприкосновенности, классическому антропологу нужно постоянно совершать особое усилие по сохранению и поддержанию этих различий, которые должны предстать в виде неких конгломератов или констелляций. Имея дело с предельными (в том числе и в экзистенциальном смысле) различиями, классический антрополог нуждается в том, чтобы в них оставалось нечто неопределенное. Неопределенность превращается в *неопределяемость* в том случае, когда различия укладываются в парадигмальную модель субъект-объектного познания, возвещающую об их несводимости. На стороне «субъекта» при этом оказывается *различающий*, на стороне «объекта» — *различаемое*.

«Субъект» избегает возможности быть-различенным, «объект» же лишается прерогатив на то, чтобы подвергаться различению. Лучшее, что может предпринять антрополог классической выучки, — это поменять «субъект» и «объект» местами. В результате подобной операции «объект» получает право различать, «субъект» — быть подвергнутым различению. Хотя тщетность этого, в буквальном смысле «символического», обмена не всегда бросается в глаза, она вполне ясна: «субъект» мыслит различение лишь так, *как он мыслит*, поскольку различие представляет — это *способ его мышления*. Вместе с тем недавний «объект» может различать лишь бросая вызов, поскольку его способ различения часто не воспринимается как возможность мыслить. Вчерашний «субъект» не может быть различенным в силу того, что он сам есть не что иное, как эпифеномен монополии на *различение*. Отсюда — постоянное ускользание антрополога-«субъекта» от исследования со стороны исследуемого-«объекта».

Одним из первых антропологов, предостерегавших от риска подобного ускользания, стал Леви-Строс.

«Подбирая таким образом субъект и объект, что они радикально отдалены друг от друга, антропология [...] подвергается опасности того, что знание, полученное об объекте, не охватит его внутренних черт, а ограничится выражением релятивной, вечно меняющейся по

отношению к нему точки зрения субъекта. Весьма возможно, по сути, что так называемое этнографическое знание обречено оставаться столь же причудливым и неадекватным, какое имело бы у экзотического посетителя относительно нашего общества. Индец-квакиутль, приглашенный однажды в качестве информатора Боасом в Нью-Йорк, был индифферентен к зрелищу небоскребов и улиц, запруженных автомобилями. Вся его интеллектуальная любознательность досталась карликам, великанам и бородатым женщинам, которых показывали тогда в Тайм Сквер, автоматам-дистрибьюторам готовых блюд и латунным шарикам, украшающим по краям поручни лестниц. Все это (у меня нет здесь возможности называть основания) затрагивало его собственную культуру, а она была тем единственным, что он стремился обнаружить в определенных аспектах нашей [...] По-своему, но не поддаются ли такому искушению этнологи, позволяя себе довольно часто интерпретировать, согласно новым веяниям, туземные обычаи и институты, руководствуясь невысказанными намерениями получше согласовать их с современными теориями?» [2; с. 378].

Из приведенного высказывания видно, что Леви-Строс склонен уподоблять несовершенство этнологического (или, что то же самое, социально-антропологического) познания несовершенству познания туземного жителя, «дикаря», оказавшегося в чуждом для него социокультурном контексте. Эти суждения не «проливают свет» на причину отсутствия у привезенного в Нью-Йорк индейца любопытства ко всему, что, с точки зрения аборигена западного общества, не может не бросаться в глаза. Есть только удивленная констатация, что наши «очевидности» вовсе не так уж «очевидны». Но почему именно эти столь достойные объекты оставляются без внимания? Почему внимание концентрируется на чем-то другом (более узнаваемом? более интересном? более значимом?)

Леви-Строс не задумывается о самом главном — монополии на различение, которая и есть эффект западного мышления. Она проявляется в том, чтобы: (а) не отличаться, но отличать; (б) не замечать собственной двойственности и в опоре на это приводить все к единообразию; (с) подминать любые специфичности и считаться универсальным; (d) нуждаться в знании и осуществлять когнитивное понуждение самым всеобъемлющим образом (на уровне возможности видеть, слышать, ощущать).

Здесь стоит вспомнить о необходимости быть *на страже*. Это своего рода антропологический императив западного образа жизни, который вместе с тем составляет политическую подоплеку любой антропологии. Чтобы быть формой познания, она должна являться

«политикой», причем «политикой» особого рода,— предполагающей в качестве предмета своей заботы человеческую идентичность, самое определение человеческого существа. Современный Запад — по крайней мере со времен Иммануила Канта — воспринимает вопрос о «своей», «собственной» идентичности как вопрос о том, что такое человеческое существо. В этом и позитивное, и негативное следствие западной монополизации процедур различения, т. е. бонус и издержка одновременно.

Задуматься о предмете антропологического познания и его переосмыслении — значит, вернуть западному «Я» способность к неустраняемому раздваиванию, преданную забвению неуниверсальность, а также неведение, которым он снабжает свою претензию на всезнайство. Для этого нужно обратиться к подоплеке (или средоточию) перечисленных «утрат». Речь вновь идет о дихотомии субъекта-и-объекта. Западное познание возводит эту дихотомию до уровня антропологической константы, обозначая вместе с тем с ее помощью возможность *антропологического познания как такового*. В действительности за антропологией скрывается социология.

Дистанция между наблюдателем и наблюдаемыми вовсе не диктуется самой антропологией, т. е. различием «природ», присущим «природе вещей». Не является эта дистанция и непреложным условием антропологического познания, которое со времени начала расовых и этнических исследований якобы стремится к тому, чтобы увидеть «природу» различий между людьми и свести их к «Природе». Напротив, упомянутая дистанция имеет социальную природу и открывает нам, насколько любая «Природа» социальна.

Социологический анализ субъект-объектного отношения делает антропологию *социальной*, не давая возможности обращаться к философии и риторике «Природы» как к дисциплинам, обосновывающим ее в качестве фундамента, первоисточка или первоосновы всего, что имеет отношение к человеку и обществу. Социологизация антропологии, превращающая последнюю в собственно *социальную антропологию*, заставляет заниматься поиском инстанции, которая порождает различия, наделяет их непреложностью и придает специфический привкус *свойств*. Подобной инстанцией является социальная практика. Если любые формы западного этноцентризма представляют собой попытки оторваться от *praxis*'а и встать на точку зрения *theoria*, то возвращение к *praxis*'у обеспечивает возникновение ситуации, когда условием и стимулом антропологического познания будет являться «само»-анализ, который начинается как процедура расчленения монотонной самоидентичности Запада, а заканчивается критикой гуманистических упований (ярко представленной, в ча-

стности, в философских исследованиях Жан-Люка Нанси) и проблематизацией самотождественности человеческого *Я* (составившей кредо создателя концепции социального габитуса Пьера Бурдьё).

Критикуя антропологический структурализм как наиболее модернистскую и софистичную версию классической антропологии (и самую, пожалуй, классичную форму современного антропологического познания), Бурдьё отмечает, что структуралисты колеблются между двумя постановками вопроса. Они пытаются сохранить верность метафизике субъект-объектного противопоставления (предпочитая не замечать ее социальную подоплеку) и одновременно *de facto* настаивают, что дистанция между наблюдаемым и наблюдателем должна быть упразднена «социальными» средствами (не отдавая отчета в том, что упразднить ее можно тоже только метафизически, но не *социально*, о чем свидетельствует сам метод этого гуманистического упразднения: *эмпатия*).

«Выступая против интуитивизма, ложно отрицающего дистанцию между наблюдателем и наблюдаемым, я держался стороны объективизма, стремящегося понять логику практик ценой методического разрыва с первичным опытом. Вместе с тем, я не переставал считать, что нужно понять специфическую логику этой формы «понимания» лишнего опыта, которое дает овладение принципами опыта; что нужно не отменять магическим образом дистанцию путем ложно первичного участия, а объективировать эту объективирующую дистанцию и социальные условия, сделавшие ее возможной, как то, что внеположно наблюдателю; объективировать имеющиеся у него техники объективации и т. п. Возможно потому, что у меня было менее абстрактное представление о том, что значит быть крестьянином, проживающим в горах, я более ясно — и именно настолько — осознавал дистанцию, непреодолимую, неустранимую иначе, как ценой двойной игры (*double jeu*) или, если поиграть словами, двойного *Я* (*double je*). Как теория есть спектакль (о чем свидетельствует само слово), любоваться которым можно лишь с определенной точки, расположенной вне сцены, где происходит действие, так дистанция видна не столько там, где ее обычно ищут, то есть в расхождении культурных традиций, сколько в расхождении двух отношений к миру: теоретического и практического; она тем самым оказывается связанной фактически с социальной дистанцией, которую нужно признать как таковую и нужно признать ее настоящую основу, т. е. различную дистанцию от нужды, не подвергая себя риску отнести на счет “культурных расхождений” или разницы в “менталитете” то, что на самом деле является разницей в условиях (и что встречается в собственном опыте этнолога в форме классовой дифференциации)» [3; с. 33].

Парадоксальным образом получается, что антропологическое знание выступает достоянием высокой теории именно в тех случаях, когда этого ожидают меньше всего. Все эти «случаи» принадлежат тому общему, что именуется словом «повседневность». Любой человек высказывается о своем соседе, родственнике, предке или даже просто знакомом. Конечной инстанцией, с помощью которой можно валидизировать подобные высказывания, являются лишь «я сам» или «мы сами». Именно потому главнейшая задача социально-антропологического познания — исследовать границы всех этих «Я» и «Мы», равно как и границы того, что включается в понятия «Они», «Он» или «Она». Стратегия социальной антропологии состоит в анализе уровней, приемов, условий, контекста, средств, операций, моделей упомянутой валидизации (социально-антропологическая теория превращает этот анализ в предпосылку рассмотрения человеческой идентичности как таковой).

Как показал еще Гегель, нет ничего более абстрактного (и, соответственно, «высокотеоретичного»), нежели наши обыденные высказывания о Другом. Вместе с тем разбросанные зерна этих абстракций и есть то, что составляет ткань повседневного существования во всей его конкретности.

В эссе «Кто мыслит абстрактно?» немецкий философ рассуждает об абстрактном мышлении, нисколько не думая давать его определение. Если название гегелевского текста перекликается с названиями некоторых малых произведений Канта, то отказ обсуждать, *в чем* оно заключается, выглядит как реакция на светскую популярность кантианства, явившего собой не только одну из наиболее последовательных попыток составить некое понятие абстрактного мышления (и даже не только обосновать его как отличительную особенность человеческого существа), но — прежде всего! — представить образец подобного мышления, создав представление о «чистом разуме» как об инстанции дисциплины (т. е. того, что требует изучения и что, одновременно, подчиняет себе). Итак, Гегель отказывается говорить о том, *что* есть абстрактное мышление, ссылаясь на то, что знание об этом служит неотъемлемым атрибутом принадлежности к «приличному» обществу (чувствительный к антропологическим нюансам читатель Гегеля сразу отметит, насколько богатым с эвристической точки зрения является эта «эстетизирующая» характеристика цивилизации). «Мы находимся в приличном обществе — утверждает классик, — где принято считать, что каждый из присутствующих точно знает, что такое “мышление” и что такое “абстрактное”, — легко обходит он тему. — Стало быть, остается лишь выяснить, *кто* мыслит абстрактно». А дальше — парадокс, вновь полемически за-

остренный против Канта и всей предшествующей философско-антропологической традиции Просвещения: «Кто мыслит абстрактно? — Необразованный человек, а вовсе не просвещенный. В приличном обществе не мыслят абстрактно потому, что это слишком просто, слишком неблагородно (неблагородно не в смысле принадлежности к низшему сословию), и вовсе не из тщеславного желания задирать нос перед тем, чего сами не умеют делать, а в силу внутренней пустоты этого занятия». Далее Гегель обращается к *примерам*. «Ведут на казнь убийцу. Для толпы он убийца — и только. Дамы, может статься, заметят, что он сильный, красивый, интересный мужчина. Такое замечание возмутит толпу: как так? Убийца — красив? Можно ли думать столь дурно, можно ли называть убийцу — красивым? Сами, небось, не лучше! Это свидетельствует о моральном разложении знати, добавит, быть может, священник, привыкший глядеть в глубину вещей и сердец» [Цит. по 4; с.388—394].

Этот пассаж из Гегеля дает богатую пищу для антропологических размышлений. Суждения «простых людей» абстрактны, но как можно обозначить это, не прибегая к абстракции? Суждения «приличного общества» (т. е. общества *par excellence*) конкретны, но как конкретно выразить, что это за «общество» и что является формой высказывания для его представителей (в частности, ученых и философов)? Должны ли они выступать в качестве «простых людей», чтобы определить себя? И в чем простота «простых людей», уж не в «конкретном» ли отношении к абстрактному, в том, что абстракции являются для них формой, а не предметом рассуждений? Но ведь тогда получается, что они идентифицируют себя как «непростые»? И в чем в таком случае заключена «простота» (равно как и «приличие») — в абстрактном или в конкретном? Вывод из этих вопросов может быть только один: категории «приличное общество» и «простые люди» суть *социальные* категории. *Порожденные существующими в обществе различиями и порождающие эти различия.*

Таким образом, произнося и анализируя повседневные высказывания, мы не продвигаемся ни от абстрактного к конкретному, ни от конкретного к абстрактному. Мы определяем контуры социальных связей. *Соотносимся* с другими, солидаризируемся с ними или противопоставляем себя им, короче говоря, *вступаем* в отношения. Социальное представляет собой стихию, где абстракции и конкретность сливаются воедино. Антропология обращена к исследованию социального, потому что представляет собой познавательную дисциплину особого рода: на самом дне абстрактного она способна находить конкретное, а на самой поверхности конкретного — обнаруживать абстракции. Важно понять, что мыслить антропологически — не

значит мыслить под углом зрения антропологии. Это значит попросту обобщать, *обобщать различия*: выносить суждения, делать замечания, суммировать выводы, присваивать квалификации, приписывать свойства, словом, *выражать различия*.

Мы не случайно обмолвились выше об «антропологе, который сидит в каждом из нас». Нам приходится жить в мире социальных позиций и дистанций. Предмет социальной антропологии и есть *зависимость, связь* людей друг с другом; социальная антропология исследует то, что делает ее возможной, выступая эффектом самореферентности общества, рассеченного глубокими рвами социальных границ и представляющего собой арену для беспрестанно возобновляющихся конфликтов. Конфликтность и есть в данном случае условие осуществления познания. Вместе с тем она есть его результат и *способ*. Социальная антропология не может не быть *политической*, поскольку все социальные различия (и, соответственно, повседневные «антропологические» различия) связаны (с) отношениями власти.

На «макроуровне» практический интерес социально-антропологического познания связан с определением/обоснованием политики глобальных/фундаментальных различий; на «микроуровне» — этот интерес подразумевает исследование (и обобщенное выражение) множества политических самоопределения, к которым прибегает каждый из нас в повседневной жизни (прежде всего для того, чтобы *установить*, кем «он» является, к какому «мы» принадлежит и от какого другого «мы» хотел бы обособиться). Отсюда следует, что теоретический интерес социального антрополога не только обозначен в обращении к специфической «политологии» (нацеленной в первую очередь на исследование этнических групп, а шире, на подспудную *политическую натурализацию* некоторых типов социальных различий), но и *организован как особая политика*. Последняя сопряжена со стратегиями социально-научных и гуманитарно-научных дисциплин, предполагающими поиск ответа на вопрос о роли властных отношений в конституировании/конструировании человеческой идентичности (т. е. нацелены на рассмотрение онтологической проблематики в контексте исследования *власти-быть*).

Глобальные/фундаментальные различия оказались в поле зрения антропологов и стали классической темой социально-антропологического познания очень давно. Эта тема восходит, по крайней мере, к «расовым» исследованиям Гобино, а если охватывать более обширный период, — к *аристотелианской* компаративистике общественно-политических форм, и при посредничестве «психологии масс» и «психологии народов» вновь дает о себе знать в современной этнопсихологии и этнополитологии.

С исследованием политик самоопределения дело обстоит иначе — долгое время их анализ подменялся попытками найти некую внеисторическую сущность человеческого существа, которая либо характеризовалась (в духе Платона), исходя из нашей *телесной морфологии* (подобная логика отчасти присутствует и в современной социобиологии), либо (в духе Аристотеля) — с точки зрения особой *деятельности*, которую могут осуществлять люди и не способные осуществлять животные (сторонником подобного подхода выступает, в частности, Жорж Баландь с его «политической» антропологией²).

Второй из обозначенных подходов может предусматривать отношение к человеку как к «животному политическому» или как к «животному производящему». При этом «политика» и «экономика» подвергаются *субстанциализации* и воспринимаются как «аутопойетические» инстанции, которые независимо от исторической формации своего становления оказывают одинаково непреложное влияние на идентичность человеческого существа. Если в 1950–60-е и отчасти в 1970-е гг. доминантой социально-антропологического познания выступала *экономическая* антропология (составившая кредо ориентированных на марксизм и классический эволюционизм тео-

² Теоретическое предприятие Баландь фактически сводится к *институциональному анализу первобытных обществ*, задача которого состоит в том, чтобы показать, что и первобытный человек подпадает под аристотелевское понятие политического животного. Непосредственная апелляция к классической постановке вопроса дает возможность с легкостью воспринимать свою деятельность как занятие в равной степени современное (если не сказать, *своевременное*) и причастное к оттененной столетиями традиции. «Политическая антропология, — отмечает Баландь, — появилась одновременно как *проект* — очень старый, но всегда актуальный — как запоздалая *специализация* — антропологического исследования. В своем первом аспекте она превосходит частные политические опыты и доктрины. Она стремится, таким образом, основать науку о политическом, рассматривая человека в форме *homo politicus* и исследуя общие свойства всех политических организаций, признанных в их историческом и географическом различиях. В этом смысле она уже представлена в “Политике” Аристотеля, который рассматривает человеческое существо как естественно политическое и имеет в виду открыть скорее закон, чем определение лучшего мыслимого устройства для любого возможного Государства. Во втором аспекте политическая антропология ограничивает область изучения в рамках социальной антропологии и этнологии. Она стремится к описанию и анализу политических систем (структуры, процессы и представления), свойственных обществам, считающимся примитивными или архаическими. Так понятая, она является недавно выделившейся дисциплиной» [5; с. 13].

ретиков неозолюционизма и «культурного материализма»), то начиная с 1970-х гг. и особенно в 1980-е гг., такой доминантой становится антропология *политическая*. Данный переход может быть также расценен как переход от объективации (или даже субстанциализации) *структур* (и «функционалистских», и «структуралистских») к объективации *действий*.

Субстанциализация человеческой деятельности оказывается невозможной, когда она воспринимается как продолжение *политик самоопределения*. Одновременно обращение к исследованию политик самоопределения дает возможность избавиться от ложного выбора, заставляющего предпочитать одну версию редукционизма — политический редукционизм другой его версии — экономическому редукционизму. При сохранении понимания политики как «начала» или «фундамента» социальная антропология превращается в метафизику *homo politicus*, приходящую на смену прежней метафизике *homo oeconomicus*. Непосредственным выражением этого служит представление о *homo politicus* как о «сосуде», или вместилище неких качеств, позволяющих ему быть субъектом политического процесса, осуществлять политическое самоуправление, быть вовлеченным в принятие политических решений и пр.³, никак при этом *не формируя*

³ Одним из тех, кто рассматривает предмет политической антропологии исходя из перспективы изучения подобного «субъекта», является А. С. Панарин. Он утверждает, что «ее (т. е. политическую антропологию — А.А.) можно определить как науку о “человеке политическом”»: о субъекте политического творчества, его возможностях и границах, специфике его воздействия на социальную и духовную среду общества. В рамках дихотомии субъект-система политическая антропология представляет сторону субъекта, тогда как другие отрасли политической науки больший акцент делают на системе, на институциональных сторонах политики [...] политическая антропология, с одной стороны, противостоит “системному” фетишизму — представлению об автоматически действующих механизмах власти и управления, о человеке как «исчезающе малой величине» в современном политическом процессе, а с другой стороны — узкому прагматизму, упускающему из виду гуманистическое, ценностное измерение политики». Далее, пытаясь сформулировать еще одно определение предмета политико-антропологического познания, Панарин останавливается на противопоставлении раскритикованного за «бездуховность» экономикоцентризма «ориентированному на духовные ценности» политикоцентризму: «...политическая антропология учит, что человек политический отличается широким диапазоном своих мотиваций. Им движет отнюдь не только экономический интерес, как это предполагал марксизм, но и интересы национальные, культурные, демографиче-

и не ставя под вопрос собственную идентичность. В рамках подобной версии политической антропологии речь не идет ни об экзистенциальных измерениях политики, ни о политической стороне человеческого существования. При этом сохраняется одна из основных оппозиций экономически ангажированной социальной антропологии «система—индивид» (воспроизводящая более глубинную метафизическую оппозицию «объект—субъект»), с той лишь поправкой, что превалирующую роль в ней начинает играть уже не система, а именно индивид.

Стоит обратиться к политической антропологии как к *исследованию и обобщению корпуса техник и тактик суверенности*⁴, проявляющейся в том числе и в способе обращения к метафизическим ресурсам, необходимым для отстаивания себя. В данном контексте стирается грань между теорией и практикой: *суверенность как предмет теории есть не что иное, как практика колонизации*.

Антропология, таким образом, переориентируется на невозможное, в рамках классических подходов, *познание самих условий своего познания*, ухватывая то, что делает ее возможной: власть и ее разнообразные эффекты, одним из наиболее вызывающих проявлений которых она сама является — имя ему «колониализм». При этом рассмотрению подвергаются не столько разнообразие грани политического участия, сколько множественные политики идентичности, в рамках которых властные отношения становятся главным фактором, участвующим в определении социально-исторических контуров нашего Я, а обладание теми или иными видами власти превращается в своеобразную систему его координат.

Особое значение в данном случае приобретает поворот от традиционной этнологии, понимаемой как рассказ о Другом, к этнографии самих себя, делающей акцент не на говорении, а на письме и как бы *вы-писывающей* человеческую самость.

ские, профессиональные, несходство которых способно вызывать политическую напряженность. Каждый из этих интересов закрепляется в системе символов, установок и навыков, в групповой психологии, в менталитете и в этом смысле представляет определенный тип культуры (или субкультуры). Поэтому политическую антропологию можно назвать наукой о политическом диалоге культур и субкультур: о человеке политическом как социокультурном феномене» [6; с. 178–181].

⁴ Огромная заслуга в рассмотрении философского понятия суверенности, к которому обращается современная антропология, принадлежит Жаку Деррида [7].

Экзистенциальная компаративистика

На смену методу идеальных типов, до сих пор нередко считающемуся эталонным научным методом в области социальных и гуманитарных наук, приходит экзистенциальная компаративистика

Теория идеальных типов, долгое время претендовавшая на роль основного инструмента гуманитарных и обществоведческих дисциплин⁵, была связана с представлением о научном познании как познании, основанном на моделировании, превращенном в ключевой способ описания и объяснения действительности. Ставка на идеал-типическую аналитику возникла как попытка создать социологическую альтернативу психологическим подходам к интерпретации общественного бытия. Именно поэтому суть теории идеальных типов заключалась в том, чтобы обратиться к проблеме понимания и смысла, обойдя стороной традицию метафизической психологии, приобретшей образ «естественной» науки.

На рубеже XIX–XX вв. социология стала не просто новой формой знания о человеке, но и наиболее радикальной формой критики метафизики. Макс Вебер, представивший проект так называемой «понимающей социологии», поставил во главу угла рассмотрение человеческой деятельности, наметив строгую иерархию человеческих действий, восходящих от «традиционных» и «аффективных» к «ценностнорациональным» и «целерациональным». Последние были, как известно, избраны им в качестве образцовых. Поместить анализ «целерациональных» форм деятельности в фокус внимания — вот, по Веберу, основная задача и одновременно основная прерогатива

⁵ Несмотря на то, что метод идеальных типов был предложен классиком, сделавшим осознанный выбор в пользу номинализма, влияние данной теории было неизмеримо больше веберовского номиналистского кредо. Причины этого влияния заключаются в том, что идеалтипическая теория была в то же время практикой утверждения пафоса эмпиризма и позитивизма в социально-научном и гуманитарно-научном познании. Эту ситуацию точно характеризует Р. Бхаскар: «... его (т. е. Вебера — А. А.) разрыв с утилитаризмом совершается главным образом на уровне формы действия или типа поведения, которые он готов признать, но не на уровне выбора объекта исследования. Знаменательно, что точно так же как импульс, содержащийся в выделении Дюркгеймом качественно новых свойств группы, тормозится его постоянным обращением к эмпирицистской эпистемологии, так и возможности, открываемые веберовским выделением идеального типа, сдерживаются его постоянной привязанностью к эмпирицистской онтологии. В обоих случаях остаточный эмпирицизм сдерживает и в конечном счете уничтожает реальное научное продвижение» [Бхаскар; Общества; 1991; с. 224].

социологического познания. Именно в анализе этих форм деятельности социология никак не может делать своей опорой психологию. Более того, социология, всерьез обратившая внимание на проблематику социального поведения, способна осуществить смещение «предметности» самого психологического знания. Психология, по мнению Вебера, должна лишиться права на рассмотрение главного в человеческих поступках — их смысловой составляющей. «Результаты психологической науки [...] исследующей «психическое» средствами естественной науки, действительно лишь в смысле естествонаучной методики и, таким образом, не истолковывающей (потому что это нечто иное) человеческое поведение со стороны предполагаемого в нем смысла, [эти результаты] могут, конечно, подобно результатам любой другой науки, в отдельных случаях оказываться важными для социологической констатации; часто они действительно очень важны. Но у социологии нет каких-либо, в общем, более близких отношений к психологии, чем к другим дисциплинам. Ошибка заключена в понятии “психического”: что не есть “физическое”, то — “психическое”. [...] Рациональное размышление человека о том, что определенное действие в соответствии с определенными данными интересами может вызывать или не вызывать ожидаемые последствия и принимаемое в соответствии с этим результатом решение, не сделаются ни на йоту более понятными благодаря “психологическим” соображениям. Однако именно на таких рациональных предпосылках социология (включая и национальную экономию) выстраивает большинство своих “законов”. Напротив, при социологическом объяснении иррациональностей действия понимающая социология, несомненно, может сыграть решающую роль. Но в основном методологическом положении дел это ничего не меняет» [9; с. 91–92]

Итак, на долю психологии достается иррациональная компонента человеческого поведения, а социология объявляется ответственной за его рациональную компоненту. Но как отделить иррациональное от рационального? По Веберу, целерациональным действие является лишь в том случае, когда имеющиеся у действующих лиц средства точно подогнаны к целям, которые они перед собой поставили. Однако нахождение критериев целерациональности будет неизменно находиться лишь в области рационального поведения; на долю же иррациональных следствий и подоплек не останется ровным счетом ничего. При этом получается, что иррациональное поведение представляет собой не что иное, как «слепое пятно» рационального мышления. И вновь возникает проблема: рациональность не отвечает собственному определению, т. е. не может явить четкий

и ясный взгляд на свои основания. «Однако социология стремится также к постижению иррациональных (мистических, пророческих, пневматических, аффективных) явлений в теоретических, причем адекватных смыслу понятиях» [там же; с. 93]. Вебер пытается выйти из возникшего затруднения с поистине академическим достоинством и объявляет, что в социологии, как «и во всякой генерализующей науке, из-за своеобразия ее абстракций понятия должны оказаться относительно бедны содержанием по сравнению с конкретной реальностью исторического» [там же].

Здесь и появляется необходимость ввести понятие *идеального типа*. Не будучи в состоянии охватить как свои предпосылки, так и «реальность» в целом, социология оказывается обязанной производить объяснительные конструкции. Они не подкреплены никакой «реальностью», иными словами, не имеют референта, однако, парадоксальным образом, именно в силу отсутствия последнего объявляются «служащими познанию». «Во всех случаях, как рациональных, так и иррациональных, она (социология. — А. А.) удаляется от действительности и служит ее познанию, указывая на степень приближения некоторого исторического явления к одному или нескольким таким понятиям, что позволяет его классифицировать [einordnen]» [там же]. Итогом подобного удаления и становится идеальный тип как выражение «образований, которые обнаруживают последовательное единство как можно более полной смысловой адекватности» [там же]. Далее Вебер уверенно констатирует: в реальности идеальный тип не встречается. Однако его отсутствие оборачивается плачевными результатами для социальной теории: в лучшем случае она *создается* неким заведомо *иррациональным образом*, в худшем — *существует* как нечто *ирреальное*.

Вебер — создатель идеалтипической аналитики колебался между двумя логиками: моделирования реальности и реализации модели. Это можно отнести к парадигмальному случаю того, что Бурдьё обозначал как смешение модели реальности с реальностью модели. При этом Вебером не был (и не мог быть) поставлен вопрос, который выражает главную методологическую тему современной социальной антропологии и той фазы становления обществоведения и гуманитаристики, которую она собой воплощает — *вопрос о взаимосвязи социальной реальности и социально-теоретических абстракций*.

В самом деле, является ли абстракция просто изобретением теоретика, отражающим его понимание общественной жизни? Может ли абстрактная конструкция считаться всего лишь удобной объяснительной схемой, не имеющей ничего общего с реальностью? Или же абстрактное в любых теоретизациях вовсе не находится в безраздель-

ном владении теоретиков, лишь концептуализирующих то, что мерка абстрактности скроена вовсе не ими? Возможно, даже сама философия является всего-навсего наиболее радикальной попыткой уравнивать в правах концепции, создаваемые учеными гуманитариями и обществоведами, и те абстрактные формы, которые совпадают с контурами реального и в точности соответствуют наиболее влиятельным (и наиболее отчуждающим человека) общественным отношениям?

* * *

В настоящее время социальная антропология представляет собой гуманитарно — и социально-научную дисциплину, в которой абстракции рассматриваются не в контексте исследования особых прерогатив теоретика или философа, но в контексте описания того, каким образом организуются связи между людьми. Отвлечение, которого так взыскует «абстрактное мышление» (и которое оно видит в качестве своей предпосылки), исследуется социальной антропологией в опоре на аналитику социальных дистанций. Познание превращается в *со-отношение*, возведенное в ранг эвристического принципа. Познавательная деятельность гипостазирована в форме автохтонного сознания, представляющего собой пространственный эффект: *расстояние, кажущееся непреодолимым*.

- Измерение (и, соответственно, преодоление) этой «непреодолимости» и есть *стратегия* экзистенциальной компаративистики, нацеленной на то, чтобы *за абсолютами разглядеть отношения*.

- Эта стратегия дополняет *цель*, которая связана с данным методом: рассмотреть *формы человеческой экзистенции, исходя из их единства с формами нашего социокультурного опыта*.

- Описание эффекта непосредственного совпадения форм социально-исторической принадлежности с формами экзистенциальной самореализации представляет собой *кредо* социальной антропологии.

- Социальная антропология избирает экзистенциальную компаративистику как *метод* описания интериоризации социальных структур, превращающихся в конфигурации нашей идентичности.

В конечном счете, экзистенциальная компаративистика предполагает сравнение способов общественного бытия (и всех связанных с ними социальных практик, институтов, идей и пр.), которые не просто требуют экзистенциальной вовлеченности человека, но и являются измерениями экзистирования, рассмотренного с социальной и исторической точки зрения.

Не трудно заметить, насколько данный подход отличается от некоторых современных попыток сблизить «экзистенциалистское» и «структуралистское» направления в социологии.

Все попытки прежде всего предполагают взгляд из перспективы некоего «социологизированного экзистенциализма», в котором обнаруживается привкус поистине мелкобуржуазного индивидуализма, возведенного в ранг методологического кредо. Таков, к примеру, подход Пера Монсона. Вот одно из высказываний автора, позволяющее понять, от чего он отталкивается: «...социальная структура во многом *условна* и перегружена человеческими условностями. Она всегда является результатом целеполагающей активности человеческой мысли,— это относится также и к исследователю общества, способному освободить разнообразные социальные феномены от этих условностей. Точно так же, как в процессе движения судов складывалась особая картина морской поверхности, так и общественные структуры формируются из человеческих стремлений (как индивидуальных, так и коллективных) к жизненным горизонтам. При таком понимании изучение общества в первую очередь означает изучение человечества как суммы индивидуальных экзистенций и, кроме того, анализ образованной ими общей картины, оставленных ими напластований и следов» [10; с. 20].

Сторонники подобных суждений забывают, что классический антропологический структурализм (или так называемая «структуральная антропология») стал возможен ценой того радикального дистанцирования от функционализма и системного анализа, которое никак не позволяет отнести Леви-Строса и, скажем, Парсонса к одному общему направлению. *Более того, структурно-антропологические исследования явились, безусловно, первой (и во многих отношениях, до сих пор непревзойденной) попыткой сделать рассмотрение социальных структур «системой координат» человеческой идентичности.*

* * *

В экзистенциальной компаративистике под человеческим существованием понимается совместная жизнь людей, изучаемая средствами *онтологии, гносеологии и праксеологии.*

Онтология способна предоставить в распоряжение социальной антропологии два суждения. Первое принадлежит стоикам, второе — софистам. Стоики (а вслед за ними Платон, Аристотель и многие другие) возвестили, что «бытие есть» и приняли это высказывание за аксиому. Софисты отнеслись к этой аксиоме как к теореме и тут же об-

наружили, что и права бытия и права не-бытия обосновываются одинаково. Досократики упорно называли свои сочинения «О природе», понимая под ней сущее; тексту софиста Горгия приписывается вызывающий заголовок: «О небытии, или о природе» — последняя перестает выступать в качестве инстанции бытия. Для софистов и бытие и не-бытие суть *конструкты* (и, соответственно, предметы конструирования), права на существование которых аналогичны правам любых других «тезисов», «фигур» и «героев»⁶. Фактически софисты подсказывают, что бытие является социальным, а онтология представляет собой конструктивистское начинание. С **гносеологической** точки зрения из этого может быть сделан вывод о том, что философское познание не может не быть социальным и любые онтологические конструкты воплощают (и выражают) *структуры социальности*.

Социальная антропология воспринимает суждения софистов и стоиков таким образом, что вопрос о бытийственности превращается в вопрос о структурах нашей идентичности: некое «есть» всегда соотносится с определенными формами «Мы» и «Я», а также «Он», «Она» и «Они». Более того, любое «есть» полностью включено в отношения «Мы — Они», «Я — Он», «Я — Она» и т. д., выступая множественной конфигурацией этих отношений. В бытии нет ничего, кроме идентичности «нас», «самих» (равно, как и «их», «других»); в этой «нашей», «собственной» идентичности нет ничего, что не оказывалось бы сопряжено с социальным, т. е. с некой всеобъемлющей связью — одним махом и объединяющей людей, и отделяющей их друг от друга.

Здесь обозначается **праксеологическая** перспектива познания со-бытия как: со-общения (коммуникации) и взаимо-действия (интеракции). Одновременно со-бытие превращается в выражение структурности индивидуального/коллективного опыта. Общественные отношения выступают измерениями человеческой сопринадлежности, которые, во-первых, зафиксированы в определяющей нашу идентичность структуре нашей позиции в социальном пространстве, во-вторых, очерчивают пространственные формы повседневной коммуникации и интеракции, и, в третьих, открывают «пространственные» условия (и способы) экзистирования. Социальные структуры при этом становятся рамочными условиями человеческой причастности к истории (темпоральной ангажированности), которые снимают мерку с нашей историчности; историзируют нашу повседневность; и определяют нашу самоидентичность как историческое предприятие. В конечном счете, социальные структуры вы-

⁶ Об этом пишет французская исследовательница феномена античной софистики Барбара Кассен в книге «Эффект софистики» [11].

ступают инстанциями, соединяющими онтогенетические и филогенетические ряды, т. е. индивидуальную и коллективную историю.

* * *

Таким образом, экзистенциальная компаративистика, помимо всего прочего, есть способ превратить *социальную антропологию в философию*. Одним из первых положил этому начало Леви-Строс, в теории которого сочетается программа концептуального «растворения субъекта» (в первую очередь и по преимуществу картезианского!) с приверженностью гуманизму кантианского толка (правда, без кантовского «трансцендентального эго»). Именно Леви-Строс намечает двойственное (если не сказать, двоящееся) движение, связанное с превращением антропологии в некую характеризующую Современность возможность философии как таковой: с одной стороны, обновление и упрочение позиций, с другой — размывание границ и крушение метафизических устоев. При этом развитие философских знаний о человеке оказывается сопряженным с неким парадоксом: чем шире простираются границы человековедения и чем существеннее возрастают его теоретические устремления, тем меньше центром его внимания служит некая человеческая сущность и тем меньше концентрируется вокруг ее поиска философия.

«Каковы же основания для нас отдавать предпочтение тем обществам, которые, за неимением лучшего термина, мы называем примитивными, хотя, конечно, они не таковы? [...] Первая из этих причин, честно говоря, философского порядка [...] полевое исследование, с чего начинается любая этнологическая карьера, это мать и кормилица сомнения, философской установки *par excellence*. Это “антропологическое сомнение” состоит не только в познании того, что ничего не знаешь, но в том, чтобы решительно опровергать все, что считалось знанием, и свое неведение как таковое, а столь дорогие идеи и привычки подставить под удары всего того, что им, возможно, в значительной степени противоречит. [...] этнология отличается от социологии более строгим философским подходом. Из боязни стать жертвой обмана социолог делается как бы объективистом. Этнолог не испытывает такой боязни, поскольку изучаемое им отдаленное общество является чужим для него и поскольку он не обречен себя наперед подрубать под корень все оттенки, детали, вплоть до ценностно значимого — словом, делать все то, во что рискует быть вовлеченным наблюдатель своего собственного общества» [12; с. 377–378.].

Правда, ставя *Я* перед необходимостью встречи со своим Другим (и лишая это *Я* привилегии трансцендентальности перед лицом дикаря), Леви-Строс настаивает на том, что залогом успеха подобного соприкосновения служит коммуникативная чувствительность антрополога, а шире, антропологическая чувствительность представителей современных обществ. Итогом этого почти «дипломатического» предприятия становится благодушное удвоение современного *Я*, которое либо видит в дикаре слабое отражение самого себя, либо вообще оказывается не в состоянии его заметить.

Леви-Строс попадает в замкнутый круг: антропология движима эмпатией, однако эмпатия движима лишь поиском в других того же, что ты сам находишь в себе, — в конечном счете, оказывается, что антропология чревата нашим собственным самоудвоением. В чем причина того, что социальная антропология обречена на эту миссию порождения двойников современного западного человека? Или же о других, как и вообще о Другом, все-таки нельзя судить иначе, как по себе? Эти вопросы остаются без ответа. Утешением служит лишь то, что подобным поиском вдохновлен не только антрополог, но и сам дикарь, — это кантианское сообщничество-в-незнании, взаимный резонанс двух (первобытной и современной) форм неведения превращает замкнутый круг антропологии, с которым столкнулся Леви-Строс, в круговую поруку устремлений к нахождению собственного двойника.

Кантианство играет с теоретическими построениями Леви-Строса злую шутку: трансцендентальный субъект возвращается в образе первобытного «дикаря». В этом смысле Леви-Строса можно назвать самым классичным из современных антропологов и самым современным из классиков, а его теорию — наиболее антропологизированной версией социологии и вместе с тем наиболее тяготеющей к метафизике версией этнологии (этнографии). Создатель структурализма одним жестом сдвигает и обозначает границы обществознания, гуманитаристики и философии. Чтобы оказаться в роли наследницы структурализма, любая социально-антропологическая теория должна добавить к себе приставку «пост». Это не значит, что она обязательно окажется «постструктуралистской», однако в любом случае это будет постметафизическая, постобществоведческая и постгуманитарная дисциплина. Без этого познание (из перспективы) единства социального и экзистенциального просто окажется ей не под силу.

Итак, именно единство социального и экзистенциального, которое после структурализма оказывается и условием развития социально-антропологического познания, и предметом его изучения, позволяет признать социальную антропологию *постгуманитарной*, *постобществоведческой* и даже *постфилософской* дисциплиной. Смысл этого «пост» характеризуется тем, что приход социальной антропологии свершается уже после многих событий, которые возвестили об обнаружении *пределов* гуманитарного и обществоведческого знания, а также философской (метафизической) «мудрости». (Жест «обнаружения пределов» вовсе не свидетельствует о том, что они были обреты как некие «данности» или «сущности». Куда более уместно отнести к этим «пределам» как артефактам, воплотившим новые формы *отношения* к познавательной деятельности.)

Границы метафизики. Поиск пределов метафизической рациональности проходил под знаком ее «деструкции» (Хайдеггер) и «деконструкции» (Деррида). Порядок метафизики неизменно основывался на противопоставлении означаемого и означающего. Метафизика строится на запрете их взаимообратимости; одновременно она *выговаривает* эту противопоставленность. Таким образом намечается и утверждается возможность осмысленного говорения как такового. Воплощаемое метафизикой сообщничество голоса и логоса есть *эффект* и вместе с тем *система* такого разведения означающих и означаемых. По отношению к означающему означаемое исполняет миссию господствующей, властвующей над ним инстанции. Контуры этого господства совпадают с контурами любого возможного априори. У означаемого — и таких его привилегированных воплощений как, например, «бытие», «реальность», «мир», «вещь», «идея», «истина» особая миссия — *быть трансцендентальным*.

Попытки разрыва с метафизикой могут быть сопряжены с двумя разными путями. Первый — заставить инстанции означаемого злоупотребить той властью, которой они располагают. Тогда «вещь», «идея» или «реальность» лишаются всех своих прерогатив именно в тот момент, когда их превосходство над означающим достигает апофеоза. Такова судьба хайдеггеровского «бытия», понятого и как истинное событие, и как событие истинности. Это «бытие», «обходясь без означающих», может глаголить самостоятельно, однако речение его беззвучно и неслышно⁷. Иной путь заключается в признании инстанций, которые воплощают означающие, «свободными» от дикта-

⁷ См.: Н. С. Автономова «Деррида и грамматология» [13; с. 34]

та инстанций означаемого. Этот путь избирает Фридрих Ницше, предпочитающий не глубины, а поверхности. По-разному, но одинаково воодушевленно, с ницшеанским выбором солидаризуются и Жак Делез (в рамках концепции смысла как «поверхностного эффекта»), и Мишель Фуко (в рамках концепции «проблематизации»), и Ж. Деррида (в рамках концепции «следа»). Все они оказываются на стороне означающего, которое, будучи освобожденным от означаемого, превращается в вызов любым «данностям» и «сущностям». Их миссию берут на себя знаки, в буквальном смысле стремящиеся зациклиться на самих себе.

Границы гуманитарных наук. Ницше озадачил нас заключением о том, что человеческое может быть «слишком человеческим». Фуко подсказал, каким образом можно оценить величину этого «слишком», указав на границы гуманитаристики, тщательно оберегаемые метафизической антропологией, стремящейся выступить в роли мнимого центра и генетического первоисточника гуманитарных наук. Залогом избавления от дремоты, навеянной антропологической догмой, стало, после Фуко, обращение к особой разновидности исторического познания — истории, ориентированной на археологию знания и генеалогии власти, которая способна показать, в какой мере все, что мы привыкли считать своей «природой», заслуживает именоваться лишь рисунком, оставленном на прибрежном песке. Французский философ отмечал в свое время: «...если человек уже не царствует над миром, если он не властвует в центре бытия, гуманитарные науки, науки о человеке являются опасными посредниками» [14]. Хабермас перетолковал эту мысль на языке социальной теории, придав фукианским выводам статус критических обличений: «Гуманитарные науки были и остаются псевдонауками: они не провидят принуждения к апоретическому раздвоению аутореферентного субъекта; они не имеют права принимать всерьез структурно обусловленную волю [человека] к самопознанию и самоовеществлению, — а поэтому не могут освободиться от силы, которая их к этому принуждает» [15; с. 273]. Итогом усилий Фуко стало избавление от понимания человека как существа, распятого на кантианском трафалетере трансцендентальной субъективности и сделавшего самодисциплину залогом обретения истины. Вместо этого истинное было понято как эффект контролирующей и организующей дисциплинарности, а человеческая идентичность — как обширное поле биополитического эксперимента со вполне конкретными исходными условиями и обширной системой методов.

Предшественник Фуко — Жорж Батай осуществил восстание, непосредственно обращенное против метафизической антропологии,

нацеленной на поиск человеческой сущности и занятой стерилизацией и нейтрализацией проявлений человеческого в человеке. Эта антропология представляла антропологией границ, антропологией ограниченности. Благодаря обращению к этой антропологии определение человека превращалось в тавтологическую регрессию: определение сливалось с ограничением, а человеческое существо превращалось в эпифеномен жизнеутверждающей скованности (если не сказать, беспомощности). Подобной антропологии пределов Батай противопоставил антропологию беспредельности, превратив трансгрессию — жест преодоления пределов — в главнейшее условие и лейтмотив антропологического познания. Смерть и экстаз как знамения беспредельности, исподволь начинающие собой уютную безмятежность нашей самоуспокоенности, становятся важнейшими темами исследования человеческого существа как существа-вне-всяких-рамок.

Границы общественных наук. Что касается обществоведения, то его предел был намечен с возвещения перспективы подмены социального символическим и символического социальным. Говоря о первой подмене, можно вспомнить о теоретиках типа Жана Бодрийяра и Жан-Люка Нанси, ведя речь о второй — о Пьере Бурдьё.

Символическое подменяет социальное, когда связь между людьми все более опосредуется информационными сетями, подчиняясь развитию технологических средств общения и взаимодействия, а также, соответственно, власти институтов, именуемых общей аббревиатурой СМИ. В этой ситуации социальные взаимосвязи сводятся к связям с «общественностью», организованной как самодовлеющая матрица знаковых обменов, внутри которой один знак всегда отсылает лишь к другому такому же знаку, но никогда — к референту. «Общественность» формируется как воплощение без-различного: индифферентный отправитель и не менее индифферентный получатель знаков. До возникновения «общественности» происходила маргинализация неких индивидов, групп или сообществ, после ее возникновения маргинализуется само социальное, причем «общественность» выступает инстанцией такой маргинализации. Хотя «общественности» удается концентрировать огромное количество энергий воображаемого, нет нужды в том, чтобы конвертировать их в реальное. Она функционирует как наиболее бесплодная утопия из всех реализованных и как наиболее осязаемая из всех несбыточных. Реальность «общественности» составляет предельно маргинализованное социальное. Достоянием ее воображаемого становится предельно эмансипированное от социального символическое. При этом семиотизация общественных отношений автоматически означает функционирование социальных различий как знаков отличия,

выражающееся в восприятии способов существования лишь как стилей жизни и виртуализации человеческой идентичности.

Социальное подменяет символическое, когда само символическое превращается в предмет капитализации, т. е. оказывается тем, что может быть накоплено или растрчено, тем, во что могут быть сделаны вложения, и что может приносить прибыли. Одновременно социальное подменяет символическое, когда символическое становится не только капиталом, но и властью (причем именно *социальным* капиталом и *социальной* властью). Более того, этот капитал и эта власть являются социальными *par excellence*, ибо при накоплении символического как капитала и применении его как власти на кон всегда ставится вся система повседневной организации общественной жизни, т. е. прежде всего вся система социальных связей.

Констатируя конец обществознания, Бодрийяр и Нанси прибегают к дескриптивным высказываниям, *описывая*, что социальное более не существует (а, может быть, никогда и не существовало). У Бурдьё завершенность, законченность социальной теории выражается принципиально иным образом. До самой смерти отстаивая prerogatives рационалистической социологии, он так и не заметил, что его высказывания все более совпадают с обозначением ставок на социологию науки. В результате было перформативно *показано*, что социальное познание делается беспредметным уже не потому, что его предмет внезапно исчез, а потому, что этим предметом может стать все, оказывающееся в поле зрения обществоведа.

Постметафизическое исследование человека

Для социально-антропологического и социально-теоретического знания в целом наибольший интерес представляет проект создания *социальной метафизики*, который представлен в моральном учении Иммануила Канта (и, в частности, в таких текстах, как «Критика практического разума» и «Основоположения метафизики нравов»). В качестве инстанции означаемого Кант избирает человеческий разум. Применить разум, по Канту, значит возвести в систему то, что он должен познавать самого себя. В результате разум превращается в «сознание необходимости этого познания» [16; с. 246]. Все, что выпадает за рамки подобной необходимости, оказывается уже не на стороне означаемого, а на стороне означающего; и не на стороне трансцендентального, а на стороне эмпирического. Кант желает, таким образом, сохранить верность «трансцендентальному означаемому». Однако разум «не может постичь необходимость ни того, что

существует или происходит, ни того, что должно происходить, если не положено в основу условие, при котором это существует, или происходит, или должно происходить» [там же]. Разум, следовательно, находится в поисках безусловности, но найти ее может только обращаясь к каким-то конкретным *условиям* (в их описании кантовская постановка вопроса сводится к тому, чтобы ставить знак равенства между *эмпирическим* и *антропологическим*). Кант отворачивается от этих условий, *принципиально* считая их второстепенными предметами рассмотрения. Не постигая практической безусловности морального закона, мы постигаем его непостижимость, на которой фиксируется внимание философии, сводящейся к метафизике. Эта редукция проявляется в том, что философской деятельности вменяется в обязанность исследование границ разумного, но никогда не переступание за их пределы.

Нет нужды объяснять, что *определение* «границ разумного» в точности совпадает с *проведением* границ между трансцендентальным и эмпирическим, означаемым и означающим. Достоинство разума на проверку оборачивается властной претензией, которая не в последнюю очередь просто призвана скрыть, чем конституирование означаемых обязано означающим, и насколько априорное зависит от эмпирического. В наибольшей степени это проявляется, когда *моральная философия* Канта начинает раскрываться как явственная перспектива *социальной* метафизики. «Будучи применима к человеку, она (моральная философия — А. А.) ничего не заимствует из знания о нем (из антропологии), а дает ему как разумному существу априорные законы, которые, конечно, еще требуют усиленной опытом способности суждения, для того, чтобы, с одной стороны, распознать, в каких случаях она находит свое применение, а с другой стороны, проложить им путь к воле человека и придать им силу для их исполнения; ведь хотя человеку и доступна идея практического чистого разума, однако ему, как существу, испытывающему воздействие многих склонностей, не так-то легко сделать ее *in concreto* действительной в своем поведении» [16; с. 157].

Итак, характерной чертой кантовской моральной философии является то, что она — по принципиальным соображениям — *никак* не сопряжена *ни с какой* формой антропологического знания. Человеческая идентичность превращается в частный случай идентичности разумного существа, находя в разумности универсальное определение того, чем мы являемся, невзирая на любые известные и не известные виды различий. Это означает, что по отношению к универсальности разума, избираемого в качестве основания или источника идентичности, невозможна никакая альтернативная универсаль-

ность. Все, что противостоит подобному основанию или не питается из данного источника, объявляется заведомо неуниверсализируемым, т. е. отмечается по причине несостоятельности. В итоге, кантовский человек оказывается человеком-без-Другого, а кантовский разум — воплощением безбрежной самотождественности: множительной машинкой, порождающей собственные подобию. Цепь этих подобий простирается до самого горизонта, имя которому «единое человечество». Однако «единое человечество» существует лишь в качестве фантома, поскольку в нем не узнают себя даже те, с кого кроилась униформа носителей человеческого в человеке. Иными словами, это фантом, потому что в него не может быть (или даже не *должно* быть?) включено ни одно человеческое существо⁸.

«Для дикарей, именующих себя “людьми”, — пишет Жан Бодрийяр, — другие представляют собой нечто иное. Для нас же, живущих под знаком Человеческого как универсального понятия, другие суть ничто. В первом случае быть “человеком” — это вызов, так же как быть дворянином; такой статус, переживаемый как завоеванное отличие, высшее *качество*, не только дает возможность для обмена с иными, отличными существами — богами, предками, чужеземцами, животными, природой — он еще и *требует*, чтобы его постоянно ставили на карту, прославляли и защищали. Мы же довольствуемся тем, что возводим в ранг универсального понятия абстрактно-родовую ценность, основанную на эквивалентности всех членов рода и на исключении всего прочего. То есть в известном смысле с развитием культуры определение Человеческого неумолимо сужается: каждый “объективный” шаг цивилизации на пути к универсальности соответствует еще более строгой дискриминации, так что можно предвидеть, что эпоха окончательной универсализации Человека совпадает с отлучением от этого понятия всех людей — останется сиять в пустоте один лишь чистый концепт» [17; с. 232].

Как свидетельствует приведенное высказывание, Бодрийяр чутко улавливает фантомность «единого человечества». Однако для него проблема подобной фантомности заключается в том, что «мы стали слишком универсальными» — универсализму противопоставляется

⁸ Можно назвать его *призраком Европы*, который (в отличие от призрака, некогда *бродившего по Европе*) и поныне кажется более реальным, нежели сама реальность. Без призвания этого призрака не обходится ни одна милитаризованная демонстрация «доброй воли», превратившаяся с некоторых пор в некое подобие ритуального действия по отношению к тем, кто еще не свел свою *способность отличаться* к сугубо декоративному жесту обрядности в этнокультурную «специфику».

мифологизированная этноспецифика древних людей. Он фактически ограничивается тем, что просто переиначивает кантовскую постановку вопроса: *прочь от универсального, назад, к специфическому*. И олицетворяющий классика Кант, и символизирующий ее «пост-модернистское» превосхождение Бодрийяр — оказываются безучастными к судьбе альтернативной универсальности. Избранный ими удел — исторический процесс, замкнутый в прокрустово ложе колебаний между специфическим и универсальным. Вместе с тем, если что и воплощает альтернативность универсального, так это возможность главенства *разных* социальных отношений, которые в *разных* культурах и обществах, но с одинаковой интенсивностью возвещают о *разнообразии* экзистенциальных горизонтов. Иными словами, и Бодрийяр, и Кант в равной степени, хотя и по несхожим причинам, далеки от того, чтобы поставить во главу угла своих размышлений о человеке *проблему социального*.

У Канта проблематика социальных отношений без остатка растворяется в проблематике трансцендентального единства апперцепции, а общество превращается в целокупность агентов всеобщего или в «царство целей». Кантовские описания общественного устройства, выполненные с точки зрения суммирования того, что должно свершиться, и того, что должно совершать, представляют собой первый пример современной утопии, оказывающейся более реальной, нежели вся «остальная» реальность, и выступающей в роли своеобразного «*долженствующего сущего*» (которое есть, поскольку его не может не быть). У Бодрийяра проблематика социальных отношений оказывается растворенной в проблематике виртуализации жизни, а общество становится, в свою очередь, обществом, где социальное то ли еще не успело родиться, то ли уже исчезло⁹.

Социально-онтологический и социально-антропологический вызов кантовско — бодрийяровскому упразднению социального неизменно заключает в себе попытку обнаружить те подлинно безусловные детерминации, которые не могут быть обнаружены «вне» или «помимо» социальных и исторических условий нашего существования. Загадка общественного бытия не в том, что оно берет начало в некоей внешней, внеположенной ему безусловности, а в том, что *экзистенциально безусловными оказываются те господствующие в нем условия, которые связаны с историческим преобладанием определенного типа социальных отношений*.

Первый — и, быть может, самый важный до сих пор — шаг в осмыслении этого сделали Карл Маркс и Фридрих Энгельс, взявшиеся за концептуализацию понятия производства. «Способ, каким люди производят необходимые им средства к жизни, зависит прежде всего

от свойств самих этих средств, находимых ими в готовом виде и подлежащих воспроизведению. Этот способ производства надо рассматривать не только с той точки зрения, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В еще большей степени, это — определенный способ деятельности данных индивидов, определенный вид их жизнедеятельности [...] Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством — совпадает как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят. Что представляют собой индивиды, — это зависит, следовательно, от материальных условий их производства» [19; с. 19].

Однако социальное сводится в рамках марксова производства лишь к организационной специфике производственных отношений и производительных сил. Марксово производство не является собственно социальным производством, т. е. производством социального¹⁰. Более того, оно в буквальном смысле властвует над социальным, распоряжаясь им — и социальным бытием человеческого существа — как собственными означающими. Предъявленное нам как означаемое, производство само становится особым видом априорности: *экономическим* априори, тень которого нависает и над социальными отношениями, и нашей собственной идентичностью.

Парадокс в том, что понимание экономического как априори приводит к бесконечному возобновлению антиномий *капитала* и *работы*, мертвого и живого труда, овеществленных отношений и непосредственных человеческих контактов, «ложных» и «истин-

⁹ В поздней работе «В тени безмолвствующего большинства» Бодрийяр пишет: «Так называемые “социальные науки” были призваны закрепить впечатление, что социальность вечна. Но сегодня от него надо освободиться. Существовали общества, которые обходились без социального, как они обходились и без истории. Ни термин “отношение”, ни термин “социальное” к характерным для этих обществ символическим структурам взаимных обязательств не приложимы. С другой стороны, социального, по всей видимости, не будет и в наших «обществах — они хоронят его тем, что оно в них симулируется. И поскольку видов смерти у него столько же, сколько определений, умирать ему суждено по-разному» [18; с. 74–75]. И далее, в не менее экспрессивной манере: «Социальное, судя по всему, в состоянии существовать лишь очень короткое время: в узком промежутке между эпохой символических формаций и возникновением нашего “общества”, где оно уже не живет, а только угасает. Раньше его нет еще, позже — его нет уже. Но “социология” кажется, будет доказывать его вечность и после его смерти — в пустых разговорах представителей “социальных наук” ему уготована жизнь и после того, как оно исчезнет» [там же; с. 75].

ных» общностей. (А ведь именно избавление от этих антиномий составляет лейтмотив усилий марксистов!) Более всего ставка на экономический априоризм проявляется в марксистском представлении о производственной деятельности как о «базисе», который противостоит «надстройке», представленной государством и тем, что в марксизме именуется формами идеологии или «ложного сознания». Несмотря на все диалектические ухищрения в интерпретации хитросплетений базисно-надстроечного детерминизма, сама постановка вопроса о производстве оказывается метафизической — оно всегда обеспечено привилегированным положением трансцендентального означаемого.

Если Маркс и Энгельс противопоставляют метафизике субъекта объективистскую диалектику производства, то Георг Зиммель противопоставляет ей социологизацию понятия субъективности. Кантовский человек, с зиммелевской точки зрения, обречен на исполнение благородной, но совершенно невозможной в обществе миссии наблюдателя. Более того, в рамках подхода немецкого социолога объективность общественного бытия не нуждается для своего подтверждения ни в каком взгляде со стороны. Зиммель заостряет эту мысль, доводя ее до парадокса: «...общество есть объективное единство, не нуждающееся в созерцателе, который предполагался бы понятием “общество”» [20; с. 510]. В этом общественное бытие отличается от природного. Связность природных объектов дана только для разумных познающих существ — сама по себе она не существует. «Природа» связности природных явлений сугубо менталистская: так устроено наше познание. В отличие от природных явлений, явления социального мира предполагают имманентный синтез, иницируе-

¹⁰Вместе с тем, если следовать мысли Маркса и Энгельса, производство становится социальным, причем момент этого превращения совпадает с моментом прихода коммунизма, который и есть «производство самой формы общения». Однако в рамках этой «коммуникативистской» модели социальное производится не как инстанция различий, а как инстанция общности, которая олицетворяется коллективом и разнообразными формами коллективного бытия. Одновременно подоплека установления коммунизма остается сугубо экономической, и сам он ассоциируется с (квази)экономической рационализацией жизни, предполагающей установление своеобразного контроля за дальнейшим течением исторического процесса. «Коммунизм отличается от всех прежних движений тем, что совершает переворот в самой основе всех прежних отношений производства и общения и впервые сознательно рассматривает все стихийно возникшие условия как создания предшествующих поколений, лишает эти предпосылки стихийности и подчиняет их власти объединившихся индивидов» [19, с. 70–71].

мый со стороны самих синтезируемых (причем на основе сознательного решения, точнее, как *эффект* сознательной деятельности человеческих существ).

«...решающее отличие единства общества от единства природы, — пишет Зиммель, — состоит в следующем: единство природы — с предполагаемой здесь кантовской точки зрения — осуществляется исключительно в наблюдающем субъекте, производится только им среди элементов, которые сами по себе не связаны, и из их числа [...] Напротив, общественное единство реализуется только своими собственными элементами, ибо они сознательны, синтетически активны, и оно не нуждается ни в каком наблюдателе. Положение Канта о том, что связь никогда не может быть присуща самим вещам, поскольку она осуществляется только субъектом, не имеет силы для общественной связи, которая фактически совершается именно в “вещах”, а “вещи” здесь — это индивидуальные души» [20; с. 509].

Зиммель приходит к выводу, что субъект социален, т. е. не может быть воспринят лишь как инстанция «чистого разума». Более того, социальность субъекта имеет определяющее значение для понимания объективности социального мира, который есть проявление связности совершенно особого типа. Она уже не наделена исключительно менталистской «природой» и существует не только для наблюдателя и в рамках наблюдения, но принадлежит самим вещам. Однако «вещи» Зиммеля вовсе не соотнесены с «социальными фактами», они неожиданно оказываются одушевленными индивидами, «душами». Подобно Платону, автор «Философии денег» рассматривает социальную жизнь как диалог душ (совершаемый, впрочем, с помощью весьма «материального» посредника).

Таким образом, если связь людей, *общественная* связь, и не сводится к «природной» фактуальности, это еще не значит, что она приобретает «социальную» фактуальность. Единство общества не носит идеального (менталистского) характера, однако оказывается эпифеноменом контакта или даже своеобразной *интерференции ментальностей*. Примечательно, что объективность этой интерференции также приобретает статус *экономического* априори — в основе человеческих отношений полагается денежные циркуляции. И опять речь идет о метафизике, только теперь уже не производства, а обмена, который в свою очередь обретает все тот же статус трансцендентального означаемого.

От апорий, связанных с кристаллизацией новых трансцендентальных означаемых в социально-антропологическом познании, можно избавиться, на наш взгляд, только признав, что именно социальное является инстанцией, в рамках которой означаемое меняется местами с означающим. *Только социальное может означать себя и одновременно собой означаться.* При этом столкновение с любыми формами подобной амбивалентности выступает свидетельством того, что все они выступают ипостасями социального и заключают в себе некий аспект максимально широко понятого социального отношения (но никогда не превосходит его рамки, как это допускает, например, Бодрийяр в своей книге о безмолвствующем большинстве). Соответственно, онтология социального представляет совокупность контрметафизических возможностей¹¹, применимых прежде всего для рассмотрения идентичности человеческого существа, лишаящегося миссии сущности, к описанию которой взывают любые философские значения. Социальная антропология выступает при этом дисциплиной, позволяющей отказаться от восприятия человека как посредующего звена в формировании краеугольных камней любых версий эссенциалистской апологии «трансцендентального означаемого»: «бытия» или «сознания», «производства» или «обмена».

Единение социальной антропологии и социальной онтологии предполагает не отказ от слова или его порицание, а возможность иного обращения с понятием сущности, которое обрекается на то, чтобы подрастерять всякую сущностность. Обречь себя, обречь других на растрату сущностности — не значит поставить некий теоретический эксперимент. Речь идет о том, чтобы обнаружить, что сущность обретается лишь благодаря подобному растрачиванию, будучи целиком сведенной к его «форме». «Конечно,— пишет Жиль Делез,— можно сохранить слово “сущность”, если им дорожат, уточняя, что сущность — это именно *акциденция, событие, смысл* (выделено мной — А. А.); не только противоположность того, что обычно называют сущностью, но противоположность противоположного: множественность не обладает большей видимостью, чем сущность; она столь же множественна, сколь и едина» [22, с. 236].

¹¹На то, что определенным образом понятая «социология» может быть радикальнее «деконструкции», одним из первых обращает внимание Бурдьё, доказавший, что его «структурный конструктивизм» наносит больший урон многим метафизическим теориям, нежели «грамматология» Деррида

Представить сущность через растрату — означает сделать растрачивание «формой», в которой обретается сущность (находя в ней одновременно и свое выражение). Что фиксирует, закрепляет эту «форму», если речь идет именно о растрате, которая непосредственно касается и ее? Какова форма растраты, которая сама является формой, в которой только и могут существовать сущности? Понимая сущность как «акциденцию, событие, смысл», Делез не решает проблему мерки (или рамки) акцидентальности, событийности сущностей, их причастности к смыслу. Вместе с тем, растрачиваемые, буквально *траченные* сущности — это всегда структуры социального, в которых сущности предоставляется единственно возможное пристанище: множественность, предстающая одновременно как *структура отношений* и как *относительная структурность*. Инстанцией, объединяющей относительную структурность и структуру отношений, является *общество* или *социальное*. Именно в пределах этой инстанции означаемое может меняться местами с означаемым.

Ближе всего к пониманию амбивалентного социального подошел Энтони Гидденс, создавшей знаменитую социально-философскую теорию *структуриации* (на наш взгляд, она имеет огромное значение для любых современных исследований человеческой идентичности). Ключевой момент этой теории — сформированное Гидденсом понятие дуальности структуры, позволяющее преодолеть как персоналистский фетишизм, сопряженный с *субстанциализацией человека* (характерной, к примеру для феноменологии и герменевтики), так и системный фетишизм, связанный с *субстанциализацией общества* (характерной для структурного функционализма).

Человеческие поступки перестают представлять просто как эпифеномены структурных качеств, а совершающие их индивиды — описываться как субстанции, находящиеся «по ту сторону» структур и использующие их как свои декорации. Как пишет Гидденс: «Субъектов деятельности и структуры нельзя рассматривать как две независимые друг от друга категории; таким образом, речь в данном случае идет не о дуализме, а о дуальности (или двуединстве). В соответствии с представлениями о дуальности структуры, структуральные свойства социальной системы выступают и как средства производства социальной жизни в качестве продолжающейся деятельности и одновременно как результаты, производимые и воспроизводимые этой деятельностью. Структура не является чем-то «внешним» по отношению к индивидам: будучи своего рода «отпечатком» в их памяти и проявляясь в социальной практике, она представляется скорее «внутренней», нежели внешней (как это считал Дюркгейм) по отношению к их деятельности. Структуру нельзя отождествлять с прину-

ждением, она всегда как ограничивает, так и создает возможности для действия» [23, с. 70].

Человек, по Гидденсу, — существо, в котором все, что можно принять за сумму неких сущностных свойств, оказывается производимым. Это вовсе не равносильно культуроцентристскому трюизму, гласящему: человеческое в человеке всего лишь набор артефактов, ибо любой аспект производимой человеческой идентичности может производиться лишь как неотъемлемая характеристика или, точнее, как составляющая нашего естества. Говоря о функционировании структурных качеств в ипостаси поведенческих, или, иными словами, деятельностных, форм, Гидденс не только уходит от оппозиции человека и структуры (системы), которая характерна как для классической социологии, так и для классической антропологии, но и дистанцируется от оппозиции природа — культура.

Структурная принадлежность не может выразить себя иначе, как через определение границ нашей «природы», с которыми всегда в точности совпадает и которые всегда абсолютно прозрачны для «культуры». Социальное в этом случае представляет собой не что иное, как имя подобной прозрачности, *проницаемости*. Последняя, в свою очередь, выступает обозначением ризоматичности¹² отношений, связей, сопринадлежностей (которые, подобно ризоме, никогда не начинаются и никогда не заканчиваются). Подход Гидденса обеспечивает избавление от рассмотрения социального в контексте историзованного (и историзирующего) движения от «природы» к «культуре». Это движение, напоминающее движение ткацкого челнока, уступает место стазису. Отсюда не следует, что «природа» и «культура» сливаются воедино — напротив, они сохраняют автономию. Однако речь уже не идет об автономии противопоставленных «сущностей», а об автономии суммированных структур. Инстанцией, под эгидой которой вершится подобное суммирование, выступает *человеческое тело*.

¹²Как пишут Ж. Делез и Ф. Гваттари: «Она (ризома — *A. A.*) всегда в середине, между вещами, меж-бытие, интермеццо. Дерево — это родственная связь, а ризома — это союз и только союз. Дерево ассоциируется со словом «быть», а ризома, чтобы стать сетью, всегда предлагает конъюнкцию «и...и...и». У этой конъюнкции достаточно сил, чтобы надломить и искоренить слово «быть». Куда вы направляетесь? Откуда вы идете? Куда вы хотите прийти? — все это бесполезные вопросы [...] *Между* вещей не означает локализуемого отношения, которое ведет от одного к другому и наоборот, это перпендикулярное движение, которое влечет за собой и одно, и другое, это ручей без начала и конца, подтачивающий обе реки и обретающий скорость посередине» [24; с. 30–31].

Постгуманитарное исследование человека

Для (мета)физической антропологии человеческое *Я* выступает в качестве субъекта, который понимается как инстанция тождества с самим собой. Однако подобная самотождественность играет с ним злую шутку — он тотчас превращается в объект, чему потворствует невозможность ограничения претензий субъекта на ноуменальность¹³. Стремясь обосновать миссию, отведенную субъекту как носителю «чистого разума», Кант (вслед за Юмом с его «скептическим аргументом») отказывает ему в возможности познавать устройство этого разума, т. е. того, что с точки зрения самого Канта представляет собой средоточие нашей *идентичности*. Вместо этого открывается возможность исследовать субъект-объектное *отношение*, к познанию которого и сводится вопрос о бытии. Таким образом, вся проблематика отношений концентрируется на выявлении указанного *главенствующего отношения*. Впоследствии аналогичные рассуждения воспроизводятся Хайдеггером, который определяет бытийность как полагание отношения между субъектом и объектом. Бытие в этом случае превращается в *главенствующее установление* (*Setzung*) (что также делает невозможным для автора «Бытия и времени» развертывание перспективы социально-онтологического исследования процессов *институализации*).

Хайдеггеровский и кантовский подходы намечают предельные формы (мета)физического вопрошания о человеке. Именно поэтому восприятие бытия как Отношения или Установления служит одновременно и указанием на границы подобного вопрошания (чья о-граниченность содержится, парадоксальным образом, в ставке на то, чтобы предоставить универсальное решение проблемы человеческого бытия). Можно с полным правом утверждать, что оба указанных подхода намечают также и *точки отсчета*, от которых отстраивается система координат социально-антропологического анализа человеческой идентичности. *Более того, нет и не может быть никакой социальной онтологии, если мы не будем интерпретировать бытие именно как Отношение/Установление*. В этом нет никакого парадокса, ибо то, что Кант и Хайдеггер превращают для себя (и для нас) в препятствия социально-онтологического анализа, сам этот анализ немедленно превращает в свое условие. Выражаясь несколько иначе, закрывая перспективу социальной онтологии, упомянутые фи-

¹³Эти претензии, однако, могут легко привести к *солипсизму*, когда человеческое *Я* превращается в последний оплот Реального (и одновременно целиком сливается в этом качестве с Воображаемым).

лософы снабжают нас указаниями на ту «территорию», где эта перспектива может быть раскрыта. Более того, (мета)физические импликации онтологии Канта-Хайдеггера и есть то, что составляет нулевую степень социально-онтологического (и социально-антропологического) исследования нашего бытия¹⁴.

Проблема идентичности исчезает из поля зрения немецких философов потому, что они пытаются решить ее всеобщим способом. Уловкой, с помощью которой обосновывается ставка на всеобщее, выступает редукция многообразия отношений к некоему всеобъемлющему отношению и многих институциональных образований — к одному, все под себя подминающему. Именно это неприемлемо ни для социальной антропологии, ни для социальной онтологии, которые ложному, а, точнее, воображаемому универсализму субъект-объектного взаимодействия противопоставляют социальное как множественную структуру сопричастности человека и мира. Это непосредственно связано с желанием исследовать «двойное дно» человеческой субъективности, обнаруженное еще Гегелем.

Однако, по крайней мере, со времен Конта, ставившего кантовское наследие неизмеримо выше гегелевского, подобная проблематика двойственности была предана забвению. Несмотря на то, что так называемая «классическая» социальная и антропологическая теория представляла собой поле битвы между сторонниками «субъективизма» и сторонниками «объективизма», обе враждующие группировки сохраняли безотчетную верность псевдоуниверсализму субъект-объектной дихотомии, которая основывалась на восприятии человеческого *Я* как объекта, воплощающего наше тождество с самими собой. Объективисты либо отказывали ему в каком-либо привилегированном статусе, либо избегали его касаться. Субъективисты, напротив, помещали его в центр своего внимания. Именно этот выпадающий из общего ряда «объект» с неограниченными притязаниями на ноуменальность превращался в глазах «субъективистов» в учреждение или отношение, в рамках которых получала возможность выплескиваться субъективность, понимаемая как инстанция эманлирующей сущности.

Одним из тех, кто ярко и патетично заявлял о таком подходе, был Генрих Риккерт, провозгласивший исследование этой эманлирующей сущности главной задачей философии как царицы гуманитарно-научных дисциплин. «Мир объектов лишь “явление”, так сказать, внешняя сторона мира. Пусть специальные науки довольствуются

¹⁴Конечно, не является случайным при этом и то, что именно Кант начал критику метафизической онтологии вольфианского толка.

объективирующим описанием ее, объяснением и предвидением этих явлений. Философия, стремящаяся к познанию мира, никогда не сможет этим ограничиться. Даже отказ от возможности познать сущность мира как таковую... не лишает объекты их феноменального характера. Впрочем, сомнения в возможности познать “сущность” (Wesen) лишь постольку можно считать справедливым, поскольку под познанием понимают объективирующее познание. Такое отождествление, однако, весьма односторонне и даже поверхностно. Мы обладаем непосредственным познанием действительности, для этого нам нужно только углубиться в самих себя (здесь и далее выделено мной — А. А.). Только идя таинственным внутренним путем, сможем мы в конце концов раскрыть мировую тайну. Объективируя мы лишь ходим вокруг вещей. Нет, мы по-настоящему должны войти в них, а для этого нам необходимо пройти через чистилище нашего Я» [25; с. 16].

Желание «не уходить от Гегеля» и обратиться к рассмотрению «двойного дна» нашей самотождественности могло возникнуть лишь на периферии антропологической теории и социальной философии (например, в рамках ницшеанской версии «философии жизни» с характерным для нее желанием осуществить разотождествление субъекта). Именно Ницше дал возможность превратить поле трансцендентального субъекта в арену социально-исторических — в буквальном смысле «полевых» исследований, — которые его вспахивают (если не сказать, взрывают). Именно Ницше явился вдохновителем разоблачения избытка человеческого, с кризисом перепроизводства которого непосредственно связана «классическая» антропология, превратившаяся в своей (мета)физической версии в олицетворение эссенциалистских описаний, заключающих в себе некую странную смесь мистицизма и догматизма.

Ницшеанский проект продолжил Мишель Фуко, для которого создание философии, призванной сделаться альтернативой неокантианской метафизики, было вначале связано с желанием создать экзистенциальную «антропологию выражения», основанную на аналитике воображаемого (прежде всего на толковании сновидений), а впоследствии — с «экзистенциальным» желанием и вовсе пробудиться от «антропологического сна». Человеческое Я, которое у мыслителей, подобных неокантианцам, ассоциировалось с сокровенным и таинственным «внутренним миром», было превращено Фуко в предмет рассмотрения взаимопереходности Внутреннего и Внешнего: нет ничего более внешнего, чем то, что оказывается на дне внутреннего, и нет ничего более внутреннего, нежели то, что находится на поверхности внешнего. Эта взаимопереходность является ключевой для выявления того, что Фуко называет словом «опыт», к которому приковы-

вается отныне внимание всех тех, кто намеревается изучать нашу идентичность¹⁵. Превращение его в предмет антропологического познания, опирающегося на фукианские методы археологии знания и генеалогии власти, выступает «последним шансом» антропологии, которая, в случае если сможет им воспользоваться, став в полном смысле *социальной*, окажется в состоянии сохранить себя и в эпоху «пост»гуманитарной науки. «Археологическая» и «генеалогическая» антропология отвечает на вопрос, чем обязано наше *ratio* политике и истории, и что значит для нее быть «исторической рациональностью» (Бурдьё) и «политической рациональностью» (Фуко).

Когда стратегическим выбором социально-антропологических исследований становится то, что Фуко называл «критической онтологией нас самих», их предмет возвещает о себе уже не через фигуру тождества (с самими собой), но через нефигуративность опыта различий, на кону которого и оказывается наша идентичность. Наше *Я* превращается в данном случае в арену конфликта между эмпирией и априорностью, избирая себя лишь в качестве той опоры, которую само способно из под себя выдернуть (как самоубийца выдергивает стул из под ног). Восприятие *Я* в качестве предмета *проблематизации* позволяет избежать ложной альтернативы между выявлением констант, «наполняющих» нашу самость, и переменных, которые всего лишь ее обрамляют.

Как пишет Фуко: «Речь не идет о том, чтобы определить формальные условия отношения к объекту; равно как и не о том, чтобы выявить эмпирические условия, которые в какой-то момент позволили субъекту вообще осуществить познание некоего объекта, уже данного в реальном. Вопрос заключается в том, чтобы определить, чем

¹⁵Комментируя творчество А. Роб-Грийе, Фуко обозначает то, что, очевидным образом, составляет и его собственное контрпсихологическое «онто-антропологическое» кредо. При этом буквально в нескольких предложениях французский философ приближается к формулированию того, чем могла стать и (чем отчасти стала) его так до конца и не выразившаяся «антропология выражения»: «...расстояние и вид связаны между собой более тесным образом, нежели время и пространство; они образуют цепь, которую не может распутать никакая психология (вид являет не само время, но движение его прихода, расстояние не расставляет вещи по своим местам, но [организует] движение, которое их представляет и дает им случиться). Язык, выявляющий это глубокое сродство, не является языком субъективности; он открывается и в строгом смысле слова «выявляет» нечто, что можно обозначить нейтральным словом “опыт”; ни истинный, ни ложный, ни бодрствующий, ни сновидный, ни безумный и не разумный, опыт устраняет то, что Пленэ называет “волей к классификации”» [26; с. 217].

должен быть субъект, какому условию он подчиняется, каким статусом он должен обладать, какую позицию он должен занимать в реальном или воображаемом для того, чтобы стать узаконенным субъектом того или иного типа познания; короче говоря, речь идет о том, чтобы определить способ его “субъективации”; ибо очевидно, что способ этот не является одним и тем же в том случае, когда познание, о котором идет речь, имеет форму экзегезы священного текста, или наблюдения в естественной истории, или же анализа поведения душевнобольного» [28; р. 632].

При этом *Я* делается точкой, в которой универсалии раскрывают, чему они обязаны историческому, а историческое обозначается через причастность к созданию универсальных конфигураций человеческого бытия. Главной ставкой в избавлении от противоположности исторического и универсального делается наш опыт, всем «внутренним» в себе обязанный социальному и прежде всего отношениям власти. Именно этот опыт и ставится под вопрос, который принимает очертания *проблематизации*: «...каким образом субъект, в различные моменты и внутри различных институциональных контекстов, устанавливался в качестве объекта познания — возможного, желаемого или даже необходимого? [...] Ясно, что [...] изучение философских теорий души, страстей или тела не может служить главной осью в подобном поиске» [29; с. 432].

Определение границ поля трансцендентальности наших познавательных и бытийных возможностей имеет и сугубо экзистенциальный смысл. Определяя человека как существо, находящееся сразу по обе стороны баррикад, исторически возведенных между эмпирическим и априорным, мы намечаем путь, следуя которому подобная универсальная пограничность человеческого существа проявляется с точки зрения археологического анализа познавательных форм и генеалогического анализа форм властного принуждения. Одна из основных проблем нашей «экзистенции» обретает тем самым методологию исследования, далекую от метафизического вопрошания о духовной, природной или социальной «сущности» людей, издавна ставшего достоянием как «научной», так и «философской» антропологии.

Эта пограничность перестает быть темой рассмотрения психологических состояний и личных драм¹⁶, интерпретируемых на языке рассуждений о существовании и присутствии (*Dasein*), «заботе» и «подручности», «просветах бытия» и «несокрытости истины», а также о «вброшенности в мир» и «обреченности на свободу». Не является она более и поводом для истерической театрализации выбора между ответами: «иметь» или все-таки «быть». Непостижима она и для теорий, основанных на сциентистском отграничении сущего от должного — создатели

и сторонники подобных теорий предпочитают не замечать эту пограничность вовсе.

Испытание пограничностью, ставшее достоянием генеалогического и археологического подходов, превращается в предмет исследования того: (а) насколько историческим оказывается в человеческом существе все то, что мы привыкли считать универсальным; (б) чему обязаны антропологические константы социологическим переменным и почему нельзя отдавать предпочтение ни первым, ни вторым; (с) в чем выражается то, что власть над собой и над другими очерчивает границы нашей априорности, одновременно предъявляя себя при посредстве множества сугубо эмпирических знамений; (д) что такое человеческое Я как «дело техники», т. е. как предмет технологических манипуляций, а также условие и способ их осуществления; наконец, (е) как случилось, что самые сокровенные формы нашей экзистенции, — такие олицетворения «предельности», как *секс, страх, умирание*, — не несут в себе ничего внеположного политике и обществу (а также сугубо «политической» или «исторической» рациональности), которые все более превращают нашу идентичность в свой сугубо «частный» вопрос.

Социальная антропология, вдохновленная принципами генеалогического анализа власти и археологического анализа знания, помещает в фокус своего рассмотрения проблему взаимоотношений человека и власти, описывая человеческое существование в контексте *ответа на вопрос о том, что такое власть-быть*. «... У человека имеется неопределенное “стремление к власти”, к актуализации: он стремится не к счастью; у него нет списка определенных потребностей, после удовлетворения которых он может отдыхать дома, в своем кресле; человек — животное актуализирующее, он реализует разнообразные виртуальности, которые попадают ему под руку: *non deficit ab actuatione suade*, как говорил святой Фома» [31; с. 370–371].

Отказываясь от своего первоначального плана обратиться к созданию собственной «антропологии выражения» (которая наследовала бы онтологическое размышление как способ порвать с образом человека как *homo natura* [29; с. 414–418], Фуко формулирует данный вопрос в терминах *политики* действия. Хотя последняя непосредственно совпадает с «критической онтологией» нашей идентичности и

¹⁶«Нет необходимости обращаться к инстанции индивидуального или коллективного сознания для того, чтобы увидеть место соединения практики и теории; нет необходимости выяснять, в какой мере это сознание может, с одной стороны, отражать непроговоренные условия, и, с другой стороны, воспринимать теоретические истины; ставить психологическую проблему осознания необходимости» [30; р. 254].

целиком стягивает на себя вопрос об истинном познании, формой исследования нашей экзистенции она до конца так и не становится. «Я говорю об истине, пытаюсь увидеть, как вокруг дискурсов, считающихся истинными, завязываются особые воздействия власти, однако моя подлинная задача состоит в том, чтобы выковать орудия анализа, политического действия и политического вмешательства в современную нам действительность, которая нас окружает и которая встроена в нас самих» [32; с. 300].

Очевидно, что в данном контексте может быть полностью стерта грань между политической и бытийной ангажированностью. Дело здесь, конечно, не в том, что «голос бытия» заглушается sireнами социального активизма, а в том, что последний перестает служить предметом разом и исторического и онтологического вопрошания, исподволь наделяясь спасительной «трансцендентальностью»¹⁷. Это и составляет главную проблему, связанную с рецепцией фукианского наследия в социально-антропологическом и социально-теоретическом познании. Мы не разделяем восторженности Поля Вена, который, желая решить одним махом все проблемы, называет Фуко первым историком-позитивистом и полагает, что он просто стремится увидеть практику такой, как она есть, т. е. (sic!) такой, какой ее видит историк: «Фуко не открыл новой, не известной донныне инстанции, называемой “практикой”: он стремится увидеть человеческую практику *такой, какая она есть на самом деле*; он говорит только о том, о чем говорит любой историк, то есть о том, что делают люди: он просто старается говорить об этом *точно*, описывать острые углы вместо того, чтобы говорить о них в расплывчато-изысканных выражениях. Он не говорит: “Я открыл некое бессознательное истории, доконцептуальную инстанцию, которую я называю практикой или дискурсом; она дает верное объяснение истории. Ах да, но как же я смогу объяснить саму эту инстанцию, ее трансформацию?” Нет, он говорит о том же; что и мы, то

¹⁷Эта «трансцендентальность» эстетического толка, поскольку связана с превознесением маргинальных форм жизни, которыми Фуко, несмотря на все свои оговорки, явно заворужен. Такая заворуженность подпитывается совершенно христианским стремлением возлюбить «нищих духом» и предречь им блаженство, если не в потустороннем, то, по крайней мере, в земном мире. Однако оснастка этой любви вовсе не христианская — поскольку подоплека выбора Фуко не «духовная», а «телесная», его аскетизм приобретает привкус вполне определенной перверсивности, а влечение — атрибутику s&m—стиля, восходящего к античной модели эротизации политических отношений. Таким образом, испытывая некую заворуженность по отношению к маргиналам, Фуко одновременно затевает с ними специфическую игру в господство-и-подчинение.

есть, например, о реальном поведении правительства; только он показывает его таким, каким оно действительно является, срывая драпировку. Нет ничего более странного, чем обвинение его в сведении нашей истории к интеллектуальному процессу, сколь непогрешимому, столь и безответственному. Однако вполне понятно, почему эта философия так трудна для нас: она не похожа ни на Маркса, ни на Фрейда. Практика — это не инстанция (как фрейдистское *Оно*), ни первопричина (как производственные отношения)...» [30; с. 361–362].

Решение данной проблемы можно наметить, увидев, насколько фукианское превознесение онтологических prerogatives политических решений продолжает и одновременно идет вразрез с антропологическим экзистенциализмом одного из учителей Фуко — Жоржа Батая, который в своем стремлении нащупать метафизический предел антропологии приходит к *антропологии (бес)предела*. Последняя оказывается обращенной к человеку как существу, которое, избегая зависимости от имеющихся у него ресурсов, поработается независимостью от них — когда все, чему с точки зрения своей идентичности он обязан социальному (социальным отношениям), отрицается в пользу самосуществования, мера экзистенциальности которого эквивалентна интенсивности отрицания. Самоосуществление превращается в этом случае в форму отрицающего использования социальных ресурсов, которая сама и есть ресурс социального или власть-быть. Данный ресурс не только предоставляет возможность организации определенных способов бытия¹⁸, но и связующих эту возможность с властью, полагаемой при таком раскладе как средоточие экзистенции.

¹⁸Каждый такой способ бытия зримо представлен в *отношениях* между такими образованиями, которые Маркс называл «классами», а М. Вебер *Stunde* — «сословиями». Вместе с тем, ни один такой способ не сводится к способу доминирования, воплощенному отдельным «классом» или «сословием». Наиболее прямолинейным и «редукционистским» прочтением господства является, конечно, марксистская аналитика классовых антагонизмов, без обвиняков представленная еще в «Манифесте коммунистической партии». Вопреки многочисленным критикам марксизма можно, впрочем, утверждать, что «редукционизм» этот вполне оправдан, когда само властное принуждение сопряжено со ставкой на редукцию социальных отношений. В целом же, скорее можно утверждать, что любой из способов доминирования идентичен *характеру* распределения социальной власти, т. е. в действительности всей совокупности форм взаимодействия, связанных с ее: (а) организацией/дезорганизацией, (в) приращением/распылением, (с) демонстрацией/сокрытием, (d) получением/отправлением, (е) фиксацией/модификацией *etc.*

«Поскольку ресурсы, которые человек имеет в своем распоряжении, сводимы к квантам энергии, то он в состоянии без конца откладывать их про запас в целях роста, который не может быть ни бесконечным, ни тем более — непрерывным. Человеку необходимо расточать их избыток, но он продолжает жаждать приобретений даже тогда, когда поступает наоборот, само мотовство он превращает в приобретение [...]. Тем самым оно не только впадает в противоречие, но и наделяет противоречивостью человеческое существование в целом. Отныне человеческое существование впадает в двойственность, где и пребывает: ценность, престиж и истину жизни оно видит в отрицании рабского пользования благами, но в ту же секунду само начинает рабски использовать это отрицание» [33; с. 65].

Постсоциологическое исследование человека

Трудно переоценить то влияние, которое оказали на социальную антропологию и социальную теорию в целом социологические доктрины Макса Вебера и Эмиля Дюркгейма. Вместе с тем современная тенденция развития обществознания связана все-таки скорее с отходом от постановок вопроса, завещанных ей как *социологией понимания* (М. Вебер, символический интеракционизм, социальная феноменология), так и *социологией объяснения* (Э. Дюркгейм и функционалисты). Причиной тому служит смена перспектив: веберианское и дюркгеймианское наследие сопряжено с превращением в достояние социально-теоретического познания тех вопросов, подходов и тем, которые с полным правом могут считаться метафизическими. Более того, обе версии классической социологии и есть разновидности социальной *метафизики* (причем Вебер выступает в большей степени восприемником Канта, а Дюркгейм — Гегеля). Современная социальная теория предполагает нечто обратное: не метафизический «традиционализм» делается достоянием социологического знания, а сама метафизика (в том числе и метафизические «основания» дюркгеймианской и веберианской классики) подвергается *социологизации*.

Подход понимающей социологии основывается на том, что социальное отношение сводится к intersубъективному обмену, а само социальное воспринимается как сфера (или совокупность сфер) смысла. Главнейшей темой служит тема ориентации на *Другого*, которая прочитывается как тема обращения смыслов. Еще у Вебера восприятие/порождение смыслов становится лейтмотивом социальной жизни, понятой как взаимодействие понимающих друг друга индивидов (и соответственно *предметом* понимающей социологии). Приведем

одно из красноречивых веберовских высказываний: «...для иных (например, юридических) познавательных целей или для целей практических может оказаться целесообразным и прямо-таки неизбежным рассматривать социальные образования ([например] “государство”, “товарищество”, “акционерное общество”, “фонд” [Stiftung]) точно так же, как рассматриваются отдельные индивиды (например, как носители прав и обязанностей или как субъекты юридически релевантных действий). Напротив, для понимающего истолкования действований в социологии эти образования суть исключительно процессы и связи специфических действий отдельных людей, так как только эти последние являются для нас понятными носителями осмысленно ориентированного действия (выделено мной — А. А.)» [9; с. 84–85].

Превознесение семантической миссии человеческого действия, которое не только нечто значит, но и может производиться как осмысленное, парадоксальным образом заставляет Вебера в рамках его теории социального действия задаваться праксеологическими вопросами как эпистемологическими¹⁹. В конечном счете, это превращает его социологию в неокантианский комментарий к теории целеполагания. Именно так рассмотрение проблематики действия подменяется рассмотрением проблематики рациональности, обращение к которой совпадает с попыткой выявления наиболее общей тенденции современного развития, именуемой «расколдованием мира» (последнее понятие снабжает теоретические предпочтения Вебера еще и философско-исторической легитимностью).

При этом совершенно неудивительно, что в рамках *понимающей* социологии привилегированным положением обеспечивается целерациональное действие, которое и становится наиболее *понимаемым* (представляя собой одновременно еще и «идеальный тип» поведенческого акта). «По-настоящему эффективное, т. е. вполне осознанное и ясное, осмысленное действование представляет собой в реальности лишь предельный случай [...] Но это отнюдь не должно помешать образованию понятий в социологии путем классификации возможных “предполагаемых смыслов”, т. е. так, как если бы действование фактически совершалось с сознательной ориентацией на смысл. Всякий раз, когда реальность рассматривается в ее конкретности, социология должна принимать во внимание, что такие понятия далеки от реальности, и определить характер и степень этой удаленности» [9; с. 95].

Мысля социальное прежде всего на уровне индивидуальных контактов людей, Вебер пытается, тем не менее, обозначить перспективу неутилитаристского социологического номинализма. Однако, отвергая утилитаризм при рассмотрении мотиваций человеческих поступков, Вебер остается верен ему с точки зрения определения

предмета и метода исследований. Этот предмет сводится в конечном счете к исследованию атомизированных человеческих сущностей,

¹⁹Один из самых горьких и болезненных упреков для последователей М. Вебера заключается в том, что при всех претензиях стать едва ли не первой (и уж точно «образцовой») социологической теорией действия, его теория так и не стала методологией решения важнейших вопросов социальной теории практики. Не стала она и формой концептуализации праксеологических вопросов, возникающих в ситуации так называемой «повседневной деятельности». Особенно явственно это проявляется в том, что веберовская социология оказалась неспособной предоставить исследовательский инструментарий для рассмотрения такой важной сейчас темы, как *террористический* акт. На это, в частности, обращает внимание отечественный исследователь В. В. Никитаев в тексте с симптоматичным названием «Тело террора». «...Мы не можем понять-и-объяснить теракт ни сводя его к его рациональному “идеальному типу”, ни трактуя в качестве “отклонения” от такого типа (как рекомендовал делать Вебер при исследовании “иррационального” поведения). Вернее, в некоторых случаях вроде бы, сделав ряд гипотез, можем рассматривать как “отклонение”, но в других — это просто продуцирование иллюзий. Неустрашимым, хотя и не всегда явно обозначенным, фундаментальным допущением социологического подхода служит предположение существования в эмпирической реальности — например, реальности социального взаимодействия — некоторых *социальных норм* [...] Преступник [...] отрицает социальное всегда *частично*, террорист — *тотально*; преступник маскирует преступление, террорист — стремится привлечь к нему максимум внимания. Попытка выделить в террористической акции некий паттерн если и приводит к чему-то, то, скорее, к архетипу *жертвоприношения*, чем к социальным нормам» [34]. Отрицание социального, не только предполагающееся любым террористическим актом, но и делающее его возможным, связано с такой формой абсурда, которая не вмещается уже никакими рамками уютного веберовского «иррационализма». Это заставляет задуматься и об общих теоретических вопросах: например, о семантической «природе» социального действия, точнее, о том, берет ли свое начало социальность нашего действия именно в этой семантике. Гарантируя положительный ответ, мы сразу ставим себя в ситуацию риска, угроза которого в том, чтобы вслед за террористическим действием исключить из реестра социальных/смыслоориентированных действий и любые другие. Иными словами, террор оказывается той аномалией, которая способна поставить под вопрос не только отдельные нормы человеческого поведения в обществе, но и само восприятие социального как системы норм.

метод же — к более или менее завуалированному эмпиризму [см. об этом, в частности, 8].

После Вебера тему социального отношения как intersубъективной формы обмена и обращения смыслов подхватывают многие исследователи, делающие лейтмотивом рассмотрения общественной жизни применение феноменолого-герменевтических процедур. Представители социальной герменевтики (в частности, П. Рикер) рассматривают этот контакт через призму взаимointerпретации, имеющей три уровня, которые соответствуют трем лицам в языке: 1) Я (Мы), 2) Ты (Вы), 3) Он, Она, Они; представители социальной феноменологии (к примеру, М. Мерло-Понти) — через призму конститутивного для нас взаимопонимания. В символическом интеракционизме (в частности, у Ч. Х. Кули) тот же вопрос обсуждается в контексте описания происходящих в процессе коммуникации взаимootражений одного Я в других.

Вебериаанскому подходу, в рамках которого общество предстает как «сфера смысла», противостоит дюркгеймианский подход, согласно которому общество воспринимается как субстанция социального. Именно с попыткой субстанциализации социального связан знаменитый призыв Дюркгейма «интерпретировать социальные факты как вещи», ставший опорным пунктом любой аргументации в пользу социологического реализма. Признавая, что социальные явления служат продуктами человеческой деятельности и «осуществляются только людьми», французский социолог вместе с тем утверждает, что эти явления представляют собой осуществление имеющихся у нас (врожденных или приобретенных) идей. «Организация семьи, договорных отношений, репрессивных мер, государства, общества выступает, таким образом, как простое развитие имеющихся у нас идей относительно общества, государства, справедливости и т. д. Следовательно, эти и аналогичные им факты, по-видимому, *обладают реальностью лишь в идеях и через посредство идей, которые являются их источником, а потому и истинным предметом социологии* (выделено мной — А. А.)» [35; с. 424].

Итак, реальность социальных фактов составляют идеи. Однако это идеи, которые не вмещаются полностью индивидуальным сознанием и потому существуют объективно (субъективирующему идеализму Вебера Дюркгейм противопоставляет свой объективирующий идеализм). Социальная реальность становится, таким образом, надиндивидуальной реальностью идей, оторвавшихся от наших сознаний и скорее существующих как предпосылка последних. Вместе с тем, истолкование подобной оторванности у Дюркгейма вовсе не приводит его к гегельянству — классика социологии инте-

ресует не «феноменология духа» и объективное становление понятийных конструкций, а возможность социологизации познавательных процедур (равно как и самой познаваемой действительности).

Основной вклад Дюркгейма в том, что он социологизировал рационализированную Декартом постановку вопроса: идея может не вмещаться сознанием. Для Декарта это была идея Бога. Для Дюркгейма — идея общества. Эффект отрыва идеи и сознания французский социолог истолковывает как предпосылку того, что познавать идеальные пласты общественных установлений можно лишь в форме исследования тех аспектов реального мира, в форме которых они себя предъявляют. Речь идет о социологии, которая превращается в своеобразную *феноменологию реального*. «Возможно, что социальная жизнь есть лишь развитие известных понятий, но если предположить, что это так, то все-таки эти понятия не даны непосредственно. Дойти до них можно, следовательно, не прямо, а лишь посредством феноменологической реальности, выражающей их [...] Нам нужно, следовательно, рассматривать социальные явления сами по себе, отделяя их от сознающих и представляющих их себе субъектов. Их нужно изучать извне, как внешние вещи, ибо именно в таком качестве они предстают перед нами. Если этот внешний характер лишь кажущийся, то иллюзия рассеется по мере того, как наука будет продвигаться вперед, и мы увидим, как внешнее, так сказать, войдет внутрь» [35; с. 432].

После Дюркгейма тема общества как реальности превращается в достояние многих социологических и антропологических доктрин²⁰. Создатели этих доктрин вовсе не всегда открыто тяготеют к объективизму, однако неизменным в их подходах выступает то, что авторы разделяют онтологическое убеждение, связанное с существованием социального как особого региона или домена реальности человеческой жизни. Независимость этого региона/домена диктуется автаркической самодостаточностью общества, самостийного прежде всего по отношению к его членам. Существеннейший изъян подобной онтологии, представители которой создали первый эскиз интересующей нас онтологии социального, состоит в том, что, с одной стороны, она не задается вопросом о *бытии как таковом*, а с другой — не берется выяснять степень проблематичности других, «несоциальных», реальностей. Это распространяется и на вопрос о том, что *есть* человек. Отвечая на вопрос, как и с помощью чего происходит социализация, функционалисты оставляют без внимания, что она собой представляет в структурно-онтологическом контексте, не выводимом из «значимого взаимодействия двух или более индивидов» (Сорокин). В рамках подобного взаимодействия социальное

сводится к системе организации *взаимопонимания*, вне его рамок — к системам организации *смыслопорождения*. Первый подход был при-сущ, к примеру, Питириму Сорокину, одним из выразителей второго являлся Никлас Луман²¹.

Позиция Вебера представляет собой классический случай *субъективизирующей* установки в социально-теоретическом познании: реальность общественных отношений трактуется им как производная смысловых циркуляций, происходящих в процессе индивидуальных коммуникативных взаимодействий. Фактически эта позиция выражает желание свести социальную реальность к реальности Воображаемого. Позиция Дюркгейма — противоположного толка. Это *объективизирующая* установка в социально-теоретическом познании. Ре-

²⁰Очень точно и едко комментирует становление функционалистской мысли Бурдьё: «Парадигмой (в смысле наглядной иллюстрацией) “теории” теоретиков является парадигма, предложенная Парсонсом, — этот концептуальный *правильный котел*, созданный исключительно благодаря теоретической компиляции (т. е. абсолютно чуждой какому бы то ни было применению) некоторых избранных великих произведений (Дюркгейма, Парето, Вебера, Маршалла, но, что любопытно, — не Маркса), сведенных к их “теоретическому”, вернее, профессорскому измерению [...] Возникшие из потребности преподавания, такие эклектические классификаторские компиляции хороши исключительно для преподавания, а не для других целей. С другой стороны, мы находим “методологию”, этот свод правил, который, собственно, не соответствует ни эпистемологии (понимаемой в качестве рефлексии, цель которой — раскрытие схем научной деятельности с ее достоинствами и недостатками), ни научной теории. Я имею здесь в виду Пола Лазарсфельда. Парсонс и Лазарсфельд вдвоем (Мертон со своими теориями “среднего уровня” находится где-то посередине между ними) создали своего рода “научный” *холдинг*, весьма могущественный в социальном отношении, который господствовал в мировой социологии на протяжении почти 30 лет после Второй мировой войны» [36, с. 380].

²¹Смысл в социологии Лумана наделяется весьма специфическим статусом посредующего звена. При этом смысл оказывается своего рода коммуникатором, не просто объединяющим личность и общество, но превращающим их в две вовсе не рядоположенные «системы». Путь приобретения этого статуса совпадает с «восхождением» от Вебера к Дюркгейму и обратно, которое в равной мере отстоит и от онтологических и от праксеологических вопросов. Об этом свидетельствует, в частности, такое показательное утверждение: «Личные системы и социальные системы не удерживает вместе никакая объемлющая суперсистема: ни космический порядок их природы, ни *general action system*. То место в теории, которое было для этого предусмотрено, теперь занимает понятие смысла, т. е. принуждения к открытой, подвижной координации» [37; S. 282.].

альность общественных отношений объявляется идеальной, но никак не сводится к эманациям индивидуального сознания (пусть даже последнее затекает игру в интерсубъективность). Речь идет, таким образом, о выражении желания редукции социальной реальности к реальности Символического.

Одновременно и Дюркгейм, и Вебер намечают две чрезвычайно важные эвристические перспективы. Первая является собой путь, двигаясь по которому можно избавиться от метафизики ноуменов (т. е. вещей «как они есть»), *факты общественной жизни выступают в этом случае в качестве последних инстанций вещественной сути*. Иными словами, обращение к рассмотрению субстанции социального сопряжено с тем, что десубстанциализируются сами вещи, которые теряют всякую сущностную для них тайну, если только эта тайна оказывается внеположной обществу и социальным отношениям. Вторая сопряжена с переходом от веберовской «социологии действия» к его же «социологии религии», т. е. не ограничиваться тем, чтобы вновь повторить вслед за Вебером: действие имеет смысл. Нужно разворачивать эту констатацию дальше, обратив ее в вопрос, который подталкивал бы к познанию того, *чем этот смысл является*. В какой-то степени ответ можно найти у самого Вебера, когда он подступает к типологизации исторических форм осуществления деятельности. В центре его внимания оказывается связь между особенностями какого-либо «практического образа жизни» и характеристиками, наличием которых представители того или иного общества обязаны своей приверженностью некой религиозной системе. Выявленное Вебером взаимодействие праксиса и религии может позволить очертить проблему еще более определенно, распознав в *смысле действия аккумулярованную историю способа его совершения*.

Обе намеченные выше перспективы лишний раз доказывают, что пути переосмысления социально-теоретической и социально-философской классики, как правило, намечаются самими классиками. Именно поэтому отход от классических подходов нередко оборачивается негласной (или даже неосознанной) присягой на верность их создателям. Это относится и ко всему, что сопряжено с антропологическим поворотом в социологии и социологическим поворотом в антропологии. Когда веберовской понимающей социологии противопоставляется социология понимания, а дюркгеймовской объясняющей социологии — социология объяснения, мы отнюдь не порываем с классикой. Напротив, теория становится классикой лишь тогда, когда разрыв с ней хотя бы отчасти совершается в той самой форме (и теми же самыми средствами), которая является определяющей для самой этой теории. Осознание того, каким образом осуществляется подоб-

ный разрыв, способно сделать критику классического наследия вдвойне классической — как с точки зрения верности традициям, так и с точки зрения способности с ними порвать и установить новые.

Критическое отношение к классике определяется в современной социальной теории желанием преодолеть субъект-объектную дихотомию. Верность последней оборачивается для социологов и антропологов данью, которую они (иногда сами того не подозревая) вынуждены платить метафизике. В итоге, основная коллизия теоретического противоборства сводится к выбору между тем, чтобы «встать на сторону субъекта», и тем, чтобы «оставаться объективным». Способом заявить о «предпочтениях» в пользу субъекта служит персоналистский фетишизм, в логике которого основным предметом социально-теоретического рассмотрения становится некое олицетворение человека как существа, чья реальность (изначально или в конечном счете) независима от реальности социальных структур. Речь идет в первую очередь о так называемом «индивиде» или о так называемой «личности». «Предпочтения» в пользу объекта (и, разумеется, объективности) обозначаются уже в логике системного фетишизма, когда социально-теоретическое познание оказывается обращенным к тому, что служит олицетворением неких структурных свойств, потусторонних для человеческого существования и формирования нашей идентичности.

Ничуть не парадоксально при этом, что большинство классических философских и социологических концепций общества представляют собой довольно странные констелляции, в которых дает о себе знать как системный, так и персоналистский фетишизм. Например, при всем несходстве подходов Дюркгейма и Вебера довольно быстро становится ясно, что в их концепциях присутствует близкое или даже общее понимание индивида. Одновременно у обоих социологов-классиков присутствует общее желание «сохранять объективность», что выражается в заявленной претензии «быть свободными от оценок». Говорить о социологии объяснения (вопреки объясняющей социологии) — значит, говорить о возможностях социальной теории раскрывать подоплеку системного фетишизма (объективизма), говорить о социологии понимания (вопреки понимающей социологии) — значит, делать то же самое с персоналистским фетишизмом (субъективизмом).

Примеры ставки на соединение социологизации понимания с социологизацией объяснения можно найти в текстах Бурдьё. Бурдьёрианская критика социологической классики не связана с попыткой всеобъемлющего разрыва с веберовской или дюркгеймианской традициями, вместе с тем она неизменно сопряжена с анализом

того, что в построениях обоих теоретиков является следствием соединения системного и персоналистского фетишизма. Стратегическим предпочтением французского социолога становится ставка на *объективацию объективирующего субъекта*, что дает возможность находиться в русле тех новейших тенденций переосмысления (в первую очередь философского) общесоциальной и социально-антропологической теории, которые известный специалист в области истории социологической мысли Филипп Коркюф образно связывает с попытками «сойти со слишком проторенных дорог» [38; с. 15–18].

Объективация объективирующего субъекта позволяет освободиться от последствий кантовской попытки рассмотреть общество, понятое как «царство целей», в горизонте «трансцендентальности», т. е. *вне всех его эмпирических качеств и характеристик*. Понимание долга у Канта было связано с восприятием его как единственно возможной формы отношения между людьми в ситуации, когда их совместное существование покоится на априорности того, что каждый входит в сообщество как разумное существо (а само это сообщество является, соответственно, сообществом существ, наделенных разумом). Знак равенства между социальным и априорным служит обоснованием как субъективизма, так и объективизма. В первом случае это происходит потому, что представление о человеке как цели самой по себе и есть способ всецело свести его существование к исполнению априорно заданной миссии субъекта. Во втором случае то же самое можно сказать и об обществе: воспринятое как царство таких целей, оно получает возможность превратиться в априорный оплот объективной данности.

Бурдье не просто подмечает, в чем объективизм и субъективизм сходятся друг с другом. Он показывает, каковы последствия подобного схождения. Общество, истолкованное в объективистском ключе, превращается в подобие театрального представления, и взирая на него может только человек, которому субъективизм предписал исполнение роли зрителя. «Объективизм трактует социальный мир как спектакль, предлагаемый наблюдателю, стоящему на некой “точке зрения” в отношении действия. Внося в предмет принципы собственного отношения к нему, этот наблюдатель ведет себя так, словно его единственным предназначением является познание» [3; с. 100]. Вопреки этому, объективировать объективацию — значит, прояснить условия, благодаря которым создаются и выражаются (научные) воззрения на общество.

«Нейтральности» и «беспристрастности» подобных воззрений мы обязаны не теоретической доблести исследователя (с готовностью берущегося исполнять партию образцового субъекта) и не практической доблести общества (с не меньшей готовностью становящегося

объектом), а той дистанции, которая зафиксирована в институциональной автономии тех, кто их формулирует [39; с. 78–79]. Достоинство исследователя не в том, чтобы сделать вид, будто такой дистанции не существует (как к тому подталкивает субъективизм), и не в том, чтобы признать ее абсолютной (этому потворствует объективизм), а в том, чтобы максимально точно ее измерить, показывая, в чем именно она *непреодолима*. Все это выливается в бурдьерианскую программу социологии социологического знания, кредо которой составляет, помимо всего прочего, и то, что так называемый «личный опыт» превращается в полноправную тему социологического исследования. Как пишет сам Бурдьё: «В противоположность тому, что требует *Wertfreiheit* (свобода от оценки), опыт, связанный с прошлым, может и должен быть мобилизован в исследовании при условии, что он был предварительно подвергнут строгому критическому анализу» [40.; р. 218]. Нет нужды дополнительно говорить о том, насколько это важно именно для антропологических исследований. Инициаторы их проведения, как показывает Бурдьё, колеблются между «включенностью» и «наблюдением», а вместе с тем, именно антропология предоставляет максимально широкое поле для того, чтобы социологизировать саму социологию вопреки любым версиям сциентистского этноцентризма.

Результат и одновременно область применения стратегии объективации объективирующего субъекта — социальная реальность как реальность габитусов, которые понимаются как структурированные и одновременно структурирующие структуры, т. е. как инстанции, представляющие собой плод непосредственного взаимопроникновения социальных и ментальных структур. Детерминации общественного бытия действуют при этом в форме возможностей и предрасположенностей, которые управляют человеческим поведением поверх всяческих мотиваций и интенций, находя самое непосредственное выражение в жизненной стратегии действующего субъекта (или, что то же самое, в траектории его продвижения в социальном пространстве). «Габитус, который в каждый момент времени структурирует новый опыт в соответствии со структурами, созданными прошлым опытом, модифицированными новым опытом в пределах, задаваемых их избирательной способностью, привносит уникальную интеграцию опыта, статистически общего для представителей одного класса [...] при этом обязательно нужно помнить о гомогамии, парадигме всех “предпочтений”, через которые габитус обычно отдает предпочтение тому или иному опыту и которая, скорее всего, работает на то, чтобы его усилить» [3].

Понятием габитуса Бурдьё обязан, по большей части, Норберту Элиасу, который обратился к нему для того, чтобы наметить путь

преодоления дихотомии субъекта и объекта. То, что социологи-классики и, в частности, Дюркгейм пытались развести, сделав предметом совершенно разных познавательных дисциплин (изучение коллективов предписывалось социологии, а изучение индивидов — психологии и т. д.), Элиас попытался превратить в повод для согласованных усилий под эгидой некой общей дисциплины, нацеленной на изучение человеческого существа. Слова Элиаса, позволившие наметить контуры антропологического поворота в социальной теории и социологического поворота в познании человека, до сих пор актуальны для любого, кто ощущает необходимость диалектического решения вопроса о соотношении «экзистенциальных» и «социальных» сторон нашего существования. «Структуры человеческой души, структуры человеческого общества и структуры человеческой истории — все они являются неделимыми, взаимно друг друга дополняющими явлениями, и поэтому их надлежит исследовать только в неразрывной связи друг с другом. В действительности они существуют и развиваются без какого бы то ни было отрыва друг от друга, наблюдаемого в современных исследованиях. Вместе с другими структурами они образуют предмет единой науки о человеке» [41; с. 61].

* * *

Кант нашел в рамках своей моральной философии (являющейся превращенной формой социальной метафизики) универсальный способ создания трансцендентальных означаемых, придумав нечто вроде «долженствующего сущего», которое существует потому, что его не может не быть. Онтологическая сторона социально-философского и социально-теоретического вопрошания о человеке открывает нам совсем другое — сущее долженствования, которое неизменно приходит в форме означающего, вернее, и есть само означающее (существующее как то, чего могло и не быть). Это открытие позволяет нам обрести мир, в котором обнажена безусловность разнообразных условий; оно также возвещает нам обо всем том, что с точки зрения воображаемого способно *казаться*, а с точки зрения реального — способно *быть*.

«Казаться» и «быть» служат просто разными регистрами одной и той же способности. Способность эта — обладать практической ангажированностью, связующей любое касающееся нас отношение с образом действия, который представляет собой также структурную характеристику нашей идентичности. Последняя выступает в данном случае ни чем иным, как экзистенциальным прочтением нашей

социальной принадлежности. Предельными формами объективации упомянутой ангажированности выступает *пространство* и *время*, которые при подобном подходе вовсе не утрачивают независимости от социального, но оказываются обязанными этой независимостью в конечном счете именно социальному. Фуко делает акцент на том, как эта ангажированность предъявляет себя в виде проблематизаций, связанных с историческими соотношениями власти и знания; Бурдьё обращает внимание на то, что служит инстанцией, запечатлевающей практическую ангажированность; наконец, Гидденс раскрывает ее как нашу насквозь «культурную» «природу».

Литература

1. *Леви-Строс К.* Пути развития этнографии // Первобытное мышление. М.: Республика, 1994
2. *Леви-Строс К.* Инаугурационная лекция, прочитанная 6 января 1960 г. г-ном Клодом Леви-Стросом при открытии кафедры социальной антропологии в Коллеж де Франс // Путь масок. М.: Республика, 2000.
3. *Бурдьё П.* Практический смысл. М., СПб.: Алетейя, 2001.
4. *Гегель.* Работы разных лет; т. 1. М.; 1972.
5. *Баландье Ж.* Политическая антропология. М.: Научный мир, 2001.
6. *Панарин А. С.* Философия политики. М.:Аспект-пресс, 1996.
7. *Деррида Ж.* Невоздержанное гегельянство //Танатография Эроса. СПб.: Мифрил, 1994.
8. *Бхаскар Р.* Общества //Социо-Логос. М.: Прогресс. 1991.
9. *Вебер М.* Основные социологические понятия // Теоретическая социология. Антология. В 2 тт. Т.1. М.: Книжный дом «Университет», 2002.
10. *Монсон П.* Лодка на аллеях парка. М.; 1995.
11. *Кассен Б.* Эффект софистики. М., СПб.: Московский философский фонд, Университетская книга, Культурная инициатива, 2000.
12. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М: Наука, 1985.
13. *Автономова Н. С.* Деррида и грамматология // *Деррида Ж.* О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.
14. *Фуко;* 1971
15. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне М.: Весь мир, 2003.
16. *Кант И.* Основоположения метафизики нравов. М.: Чоро, 1994.
17. *Бодрийяр Ж.* Смерть и символический обмен. М.: Добросвет, 2000
18. *Бодрийяр Ж.* В тени безмолвствующего большинства. Екатеринбург, Уральский ун-т, 2001.
19. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Сочинения. Т.3. 1955.
20. *Зиммель Г.* Как возможно общество?; 1996.

21. *Bourdieu P.* The Field of Cultural Production. Cambridge: Polity Press, 1993.
22. *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
23. *Гидденс Э.* Устроение общества. М.: Академический проект, 2003.
24. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Ризома // Философия эпохи постмодерна. Минск, 1996.
25. *Риккерт Г.* О понятии философии // Науки о духе и науки о культуре. М.: Республика, 1998.
26. *Фуко М.* Расстояние, вид, исток // *Роб-Грийе А.* Проект революции в Нью-Йорке. М.: Ad Marginem, 1996.
27. *Foucault M.* Polemics, Politics, and Problematisation; L.-N.Y.: Routledge, 1991.
28. *Foucault M.* Dits et ecrits. 1954–1988 (sous la direction de D. Defert et F. Ewald), en 4 volumes. P.: Ed. Gallimard, 1994.
29. *Табачникова С.* Мишель Фуко: историк настоящего // *Фуко М.* Воля к истине. М.: Касталь, 1996.
30. *Foucault M.*; L'Archeologie du savoir; P., 1972.
31. *Вен П.* Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М.: Научный мир, 2003.
32. *Фуко М.*; Власть и знание // *Фуко М.* Интеллигенция и власть. М.: Праксис, 2002.
33. *Батай Ж.* Проклятая доля. М.: Гнозис-Логос, 2003.
34. *Никитаев В.* Тело террора // Сумерки глобализации. Настольная книга антиглобалиста. М.: АСТ, 2004.
35. *Дюркгейм Э.* Метод социологии // О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991.
36. *Бурдье П.* Опыт рефлексивной социологии // Теоретическая социология. Антология. В 2 тт. Т.2. М.: Книжный дом «Университет», 2002.
37. *Luhmann N.* Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 2.; 1981; s. 282.]. (Пер. А. Филиппова) www.sociologica.net
38. *Коркюф Ф.* Новые социологии. М., СПб.: Алетея, Институт экспериментальной социологии, 2002.
39. *Бурдье П.* Социология политики. М.: Социо-логос, 1993.
40. *Bourdieu P.* Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Vienne // Реферат Марковой Ю. // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 1. www.sociologica.net
41. *Элиас Н.* Общество индивидов; М.: Праксис, 2001.

СИМВОЛИЧЕСКИЕ КЛАССИФИКАЦИИ И «ЖЕЛЕЗНАЯ КЛЕТКА»: ДВЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

1. Постановка проблемы: перспектива редукционизма и поиск оснований социологической теории

Логика развития теоретической социологии в значительной степени определяется напряжением между исследовательской перспективой, предполагающей особый онтологический статус социального, и перспективой сведения социологических каузальных рядов к инородным для социологии областям анализа. Последняя позиция традиционно характеризуется в социологической теории как редукционистская. Социологическая мысль в попытках прояснить собственные основания вынуждена снова и снова сталкиваться с перспективой редукционизма и проблемой утраты своего специфического предмета. С одной стороны, этот бесконечный поиск первопричин в объяснительных схемах уточняет сами границы социального и, соответственно, границы социологического теоретизирования. Но с другой стороны, такая перспектива всякий раз открывает возможность теоретически продлить каузальные ряды (т. е. выйти за эти границы) и достичь увеличения объяснительной силы за счет привлечения внешнего причиняющего принципа. Иными словами, вместо того чтобы ограничиваться объяснениями, которые находятся в рамках приемлемого для социологии поиска социальных причин социальных следствий, мы можем говорить о том, что существуют более глубокие, несоциальные причины социального. Но тогда социальное редуцируется к несоциальному. Конечно, есть и другая возможность: отказаться от каузального анализа, т. е. от поиска причин. Но чересчур решительный отказ от всякого причинения вовсе лишает социологию какой бы то ни было объяснительной силы. Теоретизирование, которое, с одной стороны, является специфически социологическим (т. е. предполагает отказ от поиска «причин социальных причин»), однако, с другой, — не избегает каузального анализа, обречено искать незримый путь между Сциллой редукцио-

¹ Куракин Дмитрий Юрьевич — научный сотрудник Центра фундаментальной социологии.

© Куракин Д., 2005.

низма и Харибдой теоретической бедности. Таким образом, преодоление редукционизма в социологической теории подразумевает кристаллизацию автономной сферы социального. Именно постоянный поиск ускользающего социального, будучи локусом теоретического накала, и составляет пафос теоретической социологии².

Теоретическое напряжение, о котором мы говорим, обнаруживается практически в каждом значительном социологическом подходе или *проекте*, причем сразу в нескольких аспектах.

Во-первых, существует то, что можно назвать базовой задачей проекта, хотя она не всегда артикулируется как таковая. Эта задача состоит в том, чтобы определить условия и возможность собственно социологического теоретизирования, т. е. в конечном счете подтвердить обоснованность существования социологии как автономной области знания.

Во-вторых, любой фундаментальный социологический проект предполагает концептуальный аппарат, который может оказаться релевантным ресурсом описаний для той или иной области социологического анализа.

Наконец, в-третьих, напряжение социологической мысли, которая всякий раз пытается обрести хотя бы зыбкое равновесие между редукционизмом и скудостью языка описания имеет общечеловеческое значение. Ведь сведение социального к инородным сферам, будь то «логика естественно-исторического процесса» или инструментальная рациональность как регулятивный принцип, так или иначе оборачивается для человека утратой его собственной причиняющей роли в цепи социальных событий, знаменуя тем самым крах гуманитарной мировоззренческой перспективы. Что остается от свободной воли индивида, если человеческое действие лишено причиняющей силы? Если течение социальной жизни, складываясь из действий индивидов, основанных на «свободном» выборе, детерминруется при этом безличными началами? Тогда сама свобода обращается в фикцию, становясь отчужденной функцией человеческой активности. Таким образом, перед проектом теоретической социологии

² По этой причине теоретическая социология обречена всегда возвращаться к проблемам и теоретическим постановкам вопросов, которые были сформулированы классиками социологии. Более того, эти соображения могут быть рассмотрены как содержательное основание для самоопределения социологии через обращение к своим классикам, поскольку «классической может быть названа наука, конституирующаяся через обоснование своей суверенности, независимости устанавливаемых в ней положений от положений других наук или иных областей знания, в каких бы формах они ни выступали» [16, С. 242]

логии встает масштабная задача обоснования самой возможности существования свободной воли. Способно ли социологическое размышление, согласно знаменитой формуле З. Баумана, стать «силой свободного человека» [2, с. 6]? И возможен ли свободный человек в мире, который грозит обернуться «железной клеткой»?

Линия фронта: Железная клетка или автономия культуры

Эти вопросы и послужили нам отправными пунктами в данном обзоре, поскольку именно они позволяют особым образом представить и организовать весьма любопытные и заслуживающие серьезного анализа источники. В центре нашего внимания оказалось несколько работ, объединенных интенцией, которую, вслед за Л. Скаффом, можно обозначить как «Бегство из Железной клетки» [30]. «Железная клетка» — одна из наиболее знаменитых социологических метафор. Впервые предложенная М. Вебером на последних страницах «Протестантской этики»³, она указывает на главный конститутивный элемент современности — рациональное ведение жизни на основе идеи профессионального призвания, которое происходит из духа христианской аскезы. Согласно догматам протестантизма, отмечает М. Вебер, ссылаясь на классический источник раннего периода Реформации, забота о мирских благах должна обременять святых «не более чем “тонкий плащ”, который можно ежеминутно сбросить». Однако плащ этот волею судеб превратился в “*стальной панцирь*”, иначе говоря, в “железную клетку» ([5, с. 6]. Курсив мой — Д.К.). Таким образом, рационализм, будучи стержнем «грандиозного космоса современного хозяйственного устройства», подвергает «неодолимому принуждению каждого отдельного человека, формируя его жизненный стиль, причем не только тех людей, которые непосредственно связаны с ним своей деятельностью, а вообще всех ввергнутых в этот механизм с момента рождения» [Там же].

³ Само понятие «железная клетка» (iron cage) получило распространение в социологическом мире после перевода Т. Парсонсом веберовского термина «stahlhartes Gehäuse» из «Протестантской этики». Несмотря на то, что более адекватным переводом «stahlhartes Gehäuse», по-видимому, был бы предложенный в русском переводе М.И. Левиной «стальной панцирь», мы намеренно прибегаем к получившему распространение в англоязычном мире термину «железная клетка». В специально посвященной этому переводу работе П. Бэр [23] проблематизирует его адекватность и влияние, оказанное им на всю последующую традицию.

Метафора железной клетки может быть распространена сегодня на более широкий класс теоретических перспектив. Речь идет о доминирующей в ряде областей социального знания теоретической традиции, редуцирующей многообразие культурных и социальных феноменов, а также каузальных рядов, вычленяемых в соответствующих объяснительных схемах, к логике внешних регулирующих принципов, основным из которых является рациональность современного мира. В такой перспективе действия людей приводят к непреднамеренным результатам, подчиняющимся логике рациональности как внешнего причиняющего начала. При этом рационализация жизни, как отмечает М. Вебер в работе «Наука как призвание и профессия», означает крайне низкую осведомленность современного человека относительно жизненных условий его существования⁴ и одновременно подразумевает принципиальную познаваемость сил, управляющих этими процессами, путем *расчета*. «Последнее в свою очередь означает, что мир расколдован» — заключает Вебер [4, с. 714]. Это по своему духу, созвучно знаменитой марксистской идее «управления вещами», сформулированной Ф. Энгельсом [19, с. 292], которая неизбежно приводит к принципу «управления вещей»⁵, лишенному исходного оптимистического пафоса материалистического понимания истории. Замечательную иллюстрацию процесса рационализации социальной жизни мы находим у Г. Зиммеля в «Философии денег», в том месте, где он анализирует динамику понижения номинала наименьшей разменной монеты. Данная тенденция, согласно Зиммелю, указывает на возрастающую степень подчиненности человеческой жизни сфере объективированных безличных смыслов [31]. «Мертвая рука»⁶ современности оказывается

⁴ Вебер иллюстрирует это следующим примером: «Тот из нас, кто едет в трамвае, если он не физик по профессии, не имеет понятия о том, как трамвай приводится в движение. Ему и не нужно этого знать. Достаточно того, что он может “рассчитывать” на определенное “поведение” трамвая, в соответствии с чем он ориентирует свое поведение, но как привести трамвай в движение — этого он не знает. Дикарь несравненно лучше знает свои орудия» [4, с. 713].

⁵ «Управление вещами», которое, по мысли классиков, должно заменить «управление лицами», оборачивается *управлением вещей* — торжеством технической рациональности.

⁶ Данный идиоматический оборот был введен в научный обиход, по всей видимости, с легкой руки Маркса. Именно он, повествуя о гнете решений, принятых в прошлом и довлеющих над действующими ныне, употребил максимум из старого французского права «Le mort saisit le vif!» [Мертвый хватает живого], принадлежащую Ш. Луазо [12, с. 9]. Метафорика мертвого во-

источником причиняющей силы и, по сути, определяет социальное действие, культуру и весь социальный мир. Если принять такое видение, говорит Джеффри Александер, то это означает, что мы оказываемся не только «запертыми в веберовской железной клетке, но и привязанными к тотальности марксовских законов обмена» [20, Р. 293]. Но если мы его не принимаем, то *что* может предложить социология взамен? Альтернатива, представленная Александером и его коллегами, носит амбициозное название «культур-социологии»⁷

Кроме того, формальное сходство термина «культурсоциология» с названиями таких классических традиций, как «культурфилософия» и «культурантропология», не является случайным, и отсылает к известному параллелизму в постановке некоторых ключевых теоретических проблем. .

2. Проект культур-социологии

В основании теоретического проекта культурсоциологии лежит признание того обстоятельства, что логика культурных содержаний имеет свою автономию и что сфера символических классификаций обладает причиняющей силой. Этот проект, как отмечает Александер, представляет многомерную перспективу, в которой социальные элементы «не могут более рассматриваться натуралистически», поскольку они опосредованы культурными кодами [20, Р. 294]. Такой модус анализа возвращает нас в область собственно социологического теоретизирования, ограничивая экспансию внесоциологических метафор, например таких, как политэкономическая метафора

обще развита у Маркса, достаточно сослаться на «Манифест» (мертвый труд — капитал) [11] или критику Адама Смита во втором томе Капитала (где «невидимая рука рынка» становится у Маркса «мертвой» [13]).

⁷ Выбранный нами вариант перевода термина «cultural sociology» призван акцентировать противопоставление «культурсоциологии» — «социологии культуры», которое неизменно находится в фокусе внимания авторов данной программы — исследовательской группы Йельского университета под руководством Дж. Александера. Глубокое различие пролегает в аксиоматике и фундаментальной логике в теории культуры. «Рассуждать о “социологии культуры”, — поясняют разработчики программы в ее “манифесте”, — означает предполагать, что культура — это нечто, что только должно быть объяснено — через что-то иное, обособленное от области смысла как таковой» [22]. Этой перспективе противопоставляется принцип автономии культуры и соответствующий этому принципу акцент на анализе значения в социологической теории.

обмена, сводящая логику социальных процессов к объективированной логике максимизации эффективности калькулируемых операций⁸. Кроме того, как показано в некоторых работах, рассматриваемый язык описания предоставляет новые возможности для социологического анализа в ряде областей знания, что обозначает дополнительные исследовательские перспективы⁹. Наиболее значимым классическим теоретическим ресурсом при этом оказывается теория религии Э. Дюркгейма, или, как ее называет Александер, «поздняя программа Дюркгейма».

В данный обзор мы включили исследования, которые высвечивают конфликт указанных теоретических перспектив и подчеркивают значимость анализа символических феноменов в социологическом дискурсе. Кроме того (и это немаловажно), в них можно усмотреть продуктивный поиск релевантных теоретических ресурсов для модификации положенных в основу проекта классических теорий.

2.1. Гильотина: мистическая реальность или воплощение административного контроля?

Примечательно, что ареной для дискуссий в рамках рассматриваемого теоретического проекта стала дисциплинарная область, в которой в настоящее время доминирует линия «Железной клетки»: социология наказания (Sociology of Punishment). Идейным истоком этой традиции является знаковая работа М. Фуко «Надзирать и наказывать», которая оказала влияние на многие исследования и сформировала дисциплинарный «мейнстрим». В рамках данной традиции наказание и «уголовное правосудие» (criminal justice) в современной уголовной практике рассматриваются как «рациональное и бюрократическое, отстраненное и рутинизированное выражение нарастающего административного контроля», тогда как «сакральные, мистические и аффективные элементы уголовного процесса отнесены к “антикварной области старины”» [32, Р. 27]. Таким образом, в обозначенной Фуко исторической перспективе современность противопоставлена мифологии. Карательная техника, будучи лишенной «аффективных смыслов», рассматривается в соци-

⁸ Примером экспансии метафоры обмена в сферу социального, на наш взгляд, может служить исследование М. Мосса «Очерк о даре» [14]. В этом исследовании логика многообразных культурных традиций, связанных с дарением, во многом редуцируется к принципам экономических операций.

⁹ Достаточно указать, например, [20; 25; 27; 28; 32].

альной теории как «базовый посредник, с помощью которого мертвая рука современности толкает нас к обесмысленности железной клетки (meaningless iron cage)» [Ibid.].

Д. Гарланд в специальном исследовании, посвященном перспективам развития дисциплины, отмечает особую тенденцию — стремление поместить социологию наказания в узкие рамки теории «социального контроля», при этом главной задачей становится «выявление способов, благодаря которым наказание укореняется или усиливает регулирующую власть государства и социальных институтов» [25, Р. 3].

В исследовании «Повествование о Гильотине: карательная техника как миф и символ» Ф. Смит проводит сразу несколько линий контр аргументации против доминирующей в социологии наказания теории «социального контроля». В качестве объекта анализа и иллюстраций Смит выбирает не что иное, как гильотину. Остроту сюжета усиливает то обстоятельство, что исторически гильотина связана с Французской революцией, проходившей под знаком идей Просвещения, и знаменует наступление века рациональности. Радикально отличаясь от казней-истязаний, таких как знаменитая казнь Дамьена, описанная Фуко в первой главе «Надзирать и наказывать» [17] и поразившая воображение столь многих наших современников (о чем можно судить по обилию цитат, отсылающих именно к этому фрагменту книги), гильотина знаменует фундаментальное изменение характера карательных техник, что означает подчинение этой сферы логике максимизации административного контроля.

Подробно анализируя популярный политический и экспертный дискурсы, связанные с гильотиной, Смит утверждает значимость символизма и мифологии в соответствующих сферах. Прежде всего он акцентирует наше внимание на том, что само изобретение гильотины отвечало культурному запросу: ее устройство и функционирование соответствовало культу разума, эффективности, инновациям и идее равенства, господствующем во Франции в революционную эпоху. Таким образом, как утверждает Ф. Смит, свойства современности, выделяемые Фуко, являются глубоко значимыми выражениями нового понимания сакрального [32, Р. 31]. Эгалитарные принципы Революции нашли свое выражение в положении, по которому способы умерщвления подлежали унификации, в отличие от имевших место при *L'ancien régime* дифференцированных правил казни в соответствии со статусом жертвы¹⁰. Более того, само устройство гильотины

¹⁰К примеру, только аристократы умерщвлялись посредством отсечения головы мечом, тогда как простолюдины подлежали колесованию или четвертованию.

было не лишено известной эстетической привлекательности. Смит опирается на свидетельство автора другого исследования¹¹: «Рамка, по которой сбегает кровь — прямоугольная; скошенное лезвие образует треугольник, а шейные кандалы — окружность. В этой геометрической комбинации прямоугольника, окружности и треугольника может быть усмотрена воплощенная абстрактность и холодная математическая красота, которая консистентна просвещенческим идеям разума и универсальности. Помимо этого Евклидова символизма, гильотина опирается на эмпирические научные дискурсы и процедуры. В ней мобилизованы научные знания анатомии и естественных наук, чтобы засвидетельствовать и подтвердить необходимость машинной функциональности и рациональной разработки. Ее эффективность подтверждена результатами экспериментальных испытаний» [32, Р. 34]. К этому можно добавить принципы универсализма, которые прослеживаются в технологии «hands-off»: лезвие гильотины приводилось в действие дистанционно оператором, из процедуры были элиминированы произвол и случайность. Таким образом, гильотина была «техническим решением специфической культурной проблемы», средством, которое было не просто эффективным, но содержало культурные коды Просвещения [32, Р. 33–34].

Для Фуко, однако, все эти признаки, в которых воплотился дух нового времени, свидетельствуют о подчинении карательных практик логике властных отношений. Бесстрастные техники не могут нести такой символической нагрузки, как прежде. Сама казнь, правда, остается, но только как пережиток ранних эпох, поскольку с уменьшением зрелищности казней снижается сама возможность коммуникации через посредство караемых тел, выступающих в качестве знаков. В такой логике рассуждения тело жертвы, выставленное на обозрение, фигурирует как означающее, отсылая к другому уровню реальности, на котором оно «непосредственно погружено ... в область политического» [17, Р. 39]. Поскольку при этом караемое тело представляет собой один из ключевых аспектов семиотики «сообщения», посредством которого церемониал казни вызывает ключевой теоретический дискурс, снижение зрелищности казни должно редуцировать ее непосредственный идеологический эффект.

«Рудименты значимого» в казни, по замечанию Смита, Фуко относит к феномену «ложного сознания». Таким образом, за стараниями реформаторов Фуко ясно различает мертвую руку дисциплинарной власти. Повинуясь этому скрытому мотиву, новые институты и

¹¹Arasse D. (1987) *La Guillotine et l'imaginaire de la Terreur*. Paris: Flammarion.

задействованные в первобытных обрядах, обладают магическими свойствами, вызывающими почтение и трепет, гильотина становится коллективной репрезентацией террора. Воплощая священный гнев отмщения, эта машина убийства, подобно *чуринге*, несет в себе мощь сакрального — одновременно святого и губительного.

При этом, будучи важнейшим символом Просвещения и новой коллективной идентичности, гильотина сообщает мощь сакрального, связанного со смертью и умерщвлением, политическому режиму. По разным данным, за годы Французской революции именно с помощью гильотины было проведено более 15 000 казней. И первыми, в ряду этих казней, не столько хронологически¹⁴, сколько по значению, стоят казни королевских особ, обладавших священным статусом.

Как справедливо отмечает Смит, Французская революция тем самым преследовала цель уничтожения не только старого режима, но и его «символических следов». Однако и этим, на наш взгляд, дело не ограничивается. Казни королевских особ стали знаковым событием целой эпохи. Может ли значимость казни короля исчерпываться одним только уничтожением символов старого режима? Самой десакрализации — профанации королевской власти как сакрального центра *L'ancien Régime* — в большей степени способствовало новое положение, действующее с 1789 по 1792 г., согласно которому монарх был уже не «Божьей милостью Королем Франции и Наварры», а «королем, Божьей милостью и волею государственного конституционного закона» [12, Р. 82]. Но казнь монарха посредством гильотины — это не просто акт десакрализации, но и обращение к мощным силам нечистого сакрального, которые высвобождает ритуальное осквернение святыни. «Убийство короля было внутренне присущим перерождению — ресакрализации — Французской нации», — утверждает Хант [27, Р. 82]. Более того, в дискурсе наиболее радикальных газет того времени казнь короля, рождение нации и провозглашение республики мыслились как неразрывно связанные между собой события. «Религиозные и ритуальные аспекты казни были осознаны некоторыми свидетелями экзекуции. Многие газеты рассказывали, как люди взбирались на подмости, чтобы погрузить свои посохи и платки в кровь короля. Какой-то фанатик кропил

¹³Подобными примерами богата знаменитая «Повесть о двух городах» Ч. Диккенса.

¹⁴Хронологически, разумеется, гильотина была введена в карательную практику за два года до казни Людовика XVI. Однако Хант сообщает, что всплеск казней пришелся на 1793–94 гг. — после второй революции 1792 г. и казни короля [27, Р. 87].

кровью толпу и кричал: “Братья, нам говорят, что кровь Людовика Капета еще падет на наши головы: что ж, пусть падает... Республики, кровь короля приносит счастье!”»¹⁵ [Ibid.].

Каким может быть теоретическое осмысление рассмотренного сюжета? Согласно теории религии Дюркгейма, которая может быть избрана отправной точкой, совокупность коллективных представлений и символических классификаций структурирована оппозицией сакрального и профанного. Солидарность, общественный порядок и весь символический универсум воспроизводятся в ритуалах, поскольку коллективная реальность может быть привнесена в жизнь индивидов и осознана только посредством воплощения во «внешних» объектах, доступных опыту. В случае революции новые ритуалы должны обеспечить утверждение нового символического универсума, солидарности, картины мира, морали, самой логики мышления, наконец, и вместе с тем, легитимности политического режима. Создать новый мир значит сделать его мыслимым. В ходе этой борьбы новые символические классификации опираются на ключевые объекты, которые вбирают в себя и репрезентируют мощь сакрального, а значит, основы самой возможности нового мироустройства. С другой стороны, новый универсум не возникает из символического вакуума, и сила сакральных символов, на которых покоилось прежнее мироздание, ни в коей мере не является фикцией. Напротив, то, что являлось священным для прежнего режима, в самом акте осквернения обретает связь с сакральными символами нового мира, становясь основой, из которой те черпают свою силу.

Подкрепить наши рассуждения, помимо казни короля, может еще один впечатляющий революционный ритуал, ставший символом рождения новой эпохи — обезглавливание статуй святых с фасада Собора Нотр-Дам. Старые и новые иерофании — материальные предметы, вобравшие силу сакрального, — соединяясь в ритуале, образуют оппозицию священное — нечистое. Таким образом, гильотина становится одной из ключевых иерофаний Французской революции. Описывая праздник Верховного существа¹⁶, Смит цитирует

¹⁵В связи с этим нельзя не упомянуть классическое исследование М. Блока «Короли-Чудотворцы». Глубоко символичное ритуальное соотнесение короля-жертвы с королем-чудотворцем, эксплицированное в формуле «кровь короля приносит счастье», вплотную подводит нас к важной проблеме, на которой мы остановимся подробнее.

¹⁶Праздник Верховного Существа — грандиозный революционный ритуал, всенародное празднество в честь предложенного Робеспьером и утвержденного Конвентом в 1794 г. культа Верховного Существа, который, по замыслу, должен был стать официальной религией режима. Подробнее см.

классический источник¹⁷: «Машина была убрана голубым бархатом и букетами роз <...> а служители мирно двигались в процессии перед ней <...> с религиозной торжественностью» [32, Р. 36].

Семантика сакрального, в которой священное самим своим существованием предполагает возможность существования нечистого, отчетливо просматривается в символическом соотношении «старого» и «нового», представленном в дискурсе Французской революции. Логика Просвещения противостояла сакрализованной централизации L'ancien Régime, но не могла развиваться, не учитывая последней. Так, гильотина существовала не просто как нововведение в карательной практике, принятое Учредительным собранием в 1790 г. и распространенное на всю страну. Был и особый символ — главная Гильотина, которой приписывалось исключительное значение и которая помещалась в сакральном центре — на площади Людовика XV, переименованной в Площадь Революции, на месте памятника королю. Именно на этой гильотине были казнены Людовик XVI, Мария Антуанетта, именно там проводилось ритуальное обезглавливание святых статуй. Парадоксальным образом Гильотина оказывается *то-темом* Революции и, соответственно, принадлежит к тому типу идентичности, в котором традиционная рамка централизации авторитета подлежит деконструкции.

2.2. Техника, Рациональность и Космический компьютер

Как мы видим, анализ символических процессов обладает существенной объяснительной силой и открывает значительные исследовательские перспективы в социологии наказания, способствуя преодолению тех затруднений теории социального контроля, на которые указывает Гарланд. Зафиксировав это как предварительный важный результат, мы попытаемся сделать следующий шаг и, вслед за Александером, поставим вопрос о том, как в социологической теории может быть проблематизирован феномен техники и связанная с ним проблема рационализации жизни. Сформулировав вопрос таким образом, мы вновь обнаруживаем напряжение контрастирующих теоретических перспектив, обозначенных в начале работы. Возможен ли мир чисто технической рациональности, а если нет, то можем ли мы и далее утверждать автономию культурных содержаний, когда речь идет о технике?

Матвеева-Леман А. А. Праздник Верховного Существа // Историческое обозрение. Т. 16. 1911. С. 24–86.

¹⁷Lenotre, Gilles (1893) La Guillotine pendant la révolution. Paris: Perrin.

Подход Александера к анализу философских и социологических концепций техники довольно специфичен. Его утверждение, что техника редко рассматривается социальными учеными как культурный объект, выглядит весьма однобоко, если вспомнить, например, традицию культурфилософии, связанную с исследованием сущности техники, от О. Шпенглера до Ф. Дессауэра. Строго говоря, здесь возможно возражение, что упомянутые теории имеют дело с культурной ценностью техники, что по самой постановке вопроса приближает их скорее к социологии культуры, которой культурсоциология себя противопоставляет. Действительно, апологеты культурсоциологии, в своем фундаментальном неприятии логики концепций социологии культуры, указывают как раз на то, что в рамках последней приемлемым способом объяснения является сведение феноменов культуры к более «жестким» переменным, обособленным от области смысла. В этом направлении — постулируя отказ от объяснения культуры через что-то иное — и разворачивается культурсоциологическая критика иных концепций анализа техники. Так, по замечанию Александера, техника «фигурирует как материальная переменная *par excellence*, не как аспект сакрального, но самого рутинного из всего рутинного, не как знак, но как анти-знак, сущность современности, подрывающая саму возможность ее культурного понимания» [20, Р. 299].

Основной вопрос, находящийся в фокусе внимания Александера, это то, как именно в каждом из рассматриваемых им подходов, реализуется соотношение техники и рациональности.

Отправной точкой для Александера в его кратком обзоре концепций техники служит подход Маркса, согласно которому в знаменитой схеме техника относится к «базису», она господствует над человеком и диктует ему свой закон. Однако, как он показывает далее, отказ от столь прямого подчинения сам по себе не приносит «желаемого результата» — не гарантирует обоснование автономии культуры.

Так, отталкивающиеся от радикальной постановки Маркса представители «критической теории», отмечает Александер¹⁸, придерживаются, скорее, Вебера и его «Протестантской этики», переворачивая, однако, его логику: рационализация не предшествует развитию техники, а является следствием. Аналогичным образом в исследовании Р. Мертона, посвященном пуританским движениям в Англии XVII в¹⁹, истинными двигателями инноваций оказываются оптимизация прибыли и материальные причины. Из чего опять-таки

¹⁸Александер имеет в виду, прежде всего, Д. Лукача и Г. Маркузе.

¹⁹Merton R. *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*. New York, Harper and Row, 1970.

следует, что инновациями «правят проблемы, а не культура» [20, Р. 301]. И в том, и в другом случае технические решения, как наиболее эффективные способы решения проблем, доминируют в выборе курса, оставляя культуру, ее ценности и смыслы «за бортом».

Заметим, что в социологии техники подобная постановка вопроса чаще всего именуется проблемой «самозаконности техники». В ходе краткого рассмотрения некоторых концепций техники Александер не останавливается подробно на этом вопросе, его задача состоит в другом: указать на неприемлемость самого критикуемого модуса описания. При этом указанные модусы оказываются неприемлемыми вовсе не потому, что не соответствуют некой специально отобранной совокупности фактов. Напротив, с точки зрения избранной логики, их следует отбросить, поскольку они не удовлетворяют исходному теоретическому запросу. Гораздо ближе к этому запросу оказывается позиция Ю. Хабермаса, и именно поэтому размежевание с ней требует наибольших усилий. У Хабермаса, как указывает Александер, мы встречаем отчетливое различие между миром техники как научно рационализированным контролем над объективными процессами, и гуманитарным миром межчеловеческих взаимоотношений²⁰. Исходно такое разграничение сфер социальной жизни опирается на веберовское различие формальной и содержательной рациональностей [34]. Вебер вводит эти понятия для характеристики экономических типов социального действия: формальная рациональность обозначает степень «технически возможного и действительно применяемого в хозяйствовании расчета» [6, с. 80], а содержательная рациональность отражает ту меру, в какой хозяйствование совершается посредством «социального действия с точки зрения (любого рода) постулатов оценки» [Там же]. Имеются в виду «этические, политические, утилитарные, гедонистические, сословные, эгалитарные или какие-либо иные критерии», с которыми «ценностно-рационально или содержательно целерационально соизмеряют результаты хозяйствования (сколь бы «рациональны» они ни были с формальной точки зрения, то есть с точки зрения расчета)» [6, с. 81].

Для нас в данном рассуждении важным является то, что мир значимого аналитически отдифференцирован от сферы, управляемой логикой калькуляции и расчета. Таким образом, хабермасовский

²⁰ Речь идет о знаменитой хабермасовской проблематизации веберовской концепции рациональности. Вводя исходное различие «труд / интеракция», Хабермас получает два фундаментальных типа отношений: сферу технически-инструментальной логики и сферу коммуникативной логики.

эмансипаторный пафос²¹ оказывается созвучным в своей интенции исходному теоретическому запросу культурсоциологии. Более того, в отличие от веберовского рассуждения, формальная рациональность, соответствующая миру техники, уже не фигурирует у Хабермаса как фундаментальная и не требующая иных оснований. Означает ли это преодоление перспективы железной клетки?

Прежде чем перейти к рассмотрению культурсоциологической критики концепции Хабермаса, остановимся несколько подробнее именно на этом вопросе. Основой технической рациональности у Хабермаса оказывается одна из двух включенных в рассмотрение систем отношений, а именно труд²². Таким образом, имманентная связь между техникой и структурой целерационального действия имеет у Хабермаса принципиально иные основания, нежели у Вебера. А следовательно, иначе понимается и природа проникновения рациональности в социальную жизнь и сам статус этого проникновения. Так, у Вебера за любым целерациональным действием в конечном счете стоит ценность, которая сама по себе лежит вне категории рациональности. У Хабермаса же в силу равной изначальности двух сфер — отчужденного труда и человеческой коммуникации — становится возможным непосредственное проникновение логики первой во вторую. «Овеществленные научные модели мигрируют в социокультурный жизненный мир и приобретают объективную власть над пониманием человеком самого себя в пределах последнего» [24, Р. 113]. Во-первых, это означает, что человеческие взаимоотношения попадают в глубинное подчинение технически-инструментальной логике объективных процессов. Во-вторых, что не менее важно, равная изначальность двух сфер коренным образом изменяет саму структуру целерационального действия и действия вообще в одном ключевом для него аспекте. А именно: социальное действие, согласно каноническому веберовскому определению, является таковым постольку, поскольку действующий связывает с ним субъективный смысл. А ка-

²¹ Речь идет об идеологических импликациях хабермасовского троичного членения знания (инструментальное, культурное, эмансипаторное), продолжающего знаменитую триаду М. Шелера (знание ради господства, знание ради образования, знание ради спасения). Отказ признать инструментальное знание единственным и акцент на роли знания ради спасения открывают перспективу освобождения человека и общества от всевластия технической рациональности.

²² Здесь можно воспользоваться марксистской терминологией. Будучи средоточием калькуляции и расчета объективных процессов, от которых дифференцировано все, связанное с собственно человеческой сущностью, хабермасовский *труд* является поистине *отчужденным трудом*.

тегория смысла в неокантианском понимании, исходном для Вебера и чуждом для Хабермаса, имеет истоки в соотнесении мира сущего и мира значимого, непосредственное взаимопроникновение которых исключено. Таким образом, «железная клетка», которая у Вебера обещает человечеству «век механического окостенения, преисполненный судорожных попыток людей поверить в свою значимость» [5, с. 207], оборачивается у Хабермаса элиминацией самого смысла. При этом эмансипаторные интенции самого Хабермаса оказываются в плену его теоретической постановки вопроса.

Однако фокус критики Александра оказывается существенно иным. С точки зрения Хабермаса, «человеческая самообъективация, одновременно осуществляемая в категориях целерационального действия и адаптивного поведения» [26, Р. 112–113] становится возможной благодаря «новому в мировой истории» (в терминах Г. Маркузе), когда формируется специфически современный феномен технической идеологии. Хабермас эксплицирует механизм такого проникновения технически-инструментальной рациональности в сферу социального жизненного мира в своей уже упомянутой программной статье «Техника и наука как “идеология”» [26]. Согласно логике его рассуждения, рациональность как новая форма легитимации отличается от всех прочих тем, что не выражает «скрытую силу иллюзии» [26, Р. 111]. Фактически из этого следует, что «техническое сознание», опирающееся на идеологию, которая является уже «не только идеологией» [Ibid.], оказывается уже не вполне ложным сознанием.

Это положение и вызывает критику Александра. По его мнению, построения Хабермаса могут быть рассмотрены только при условии принятия базового постулата историзации сознания. В рамках такой установки мышление, опирающееся на «ложное сознание», по сути, должно быть признано «пре-логическим», по аналогии с ранними антропологическими объяснениями первобытного мышления. Однако над обществом не может довлеть техническая рациональность, утверждает Александр, как раз по той причине, что ментальные структуры человеческого сознания не могут быть радикально историзированы: «в ключевых аспектах они неизменны» [20, Р. 304]²³. Способность к калькуляции, объективному и безличному расчету, отмечает далее Александр, в самом деле производит отчетливую демаркацию современного мира от традиционного. Однако это лишь один институционализированный комплекс мотивов, действий и смыслов из многих:

²³Отстаивая признание единства принципов человеческого мышления, Александр демонстрирует приверженность традиции, восходящей к Дюркгейму и Леви-Стросу.

«в определенных ситуациях индивиды могут высказывать научно-рациональную ориентацию, однако даже в этих случаях их действия как таковые не являются научно-рациональными» [Ibid.].

Утверждение культурной опосредованности феномена техники в социологическом анализе Александер рассматривает как культур-социологический рецепт освобождения из железной клетки. Поэтому он стремится продемонстрировать продуктивность такого подхода. Этой задаче посвящено его исследование «Перспективы культурсоциологии: технический дискурс и сакральная и профанная информационная машина»²⁴ [20], в котором он предпринимает смелую попытку отстоять линию анализа символических классификаций в наиболее проблематичной для нее области. Полем этой культурсоциологической интервенции становится компьютер как культурный объект и «постепенное проникновение компьютера в поры современной жизни» [20, Р. 293] как символический процесс. В терминах культурсоциологии, «компьютеризация Запада более всего напоминает решительное вступление капитана Кука на Сэндвичевы острова: это событие “черпало смысл и следствия из состояния самой системы”²⁵», — утверждает Александер [20, Р. 308]. В мире с большими религиозными традициями величайшие технические инновации неизбежно осмыслились в контексте идей Спасения и Апокалипсиса. Паровой двигатель, железная дорога, телеграф и телефон восторженно встречались элитами и массами как средство освобождения от «земных оков времени, пространства и нужды», как проводники секулярной трансценденции, которую обещала их скорость и мощь [20, Р. 307].

Для обоснования своих утверждений Александер обращается к анализу наиболее популярных американских периодических изданий, среди которых «Time», «Newsweek», «Business», «Popular Science» и др. с 1944 по 1984 г. Анализируя риторику общественного дискурса, он показывает, что на раннем этапе компьютеризации инженеры и технические работники воспринимаются как «новые жрецы», как каста сакральных посредников техники. Сам компьютер обещал стать панацеей от всех бед — излечить от проблем «земных и ниспосланных свыше»²⁶. Стилистика статей, в которых компьютер предстает как «сакральный и таинственный» объект, не оставляет

²⁴Данная работа неоднократно переиздавалась с незначительными изменениями (см., например, Alexander J. C. The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology. Oxford University Press, 2003).

²⁵Здесь содержится аллюзия на работу Sahllins M. Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom. Ann Arbor, Michigan University Press, 1981.

сомнения в его принадлежности к «высшим, космическим силам» [20, Р. 308]. «Когда мы нуждаемся в божественной подсказке,— утверждал один из религиозных лидеров в 1968 г.,— мы обращаемся к компьютеру, ибо эта вещь — ближайшая к Богу из имеющихся в нашем распоряжении» («Time». №3. 1968 г.).

Отчетливое отделение сакрального от профанного, являющееся одним из базовых аспектов семантики сакрального, репрезентировано в специфике компьютерного дискурса. Соответствующая сфера отмечена изолированностью, обнаруживающей себя сразу в нескольких аспектах. Прежде всего на подобное разграничение указывает сам образ оператора цифровой машины, который выступает в роли жреца: продуцирование связи «между человеческим сообществом и мозгом робота» вызывает к «новой расе ученых» («Newsweek». №9. 1949 г.) [20, Р. 310]. При этом постоянно подчеркивается, что количество людей, способных овладеть таинствами этого учения, предельно ограничено: эти люди представляют собой «священное жречество компьютера, намеренно отделенное от сообщества мирян, изысканное на особом, эзотерическом языке, отчасти для мистификации непосвященных» («Time». №4. 1965 г.). В будущем, как ожидается, немногие избранные образуют «небольшое, практически обособленное сообщество» особо одаренных, которые будут постигать основы своего мастерства с раннего детства («Time». №1. 1974 г.).

Кроме того, изолированность сакрального репрезентирована в пространственных структурах. Как показывает Александер, на ранней стадии внедрения компьютеров в общественную жизнь, неизменно акцентируется их обособленность от рутинных практик, непроницаемость для взгляда, равно как и для понимания. Электрический мозг, «шуршащий за полированными панелями» («Popular Science». №10. 1944 г.) или скрытый «загадочными 50-футовыми блоками из кнопок, проводов, датчиков, аппаратов и переключателей» («Time». №8. 1944 г.), — таким предстает компьютер перед публикой в середине 40-х, и его образ сохраняет характерные черты в течение двадцати лет. «Скрытое диво», находящееся в специальном кондиционированном отсеке, которому «прислуживают молодые люди в белых одеждах, плавно передвигающиеся подле него, словно служители культа», по-прежнему остается «незримым для публики» («Time». №4. 1965 г.).

На компьютер возлагаются самые большие надежды: с его помощью мечтают обрести спасение, добиться социального равенства и из-

²⁶Александер ссылается на статью в «Time», опубликованную в 1944 г., где говорится о первой публичной демонстрации электронно-вычислительной машины.

бавить человечество от тяжелого труда («McCall's». №5. 1965 г.), а также получить контроль над всеми природными силами, победить болезни и приобщиться к неограниченному знанию [20, Р. 312]. Однако, как отмечает Александер, опираясь на работы Дюркгейма и Леви-Строса, семантика сакрального подразумевает существование второго полюса бинарной оппозиции. На страницах «Time» за 1949 г. Александер находит весьма удачный пример, демонстрирующий двойственность образа электронной машины: «Снаружи компьютер обнаруживает “ясное и безмятежное достоинство”, но оно обманчиво, поскольку скрывает “кошмар пульсирующей, конвульсивной и сверкающей комплектности”» [20, Р. 312 - 113]. «Темная сторона» компьютера отражает фрустрации, связанные с деградацией человечества под воздействием новой силы, и даже страх перед появлением «механических людей, которые вытеснят обычных» («Time», №11, 1950 г.). «Христианское понятие искупления непостижимо для компьютера», — напоминает своим читателям «Newsweek» в 1966 г. «Компьютеры — это Франкенштейны (монстры), которые способны сокрушить самое основание нашего общества», — заключает «Time» в 1950 г.

Упоминание знаменитого героя Мели Шелли является не только довольно частым, но и весьма показательным в пределах данного дискурса. Фигура Франкенштейна олицетворяет готический бунт против Эры Разума, обнаруживая страшные и губительные стороны в самом существе техники. Тема готики оказывается неизменным спутником технического дискурса, как раз по той причине, что она предлагает *амбивалентности* целый арсенал средств воображения. Готический дискурс, получивший широкое распространение после выхода в свет романа «Замок Отранто» Хораса Уолпола в 1764 г., оказал сильное влияние на политический и популярный языки того времени, введя в обиход свои метафоры, тропы и т. д. Как замечает Смит, готика может быть рассмотрена «как ключевой компонент культурного воображения конца XVIII в., как лабиринт символов, открывающих мир неустойчивый и зыбкий, чреватый неожиданными метаморфозами». Готика «порождала сомнения, вселяла ужас и страх, вынуждая читателя отождествлять себя с главными героями. Ее главной интенцией была двойственность, высвечивающая зыбкие границы между добром и злом, указующая на то, что за внешней и видимой стороной сакрального может таиться нечистое» [32, Р. 44].

Во всем, что, как казалось, покоится на ясных и рациональных основаниях, готика обнаруживает потаенную гибельную силу. Как указывает Александер, смешение ясного и таинственного, характерное для готического возрождения, находит прямое продолжение в таких феноменах современной массовой культуры, как «Звездные

Войны». Через соединение с классическими средневековыми темами, техника представляется то как средство эмансипации человека и человечества из-под власти «пространства, времени, а порой самой смерти» [20, Р. 308], то как грандиозный монстр, предтеча Апокалипсиса. Обобщая, можно констатировать, что на этой ранней стадии проникновения компьютерной техники «в поры современной жизни» (стадии, которая, согласно Александеру, растянулась примерно на сорок лет), на первый план выходит то, что обычно остается в тени, порождая ложные социологические объяснения и интерпретации. А именно: символическое значение техники не является конформным отображением ее имманентной сущности. Оно встроено в бинарные оппозиции сакрального и профанного, а дискурс торжества науки и эффективности стимулирует мощный контр-дискурс готического символизма.

2.3. Покидая железную клетку: сакральное, скверное и автономия культуры против теории «социального гена»

Итак, согласно выводам Александера, техника и, в частности, компьютер, может быть успешно проанализирована в рамках теоретического проекта культурсоциологии, который позволяет избежать натуралистической трактовки, подвергающей социальные феномены реификации. Сосредотачивая внимание на культурных кодах, опосредующих любое взаимодействие, Александер стремится повысить роль анализа символических феноменов в социологическом дискурсе.

Базовым теоретическим ресурсом на этом пути оказывается «поздняя программа Дюркгейма». В теориях, трактующих досовременные культуры, классическая социология сконструировала «мощные социологические модели, демонстрирующие, как происходит социальное конструирование семиотических кодов» [20, Р. 298]. Как подчеркивает Александер, обращение Дюркгейма к исследованию архаической религии обусловлено тем, что именно в религии он обнаружил «модель того, как символические процессы работают в собственных терминах» [21, Р. 2]. А это в свою очередь выводит на перспективу культурсоциологического исследования уже современных феноменов социальной жизни, т. к. «они структурированы напряжением между полями сакрального и профанного. Их центральные социальные процессы — ритуалистские; наиболее значимая структурная динамика связана с конструкцией и деконструкцией социальной солидарности» [21, Р. 33]. Культура, определя-

мая Александером как «упорядоченный набор осмысленно понимаемых символических образов» [20, Р. 295], опосредует любое взаимодействие. Эту формулу можно расценивать как отправную точку модели, предлагаемой Александером. Основные импликации этого положения таковы.

Прежде всего любые социальные объекты («события, акторы, роли, группы и институты» [Ibid.]) имеют особое, аналитически вычленяемое, культурное измерение. Это измерение актуализируется в социальной жизни, представляя среду для социального действия. Таким образом, символические структуры оказываются соотнесены с социальными структурами. При этом способ, с помощью которого Александеру удастся формализовать эту соотнесенность, подсказан общей логикой парсонсианской социологии. Поскольку, в духе последней, социологическая теория мыслится как «исследование социальных элементов в перспективе того, какое место они занимают в социальной системе» [20, р. 295], становится возможным соединить социальные и символические элементы в особого рода отношения. Эти отношения, связывающие символическую и социальную системы, Александер называет *дискурсами*. Дискурс Александер определяет как символический комплекс, содержащий референцию к соотнесенной с ним социальной системе, «которая может быть определена в терминах власти, солидарности или других организационных форм» [20, Р. 295]. Представляя собой «социальные языки», дискурсы «соотносят бинарные символические отношения с социальными формами. Таким образом, они формируют лексикон для членов общества, позволяющий наглядно представить его высшие ценности, релевантные группы, границы общественного конфликта, творчество и внутренние расхождения. Возникая как серии нарративов, мифов, дискурсы обобществляют семиотические коды, которые устанавливают и стереотипизируют творения общества, критические события в его жизни и утопические стремления» [Ibid.].

При этом проблема сохранения автономного статуса символических классификаций, поистине являющаяся нервом культурсоциологии и предполагающая независимость культурных кодов²⁷ по от-

²⁷Как показано в работе А. Кейн «Аналитическая и реальная формы автономии культуры» [28], постановка проблемы автономии символических классификаций требует уточнения. Так, необходимо различать *аналитическую* автономию, подразумевающую концептуальное отделение сферы культуры «от других социальных структур, условий и действия», и *реальную* автономию, «отсылающую к исторической специфичности и определяющую связи с социальной жизнью в целом» [28, Р. 74]. В данном случае, речь идет об аналитической автономии символических классификаций.

ношению к воле акторов — с одной стороны, и собственной логике означаемого (т. е. того или иного социального объекта) — с другой, заставляет Александра обратиться к семиотической аргументации. Как утверждает Смит, исследование смысла, будучи ядром культурного анализа, предполагает «дистилляцию сущности значения из базового материала социальной жизни». В традиции американской культурсоциологии, отмечает он далее, эта «алхимическая задача» решается посредством привлечения *apparatus criticus* структуралистских и постструктуралистских концептов, таких как «знаки, символы, нарративы, дискурсы, мифы и т.д». [33, Р. 15]. Соссюровское постулирование произвольности знака, помещающее отношения между означающим и означаемым во внутреннюю рамку символического, служит надежным основанием для утверждения автономии культуры, которая, таким образом, рассматривается как форма языка.

Итак, поскольку в рамках парсонсианского подхода социальному элементу атрибутируется «культурное измерение» — элемент соответствующей системы, — «любое социальное взаимодействие может быть рассмотрено как текст» [20, Р. 295]. Текст, в свою очередь, с точки зрения семиотики, представляет собой «систему, в которой значения задаются только контекстом и управляются сходством и оппозицией» [9, с. 91]. Как уже было сказано, обращение к семиотической традиции неизбежно при такой постановке вопроса. Таким образом, круг замыкается. В результате столь прямолинейного соотношения символических классификаций и социальной структуры любые изменения в культурной системе могут быть представлены только в терминах системной трансформации.

Именно это обстоятельство, на наш взгляд, приводит к тому, что в рамках рассматриваемой традиции культурсоциологии «разделение мира на сакральное и профанное и его более распространенное переложение «чистое/скверное»²⁸», обычно ошибочно рассматриваются в качестве эквивалентных бинарных оппозиций [28, Р. 75]. Между тем *двойственность* сакрального, к которой часто обращается Александер, не различающий двух этих оппозиций, отсылает нас только ко второй из них: «чистое/скверное». Скверное в свою очередь определяется как опасность смешения сакрального и профанного, или «двунаправленная опасность контакта с божественным» [8, с. 30]. Эта опасность порождает области неопределенности и амбивалентности в структуре символических классификаций, которые характеризуются напряженностью и противоречивостью в социальной структуре, угрожая всему существующему культурному универсуму.

²⁸А. Кейн отсылает нас к работе М. Дуглас «Чистота и опасность» [8].

Является ли указанное недоразумение случайностью? По-видимому, нет. На наш взгляд, причина кроется — по крайней мере отчасти — в корпусе социологической теории Дюркгейма, на которую опирается Александер и большинство культурсоциологов. В фундаментальной для теории сакрального работе «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейм практически обходит стороной понятие скверного, или нечистого²⁹, что также в свою очередь не является случайностью. «Неуместной» двойственностью сакрального делает структура дюркгеймовской социологической теории познания, а именно ее центральный постулат об «имманентном соответствии мысли и мира». Согласно этому постулату, коллективное сознание, будучи «наивысшей формой психической жизни», «видит вещи в их перманентном и фундаментальном аспекте». Коллективное сознание содержит всю мыслимую реальность и создает рамки ментальной жизни, *но не искусственно*, а «обнаруживая их внутри себя, просто осозная их (*becoming conscious of them*)» [24, Р. 445]. Таким образом, элементы символических структур имманентно отражают некое истинное положение вещей, вследствие чего в такой картине мира имеет место постепенное накопительное постижение истины, как бы в результате реализации некоего «социального гена». Амбивалентность, привносимая осквернением, может угрожать только контингентному значению в символических структурах, не обусловленному «объективной», существующей вне и до человека реальностью. Именно по этой причине она нерелевантна в теории Дюркгейма.

Проиллюстрировать сказанное можно, обращаясь вслед за М. Дуглас к дюркгеймовскому анализу табу на совместное хранение определенного рода вещей, что встречаем в практике первобытных шаманов. Эти ритуальные запреты Дюркгейм возводит к «первобытной гигиене», т. е. пытается найти для них основание в объективном положении дел. Дуглас критикует такую позицию, усматривая в ней «тупик медицинского материализма» и отстаивая тем самым контингентную природу символа. В данном контексте не менее важно ее замечание о том, что именно такая постановка вопроса имеет следствием невнимание к проблематике скверного [8, с. 46]. Все эти

²⁹Феномен двойственной природы сакрального рассматривается Дюркгеймом в «Элементарных формах» в рамках небольшого раздела (Книга III, глава 5, пункт IV: [24, Р. 412—417]). Помимо указанного раздела само упоминание нечистого сакрального встречается в работе всего несколько раз, причем ни в одном из случаев оно не играет принципиальной роли. Более того, двойственность сакрального, включающего чистое и нечистое, интерпретируется как отражение соответствующих модальностей общественного состояния, а именно: «бурления» и скорби.

особенности делают концептуальный язык Дюркгейма, как, впрочем, и язык структурализма в целом, нечувствительным к отмеченным различиям, поэтому любая теория, опирающаяся на их концептуальный аппарат, оказывается недостаточно тонким аналитическим инструментом. Для усиления объяснительной силы рассматриваемого нами проекта теоретической социологии, теория Дюркгейма должна быть существенно модифицирована.

Значимым источником плодотворных интенций в этом отношении представляется теория Р. Жирара, предлагающая целый комплекс продуктивных моделей социологического видения природы двойственности сакрального. Конечно, концепция Жирара не является, строго говоря, социологической, она апеллирует к широкому кругу смежных дисциплин — от психологии до литературоведения. Однако, что такое социология, если не способ концептуализации определенного рода внетеоретических интуиций?

Основной идеей Жирара является попытка концептуализации скверного через понятие сакрального *насилия*. Насилие при этом нужно понимать расширительно — как *обезразличивание* — фундаментальный модус социального, приводящий к изменению культурного порядка и социальной структуры³⁰. Обращаясь к экспрессивным средствам трагедии и заимствуя метафоры из древнегреческого эпоса, Жирар эксплицирует механизмы, посредством которых насилие ведет к амбивалентности и эскалации обезразличивания, обуславливая *жертвенный кризис* и разрешаясь в ключевом событии *учредительного насилия*, из которого рождается новый порядок, отправной точкой которого является различие сакрального и нечистого.

Аналогичное, в теоретическом аспекте, видение сакрального предлагает В. Тернер³¹, выделяя «лиминальную» стадию ритуала как фундаментальный аспект социальной жизни [15]. Подобно жираровской теории сакрального насилия, модель Тернера, помимо «интегративной» составляющей ритуала, которая утверждает социальный и культурный порядок, эксплицирует «антиструктурное» измерение, что в совокупности соответствует двойственной природе сакрального. Как было показано выше, включение в теоретическую картину понятий *скверного* и *двойственности сакрального*, способст-

³⁰Для нас прежде всего важен этот аналитический аспект насилия. Однако необходимо заметить, что гипотеза меньшего уровня общности, понимающая насилие в узком смысле слова, также представляет эвристическую ценность.

³¹Естественно, рассматриваемая нами теоретическая интенция не исчерпывается этими двумя концепциями.

вует преодолению радикального положения об «имманентном соответствии мысли и мира» и одновременно исключает такое представление о развитии общества, которое с известной долей теоретического произвола можно назвать «концепцией социального гена». Это и является для нас наиболее ценным в данных теориях, которые позволяют утвердить контингентную природу культуры и избежать чрезмерно прямолинейного соотнесения символических классификаций и социальной структуры.

Далее мы намерены показать, что предложенное нами модифицирование дюркгеймианской теоретической основы культурсоциологии способно существенно усилить ее объяснительный аппарат, предоставляя возможность для более тонкого анализа символических процессов. Чтобы проиллюстрировать это утверждение, вновь обратимся к источникам по социологии наказания и к дискурсу о гильотине времен Французской революции, на этот раз акцентируя внимание на экспертных дебатах о воздействии гильотины на тело жертвы.

Как констатирует Смит, «тотемические коллективные репрезентации, мифологемы и яркие образы часто присутствуют в оценках как критиков, так и апологетов новой карательной техники» [32, Р. 27]. Когда Фуко, утверждая рационализацию карательной техники, противопоставляет средневековые казни казням современным, он, строго говоря, смещает модус анализа. В первом случае, как верно отмечает Смит, он сосредоточивает внимание на теле жертвы как означающем³², тогда как во втором речь идет о теле, представляющем собой объект дисциплинарного воздействия³³. Однако, как свидетельствует Смит, и в конце XVIII, и в XIX веке обезглавленное тело продолжало быть локусом интерпретативных операций и в про-

³²Этот модус анализа мы уже рассмотрели в разделе, посвященном гильотине. Здесь в качестве примера можно привести несколько выдержек из самого Фуко: «Казнимое тело прежде всего вписывается в судебный церемониал, призванный произвести, вывести на всеобщее обозрение истину преступления» [17, с. 52]. Так, например, пытка «вычерчивает вокруг тела осужденного, или, скорее, на самом его теле нестираемые знаки. Люди обязательно сохраняют в памяти публичное зрелище, позорный столб, пытку и страдания, которые они наблюдали» [Там же].

³³В этом аспекте в центре внимания оказывается политический «захват тела» с целью использования его как «полезной силы». Тело в этом случае предстает как «совокупность материальных элементов и техник» [17, с. 43], и власть над ним достигается с помощью определенных технологий. Совокупность этих технологий Фуко объединяет в понятии «душа», которая, как можно заключить, обращаясь к исходным метафорам данной статьи, предстает как «железная клетка» (ср. у Фуко: «душа — тюрьма тела» [17, с. 46]).

фессиональном, и в популярном дискурсе. Подобно тому, как гильотина, олицетворяя строгий и справедливый закон и неся символические коды революции, провоцирует мощный контрдискурс, связанный с готическим символизмом, обезглавленное тело становится ресурсом для альтернативных трактовок техники и ее импликаций. Как подчеркивает Смит, «тела жертв гильотины были разменной монетой на рынке идей, связанных с истиной, наукой и прогрессом» [32, Р. 37]. Экспертная полемика о гильотине разворачивалась вокруг основной оси — предполагаемой безболезненности этого способа казни. Критики гильотины апеллируют к феномену фантомных болей, утверждая на основании неоднократно зафиксированного движения мышц на лице, что отсеченная голова в течение еще некоторого времени сохраняет жизненную силу³⁴. Поэтому они объявляют гильотину воплощением варварства. Что кроется за этими декларациями? Как показывает Смит, позиции оппонентов эксплицируют определенные представления о теле, имеющие глубокие коннотации в сфере символических классификаций. «И критики, и апологеты гильотины убеждены, что легитимация казни может быть достигнута лишь при условии моментального и полного разделения тела и души» [32, Р. 42]. Любая связь между телом и душой оборачивается болью. Вовлеченность жертвы в казнь, повышение ее осведомленности лишает технологию легитимности. Таким образом, именно доказательство связи телесных движений с высшими функциями ведет критиков к их цели.

Представления о теле, воспроизводимые участниками этого медицинского дискурса, отражают иррациональный символизм в не меньшей степени, нежели разум и знание. Так, позиция Соммеринга (Soemmering) — одного из основных критиков гильотины, приводимая в пример Смитом, имеет связь с пиетистской анатомической теорией Георга Эрнста Шталя и антимеханицистской концепцией органичного тела, согласно которой, каждое движение тела выражает и в свою очередь оказывает воздействие на живую, таинственную душу. Эта теория бросала вызов ньютонианскому и картезианскому видениям тела как машины. Подобные представления о теле позволяют обнаружить скрытые символические процессы, связанные с

³⁴Отметим, что декларируемым преимуществом нового способа казни была как раз ее мгновенность, и, как следствие, безболезненность. Как прокламировал сам Гильотен: «Просвистело лезвие, упала голова, потекла кровь — и нет человека. С помощью моей машины я отрежу Вашу голову в мгновение ока, и Вы ничего не почувствуете, кроме легкой прохлады на шее» (доклад в Учредительном собрании 21 января 1790 г.).

новой техникой наказания. Механизм этих символических процессов непосредственно связан с упомянутой в данной работе темой готики.

Воплощая востребованный современниками аппарат воображения амбивалентности, готика конденсирует мощные механизмы осквернения³⁵. Таким образом, гильотина функционирует не только как эффективная карательная техника и производит не только мертвые тела, но и «арсенал непреднамеренных телесных знаков, благодаря которым сама легитимность тела может быть деконструирована» [32, Р. 45]. Это положение отсылает нас к бахтинской проблематике гротескного тела³⁶ [3], которое Смит называет «ироничным комментарием», дискредитирующим образ закрытого и индивидуализированного тела, который культивировала эпоха Ренессанса. Центральные эмблемы гротескного тела — расчленение, разрезания и рассечения — фигурируют и в самой процедуре казни (отсечение головы), и в содержании экспертного дискурса³⁷. «Посредством манипуляций, производимых с отсеченной головой, выставляемой экзекутором на обозрение толпы, механическая операция гильотины способствует фокусированию внимания именно на ключевом моменте семиотической амбивалентности» [32, Р. 45—46]. Амбивалентность и сопутствующее ей осквернение и оказываются тем тонким символическим механизмом, из которого ритуал черпает свою действенность, основанную, по замечанию Дуглас, на взаимодействии артикулированных и неартикулированных форм [8, с. 144].

Можно провести параллель между анализом медицинского дискурса, предпринятым Смитом, и исследованием бытовых представлений о грязи, проведенным Дуглас. В обоих случаях акцентируется примат символического в представлениях, опирающихся, в первом случае, на различные видения тела, во втором — на знание о болезнетворных организмах. И там, и там утверждается автономная логика сферы символических классификаций, в первом случае — отно-

³⁵Амбивалентность порождает обезразличивание, и, соответственно, осквернение.

³⁶Гротескное тело и вся бахтинская концепция карнавала может быть поставлена в один ряд с теориями Жирара и Тернера. Так, ключевым аспектом гротескного тела является амбивалентность и *обезразличивание*, происходящие из природы карнавала, переводящего все идеальное в материально-телесный план и напоминающего «лиминальную стадию» ритуала в концепции Тернера.

³⁷Смит проводит многочисленные параллели между раблезианскими сюжетами и фрагментами медицинского и популярного дискурса.

сительно имманентной рациональности техники наказания, во втором — относительно объективной гигиены. В обоих случаях центральным символическим процессом оказывается осквернение.

3. Заключение

Несколько работ, представленных в данном обзоре, успешно развивают теоретическую традицию, начало которой, по-видимому, положило знаменитое исследование первобытных символических классификаций Дюркгейма и Мосса [9]. Вряд ли преувеличением является утверждение Александра, что теоретический проект культурсоциологии и усиление роли символических процессов может быть исключительно дюркгеймианским. Но чтобы представить ресурс для более тонкого анализа, эта теоретическая основа нуждается в модификации. Как было показано на примере различения базовых бинарных оппозиций, не все импликации этого утверждения в полной мере отрефлексированы.

Более того, попытки актуализации фундаментального для данного подхода понятия сакрального в том виде, в каком оно было сформулировано Дюркгеймом, в условиях современной социальной жизни сталкиваются с определенным рода затруднениями. Как убеждает нас У. Пиккеринг, сакральное едва ли может быть обнаружено в явном виде в «больших вещах» или глобальных фактах современности, таких как гражданская религия, гуманизм или права человека [29]. И это обстоятельство указывает одно из возможных направлений модификации теории: от морфостатического — к морфогенетическому подходу в терминах М. Арчер [1]. Иными словами, следует искать скорее динамические, нежели статические основы сакрального.

Как уже было отмечено в начале данной работы, равновесие, приобретаемое в теоретическом поиске той социологической перспективы, которая, с одной стороны, имеет значительный объяснительный ресурс, а с другой — избегает редукционизма, не является устойчивым. Возвращаясь к нашим исходным метафорам, можно заключить, что социологическая мысль, проясняющая основания социального, избегая железной клетки, всякий раз тем самым выковыывает ее заново, продлевая в новые теоретические сферы. И избрав дюркгеймианскую теоретическую перспективу, чтобы избежать железной клетки рационализма, мы все равно сталкиваемся с необходимостью модификации исходных положений, чтобы не оказаться в плену структурного редукционизма или в тисках «принципа единства природы» вульгарного социологизма.

Литература

1. *Арчер, М.* Реализм и морфогенез / Пер. с англ. О.И. Оберемко // Теория общества. Сборник / Вступ. статья, сост. и общая ред. А.Ф. Филиппова. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 1999.
2. *Бауман З.* Мыслить социологически / Пер. с англ. под ред. А.Ф. Филиппова. М.: Аспект Пресс, 1996.
3. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
4. *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // Избранные произведения / Сост. Ю.Н. Давыдов. М.: Прогресс, 1990.
5. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения / Сост. Ю.Н. Давыдов. М.: Прогресс, 1990.
6. *Вебер М.* Хозяйство и общество // Западная экономическая социология. Хрестоматия современной классики / Сост. и науч. ред. В.В. Радаев; пер. с нем. А. Ф. Филиппова. М.: РОССПЭН, 2004.
7. *Воробьева А. В.* Текст или реальность: Постструктурализм в социологии знания // Социологический журнал. 1999. №3—4.
8. *Дуглас М.* Чистота и опасность / Пер. с англ. Р. Громовой под ред. С. Баньковской. Вступ. статья и коммент. С. Баньковской. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000.
9. *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // М. Мосс. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996.
10. *Жирап Р.* Насилие и священное / Пер. с франц. Г. Данишевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
11. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 4. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.
12. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Том первый // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. М.: Государственное издательство политической литературы, 1960.
13. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Том второй // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 24. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961.
14. *Мосс М.* Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с франц. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996.
15. *Тэрнер В.* Символ и ритуал // Символ и ритуал / Сост., вступ. статья и пер. с англ. В. А. Бейлиса. М.: Наука, 1983.
16. *Филиппов А. Ф.* Социология и Космос. Суверенитет государства и суверенность социального // Социо-логос: Социология. Антропология. Метифизика. Вып. 1. М. 1991.

17. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с франц. В. Наумова, под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999.
18. Хобсбаум Э. Век революции. Европа 1789—1848 / Пер. с англ. Л.Д. Якуниной. Ростов н/Д.: Феникс, 1999.
19. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 20. М. Государственное издание политической литературы, 1961.
20. Alexander J. The Promise of a cultural sociology: technological discourse and the sacred and profane information machine // Theory of Culture / Ed. by R. Munch and N.J. Smelser. California University Press, 1992. P. 293—323.
21. Alexander J. Durkheimian sociology and cultural studies today // Durkheimian sociology: cultural studies / Ed. by J. C. Alexander. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
22. Alexander J., Smith P. The Strong program in cultural sociology // The Handbook of Sociological Theory / Ed. by J. Turner. N.Y.: Kluwer, 2001.
23. Baehr P. The “Iron Cage” and the “Shell as Hard as Steel”: Parsons, Weber, and the “Stahlhartes Gehäuse” metaphor in the protestant ethic and the spirit of capitalism // History and Theory. Vol. 40. 2001. P. 153—169.
24. Durkheim E. The Elementary forms of religious life / Transl. and with introd. by K.E. Fields. N.Y.: The Free Press, 1995.
25. Garland D. Frameworks of inquiry in the sociology of punishment // British Journal of Sociology. Vol. 41. 1990.
26. Habermas J. Technology and science as “ideology” // Toward a Rational Society / Transl. by J.J. Shapiro. Heinemann, L., 1971. P. 81—122.
27. Hunt L. The Sacred and the french revolution // Emile Durkheim: Critical Assessments of Leading Sociologists / Ed. by W. S. F. Pickering, Vol. 2, Routledge, L., 2001. P. 74—91.
28. Kane A. Analytic and concrete forms of the autonomy of culture // The New American Cultural Sociology / Ed. by P. Smith. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. P. 73—87.
29. Pickering W.S. F. The Eternality of the sacred: durkheim's error? // Emile Durkheim [Critical Assessment of Leading Sociologists. Third Series] / Ed. by W.S. F. Pickering. L., Routledge, 2001. P. 103—122.
30. Scaff L. A. Fleeing the iron cage: culture, politics, and modernity in the thought of Max Weber. Berkley: California University Press, 1989.
31. Simmel G. The Philosophy of money / Transl. by T. Bottomore and D. Frisby / Ed. by D. Frisby. Second enlarged edition. London and N.Y., Routledge, 1990.
32. Smith P. Narrating the guillotine: punishment technology as myth and symbol // Theory, Culture and Society. 2003. Vol. 20. P. 27—51.
33. Smith P. Culture as text and code: introduction // The New American Cultural Sociology / Ed. by P. Smith. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. P. 15—17.
34. Weber M. Economy and society / Ed. by G. Roth and C. Wittich. Transl. by E. Fischhoff et al. Berkley: California University Press, Vol. 1, 1978.

РАЗДЕЛ 4. РЕФЕРАТЫ

«СОВРЕМЕННОСТЬ» НА ПРОСТОРЕ: КУЛЬТУРНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis; London: Univ. of Minnesota Press, 1996.

В реферируемой книге выдвигается теория радикальной трансформации «современности» (modernity), согласно которой электронные средства коммуникации и массовые миграции являются главными факторами изменения, совместно воздействуя на «работу воображения», формирующую субъективность эпохи модерна. Исходная посылка состоит в том, что электронные посредники кардинально меняют все поле масс-медиа и оказывают определяющее воздействие на традиционные средства коммуникации. Благодаря множественности своих форм и интенсивному пронизыванию повседневной жизни, они предоставляют новые ресурсы и новые рамки для имажинативного конструирования человеческих «я» и социальных миров.

Важным фактором изменения являются не только новые медиа-формы, но и значительное возрастание человеческой мобильности. Конечно, массовые миграции сами по себе не новы, но когда интенсификация миграций налагается на электронно опосредованные потоки образов и чувств, транслируемых масс-медиа, складывается новый порядок нестабильности в производстве субъективности эпохи модерна. К примеру, когда турецкие гастарбайтеры смотрят турецкие фильмы, сидя в своих квартирах в Германии, или же когда корейцы, живущие в Филадельфии, смотрят олимпийские игры 1988 г. в Сеуле, движущиеся образы встречаются с де-территориализованными зрителями, образуя транснациональные публичные сферы. Таким образом, электронные масс-медиа и массовая миграция, рассматриваемые в их взаимодействии, характеризуют сегодняшний мир не как новые технические силы, но как силы, которые реорганизуют работу социального воображения. И зрители, и образы находятся синхронно в движении, и те, и другие утрачивают территориальную привязку к локальным, национальным или региональным пространствам. Конечно, сохраняется множество зрителей, которые не мигрируют, и множество образов, циркулирующих совершенно локально (скажем, в сетях кабельного телевидения). Но практически все популярные фильмы, новостные программы или телешоу касаются удаленных и отраженных электронными посредниками собы-

тий; подавляющее большинство людей имеют знакомых (друзей, коллег, родственников), находящихся в движении (уехавших или приехавших) и воплощающих в себе возможности, доступные и для других. Именно изменчивое и непредсказуемое отношение между движущимися медийными образами и мигрирующими аудиториями определяет сегодня связь глобализации и «современности». Социальное воображение, рассмотренное в этом контексте, является не просто силой освобождения или силой дисциплины, но пространством борьбы, в котором индивидуумы и группы пытаются включить глобальное измерение в собственный опыт «современного».

Один из лейтмотивов книги — небывало высокое значение воображения в сегодняшней социальной жизни (Аппадурай постоянно использует термин «работа воображения» — очевидную аллюзию фрейдовской «работы сновидения»). Как полагает автор, технологические инновации XX века в последние десятилетия привели к качественному сдвигу, вследствие которого воображение стало одним из определяющих социальных факторов, что, в свою очередь, породило множество «воображаемых миров». Тезис о том, что в электронном мире воображение начинает играть значительную роль, предполагает проведение трех различий.

Во-первых, воображение разорвало связь с обособленным экспрессивным пространством искусства, мифа и ритуала и стало частью повседневной ментальной деятельности обычных людей во многих обществах. Оно включилось в логику обычной жизни, из которой было в значительной мере устранено. Конечно же, и прежде — в периоды великих революций, в ходе мессианских движений и т. п. — могущественные лидеры, внедряя свои идеи в социальную жизнь, создавали тем самым влиятельные движения за социальные изменения. Однако в настоящее время воображение перестало быть достоянием лишь немногих особо одаренных (харизматических) индивидуумов — вполне заурядные люди в полной мере задействуют его в практике своей повседневной жизни. Это обстоятельство особенно заметно при рассмотрении взаимодействия массовых миграций и электронно опосредованных образов: сейчас большее количество людей, чем когда-либо прежде, вполне обыденно воображают возможность того, что они или их дети будут жить и работать в других местах, а не там, где они родились или находятся в настоящее время. Это неиссякаемый источник роста диаспор — диаспор надежды, диаспор террора, диаспор отчаяния. Опыт диаспор привносит силу воображения (памяти и желания) в биографии множества обычных людей, и это создает мифологии и социальные проекты, не являющиеся контрапунктом достоверности повседневной жизни.

Во-вторых, следует различать воображение и фантазию. В социальных науках до сих пор влиятельна традиция, связанная в основном с критикой массовой культуры и восходящая к идеям Макса Вебера: мир эпохи модерна характеризуется вписыванием жизни в «железные клетки», работа воображения здесь блокируется силами коммодификации, обобщенной регламентацией и секуляризацией жизни. Теоретики модернизации последних десятилетий (Парсонс, Шилс, Инкелес) основывались именно на этом образе мира эпохи модерна как сферы сокращающейся религиозности и растущего сциентизма, все меньшего пространства игры и все большей регламентации. Подобный образ представляет собой фундаментальную ошибку, которая разоблачает себя в двух ключевых моментах. Во-первых, явно ошибочен догматический тезис о смерти религии и победе науки. Расцвет новых видов религиозности показывает, что религия не только не мертва, но и становится в сегодняшней глобальной политике все более влиятельной силой. Во-вторых, ошибочно думать, что электронные медиа являются средством наркотического одурманивания масс. Данный догмат основан на представлении о том, что техническое воспроизводство образов привязывает людей к индустриальному труду, но это явное упрощение. Достаточно очевидно, что потребление образов масс-медиа сплошь и рядом стимулирует вовсе не покорность, а иронию, сопротивление, избирательное отношение к происходящему или, говоря обобщенно, деятельную реакцию. Террористы, подражающие Рэмбо, домохозяйки, использующие романтическую литературу и сериалы как средство конструирования собственной жизни, мусульманские семьи, слушающие речи исламских лидеров на аудиокассетах, — все это примеры активного восприятия медийных образов людьми во всем мире. Так что теория масс-медиа как «опиума народа» должна восприниматься с изрядным скептицизмом. Сказанное не означает, что потребители образов являются *свободными* действующими лицами: в современном мире потребление часто представляет собой форму тяжелого и строго регламентированного труда. И все же, там, где есть потребление, там есть и удовольствие, а где удовольствие, там и действие.

В отличие от воображения, связанного с деятельностью, фантазия несет в себе неустраиваемые коннотации мечтаний, отстраненных от проектов и действий, и подразумевает нечто приватное и даже индивидуалистическое. Воображение же имеет проективный смысл, смысл прелюдии к деятельному самовыражению того или иного рода. Фантазия рассеивает и расслабляет, тогда как воображение, особенно имеющее коллективный характер, может стать горючим материалом для действия. Именно воображение, в своих коллектив-

ных формах, создает идеи соседства и национальности, моральных экономий и несправедливого распределения заработков и перспектив трудоустройства. Сегодня воображение является организующим основанием для действия, а не для замыкания в себе.

В-третьих, следует проводить различие между индивидуальным и коллективным смыслом воображения. В книге речь идет о воображении именно как о характеристике коллективов, а не о способности особо одаренных индивидуумов. Масс-медиа через опыт совместного восприятия образов генерируют «сообщества чувств» — группы людей с совместным опытом воображения и чувствования. В пионерской работе Бенедикта Андерсона уже было изображено подобное формирование «братств», создаваемых коллективным опытом масс-медиа и способных перейти от совместного воображения к коллективным действиям. Только в сегодняшнем мире на смену «печатному капитализму» приходит «электронный капитализм», создающий сообщества, которые часто имеют транснациональный и даже постнациональный характер.

Итак, до недавнего времени социальная жизнь была в значительной степени инертна, традиции предлагали конечный набор жизненных возможностей, а фантазия и воображение были остаточными практиками, ограниченными выдающимися личностями или специальными областями. Но на протяжении буквально последних двух десятилетий, благодаря тому, что де-территориализация личностей, образов и идей достигла качественно нового уровня, положение дел разительно изменилось. Все больше людей на все больших пространствах рассматривают все более широкий спектр жизненных возможностей. Разумеется, речь идет вовсе не об идиллии неограниченных возможностей, открытых для беспроблемной реализации, а о том, что даже в самых безнадежных жизненных условиях, в самых жестоких и бесчеловечных обстоятельствах, в самых резких формах неравноправия действенно заявляет о себе сила воображения. Узники совести, малолетние рабочие, женщины, занятые изнурительным трудом на плантациях или фабриках, все, чей удел крайне тяжел, рассматривают свою жизнь не просто как продукт наличного порядка вещей, но скорее как иронический компромисс между тем, что они могут вообразить, и тем, что позволяют фактические условия.

«Для того чтобы понять эту новую роль воображения в социальной жизни, мы должны свести воедино старую идею образов, особенно механически производимых образов (в смысле Франкфуртской школы), идею «воображаемого сообщества» (в смысле Андерсона) и французскую идею «воображаемого» (*imaginaire*) как созданного ландшафта коллективных стремлений, который столь же реал-

лен, как «коллективные представления» Эмиля Дюркгейма, опосредованные ныне сложной призмой современных медий» (р. 31). Не будучи уже ни опиумом масс, ни средством эскапизма, ни элитарным занятием, ни элементом созерцательной жизни, воображение стало сегодня организующим элементом социальных практик и формой, связывающей индивидуальную деятельность и глобально структурированные поля возможного.

Как показал Андерсон, определенные формы масс-медиа играли ключевую роль в воображении нации и способствовали распространению этой формы на колониальный мир. Основной аргумент автора состоит в том, что аналогичная связь может быть обнаружена между сегодняшней организацией работы воображения и возникновением постнационального политического мира. По мере того, как медиация все больше определяется доминированием электронных посредников (и утрачивает связь с умением читать и писать), и все больше связывает производителей и аудиторию поперек национальных границ (тогда как в самой аудитории все большую роль играет коммуникация между теми, кто мигрирует, и теми, кто ведет оседлый образ жизни), рождается все больше транснациональных (в частности, диаспорных) публичных сфер. Соответственно, можно констатировать завершение эпохи, когда моделью публичного пространства была национальная публичная сфера.

По мнению Аппадурай, предлагаемая им теория трансформации не просто новая редакция прежних теорий модернизации. Во-первых, это не телеологическая теория, дающая рецепт того, как модернизация универсально порождает рациональность, демократию, свободный рынок и все больший объем национального продукта. Во-вторых, стержнем предлагаемой теории является не крупномасштабный проект социальной инженерии (будь то организованный государствами, международными организациями или технократическими элитами), а повседневная культурная практика, посредством которой видоизменяется работа воображения. В-третьих, предлагаемый подход оставляет открытым вопрос о том, ведут ли эксперименты с «современностью», которые электронные масс-медиа делают возможной, к национализму, насилию или социальной справедливости: этот подход амбивалентен в прогнозах. В-четвертых, он является эксплицитно транснациональным (даже постнациональным) и этим радикально порывает с архитектурой классической теории модернизации, апеллировавшей, как методологически, так и этически, к нации—государству. Электронные масс-медиа и транснациональная мобилизация ломают монополию наций-государств на проект модернизации и формируют новое чувство глобального

как современного и современного как глобального. Ныне модерн расценивается скорее как диалект глобализации, а не как призыв к определенной национальной или интернациональной политике.

Этот подход к осмыслению «глобального модерна» (the global modern), в соответствии с дисциплинарной принадлежностью автора, развивается в перспективе культурной антропологии. Использование «взгляда антропологии» помогает избежать восприятия глобализации в виде процесса гомогенизации именно благодаря тому, что антропология предполагает понимание культурного как специфицирующего момента во многих практиках. Аппадурои подчеркнуто избегает употреблять существительное «культура», предпочитая ему прилагательное «культурный». Форма существительного имплицитно подразумевает понимание культурных феноменов как своего рода вещей или субстанций, так или иначе трактуемых, тогда как «культурное» отсылает к области различий, контрастов и соотношений. Этот «адъективный» смысл культурных феноменов, который основывается на реляционистском ядре лингвистики Соссюра, Аппадурои считает одним из основных достоинств структурализма. Хотя термин «различие» связан сейчас с целым комплексом ассоциаций (главным образом, благодаря специфическому использованию у Деррида и его последователей), его основное достоинство состоит в той полезной эвристике, которая может подчеркнуть точки сходства и контраста между различными видами категорий, будь то классы, гендерные роли, группы или нации. Когда мы говорим о чем-то (практике, объекте, идеологии и т. п.) как имеющем культурное измерение (именно в таком адъективном плане), мы подчеркиваем идею ситуированного различия, т. е. различия в отношении к чему-то локальному, воплощенному и значимому. Эти рассуждения можно резюмировать следующим образом: культуру следует рассматривать не как субстанцию, но скорее как определенное измерение явлений, измерение, которое связано с размещенными и воплощенными различиями. Такая трактовка позволяет мыслить культуру не как свойство индивидов или групп, а скорее как эвристическое средство, которое мы можем использовать, чтобы говорить о различиях.

Однако в мире множество различий и лишь некоторые из них являются культурными. Отсюда — вторая особенность предлагаемого адъективного использования термина «культура»: в качестве культурных рассматриваются только те различия, которые устанавливаются основы для мобилизации групповых идентичностей. Естественно, возникает вопрос: не отбрасывает ли это нас к тому, чтобы связывать культуры с этносами? Аппадурои подчеркивает, что не следует трактовать наличные социальные группы как культуры: понятие

культуры позволяет использовать различия для создания различных понятий групповой идентичности. Тогда этничность можно трактовать как натурализованную групповую идентичность. Означает ли это отождествление этничности и культуры? Одновременно и да, и нет, поскольку слово «культура» здесь указывает не просто на обладание определенными атрибутами (материальными, языковыми или территориальными), но и на сознание этих атрибутов и их натурализацию как условие групповой идентичности. Этничность не должна пониматься как простое расширение родства (т. е. как биологическая или генеалогическая характеристика), ядром предлагаемой Аппадурои идеи этничности является сознательное и имажинативное конструирование и мобилизация различий. В книге раскрывается логика формирования этнической идентичности, противоположная примордиалистской (или экстенсионалистской, т. е. основанной на однонаправленном расширении репертуара эмоций, рожденных родством, на более масштабные социальные отношения).

Итак, характеризуя использование «взгляда антропологии», автор переходит от культуры как субстанции к культуре как измерению различий, затем — к культуре как групповой идентичности, основанной на различии, наконец, — к культуре как процессу натурализации подмножества различий, которое было мобилизовано для артикуляции групповой идентичности. Прделанный путь позволяет автору ввести понятие «культурализм». Термин выглядит необычно: как правило, он используется с префиксами: би-, мульти — и др. «В самом общем виде культурализм можно определить как политику идентичности, мобилизованную на уровне нации-государства» (р.15). Перед лицом активности государств, стремящихся вписать этническое многообразие в фиксированный и закрытый комплекс культурных категорий, к которым индивидуумы нередко причисляются силовым образом, многие группы по всему миру сознательно мобилизуются в соответствии с критериями идентичности. То, что представляется возрождением этнонационализма и сепаратизма во всемирном масштабе, является частью более широкой трансформации, которую автор и обозначает термином «культурализм». «Культурализм ... представляет собой сознательную мобилизацию культурных различий, используемую в более масштабной национальной или транснациональной политике» (р.15). Культурализм почти всегда связан с борьбой за большее признание со стороны существующих наций-государств или различных транснациональных инстанций. Культуралистские движения (поскольку они почти всегда представляют собой попытки мобилизации) являются образцовой формой «работы воображения» и часто связаны с фактом или возможно-

стью миграции или сепаратизма. Эти движения осознанно используют вопросы идентичности, культуры и исторического прошлого в своей борьбе с нациями-государствами и другими культурализмами, т. е. им присуща осмысленная, стратегическая и популистская мобилизация культурного материала. Культурализм — это та форма, которую принимают культурные различия в эпоху электронных масс-медиа, массовой миграции и глобализации.

В главе «Разъединение и различие в глобальной культурной экономике» Аппадураи говорит о том, что новая культурная экономия должна рассматриваться как сложный, перекрывающийся дизъюнктивный порядок, который уже не может быть понят в терминах существующих моделей центра—периферии (даже тех, которые могли учитывать множественность центров и периферий). Первичной моделью такого порядка может служить взаимодействие пяти ландшафтов, каждый из которых представляет собой специфическое измерение глобальных культурных потоков. Эти ландшафты обозначаются как «этноскейпы», «медиаскейпы», «техноскейпы», «финансовые ландшафты» и «идеоскейпы». Обозначение этих организующих рамок глобальных потоков как своеобразных ландшафтов призвано подчеркнуть, что они не являются некой объективной данностью, наблюдаемой под любым углом зрения. Скорее, это перспективистские конструкторы, по-своему выстраиваемые различными акторами: нациями-государствами, диаспорными сообществами, субнациональными объединениями и движениями, сообществами, основанными на интеракции лицом к лицу, семьями и индивидами. Эти ландшафты представляют собой строительные элементы *воображаемых миров*, конструируемых исторически размещенными имагинериями различных лиц и социальных групп. Характерной чертой сегодняшнего состояния является прогрессирующее разъединение этих ландшафтов, организующих глобальные потоки: в путях движения людей, машинерии, денег, образов и идей наблюдается все меньше изоморфизма.

В главе «Жизнь после примордиализма» Аппадураи отмечает, что мы нуждаемся в таком понимании этничности, которое было бы способно эффективно объяснить современные всплески этнонационализма и этнического насилия. Пожалуй, самая заметная черта современной этничности заключается в том, что она объединяет группы, которые по своему пространственному протяжению и численности намного превосходят те группы, которые изучались традиционной антропологией. Тамилы, сербы, малазийцы, баски, сикхи и другие — все они представляют собой очень большие группы, заявляющие о своем национальном самоопределении и включенные в насильственное противоборство со структурами существующих го-

сударств, а также с другими этническими группами большого масштаба. Именно сочетание большого размера, стремления к национальному самоопределению и насилия характеризует такие новые этничности (хотя, конечно, термин «этничность» может по-прежнему прилагаться также к малым и невоинственным группам).

Для выработки новой концепции этнической динамики необходимо преодолеть натурализацию этничности как исторически образованной формы социальной классификации. За подобную натурализацию несет ответственность примордиалистский ход мысли, суть которого состоит в следующем: все групповые чувства, включающие сильное чувство групповой идентичности, чувство «мы», задействуют те привязанности, которые связывают малые коллективы близких друг другу людей, обычно основанные на родстве или его расширениях. «Идеи коллективной идентичности, основанные на разделяемых апелляциях к крови, цвету кожи или языку, получают свою аффективную силу от чувств, которые связывают малые группы» (p.140).

Примордиалистский ход мысли основан на аналогии онтогенеза и филогенеза в человеческом развитии: подобно тому, как индивидуум, согласно западной психологии, обладает в глубине своей личности аффективным ядром, которое контролируется разумом, но при определенных условиях может взрывным образом проявиться во всей своей «первобытной» иррациональности, так и коллективы обладают общим сознанием, исторические корни которого находятся в некоем отдаленном, но остающемся практически неизменным прошлом, и всегда могут актуализироваться в своей аффективной непосредственности вследствие тех или иных исторических и политических обстоятельств. Прежде незрелость групп уподоблялась инфантильности индивидуума особенно легко и охотно применительно к нациям не-западного мира, однако взрыв этнических конфликтов в Восточной (и даже Западной) Европе стал поводом для экстраполяции примордиалистского тезиса. То, что старый язык модернизации сменился новым языком препятствий на пути к гражданскому обществу и к устойчивой демократии, не меняет существа примордиалистского хода мысли.

Победный марш проекта Просвещения оборачивается в последнее время повсеместной актуализацией этнической розни, объяснить которую в рамках примордиалистского образа мысли не представляется возможным. В рамках примордиалистской перспективы невозможно объяснить, почему в мире, практически полностью охваченном различными модификациями проекта Просвещения, этнические чувства получают такую интенсивность и такой размах.

Аппадурай набрасывает контуры нового подхода к этническим движениям в эпоху глобализации, уделяя особое внимание их насильственным и разрушительным проявлениям.

Прежде всего он отказывается от традиционных рассуждений (дескать, модернизация в не-западном мире ведет к возникновению новых напряжений и проблем, что активизирует примордиальные чувства) и опирается на ту линию в континентальной и отчасти американской политической теории последних 20 лет, которая акцентирует внимание на роли воображения в политике. Обычно ассоциируемая с работой Андерсона, эта линия имеет более давнюю историю и связана с традицией, подчеркивающей активность идеологии в политической жизни. К ней принадлежат, в частности, работы Корнелиуса Кастириадиса и Клода Лефорта об идеологии, Эрнесто Лакло и Шанталь Муфф о гегемонии. В свою очередь, эти работы развивают идеи Антонио Грамши и других исследователей, касающиеся процесса трансформации идеологий в структуры здравого смысла. Эти теоретики, равно как и представители Бирмингемской школы в Англии и индийские представители *subaltern studies*, открыли новую перспективу рассмотрения подчиненного сознания и возникающих в нем форм сопротивления. Опора на данную традицию позволяет выдвинуть гипотезу о том, что «концепции будущего сегодня играют в групповой политике намного большую роль, чем идеи относительно прошлого, хотя примордиалистские проекции в прошлое также релевантны современной политике воображения» (p.145). Признание того, что воображение и активная деятельность намного важнее для групповой мобилизации, чем нам казалось, перекликается с исследованием «изобретения традиций» (Эриком Хобсбаумом и Теренс Рэйнджер), которое также подрывало примордиалистский образ мысли. Правда, это исследование само стало предметом критики за немотивированное разделение «аутентичных» и «изобретенных» традиций, однако оно обратило наше внимание на то, что историческое мышление, воздействующее на чувства и мотивы индивидуальных действующих лиц, не вырастает из глубин человеческой психики или из седой древности традиции, а генерируется политически обусловленной игрой публичных и групповых мнений относительно прошлого. Это исследование также помогает понять, что национальная и групповая политика в современном мире имеет дело большей частью не с механизмами примордиального чувствования, а с тем, что в книге предложено называть «работой воображения».

Ирония, заключенная в значительной части книги, состоит в том, что производство примордиальных чувств является вовсе не препятствием для модернизирующих усилий государства, а составной ча-

стью самого проекта нации-государства эпохи модерна. Так, многие разновидности расового, религиозного и культурного фундаментализма осознанно стимулируются различными нациями-государствами (или определенными партиями в них) в связи с попытками подавить внутреннее диссидентство, повысить гомогенность государства, усилить надзор и контроль над различными группами подвластного населения.

Это именно та разновидность мобилизации, которую Аппадураи называет культуралистской, т. е. она предполагает этничности, мобилизованные нацией-государством эпохи модерна и в отношении практик последнего. Культурализм подразумевает нечто большее, нежели этничность или культура (и то и другое предполагает нечто естественное, бессознательное, молчаливо принимаемое в групповой идентичности). Когда идентичности производятся в поле классификации, мобилизации и именования, где господствует политика уровня нации-государства, они воспринимают культурные различия как свой *сознательный* объект. Эти движения могут быть ориентированы на самовыражение, автономию, национальное выживание или же характеризоваться ненавистью, расизмом и желанием подавить или уничтожить другие группы. Хотя этничность эпохи модерна, будучи в этом смысле культуралистской, внутренне связана с практиками наций-государств, стоит отметить, что значительная часть современных культуралистских движений является *транс-национальной*, коль скоро многие мобилизованные национальные этничности вследствие широких миграций действуют вне пределов одного национального государства.

Еще один контраргумент против примордиалистской точки зрения связан с выводом, который можно сделать из достижений последних десятилетий в науках о человеке: эмоции не являются сырым, докультурным материалом, образующим всеобщий транссоциальный субстрат. Эмоции культурно сконструированы и социально размещены. В частности, лейтмотив работ Фуко о «власти/знании», Мосса о «техниках тела» и соображений Бурдьё относительно «инкорпорированной социальности» состоит в том, что техники тела и аффективные диспозиции, вовсе не будучи проекциями телесных состояний и переживаний на большие экраны действия и репрезентации, представляют собой как раз нечто противоположное: вписывание в телесную конституцию дисциплин самоконтроля и практик групповой дисциплины, часто связанных с государством и его интересами. (Здесь уместно упомянуть работы Норберта Элиаса.) Разумеется, подход, персонифицированный названными исследователями, не свободен от открытых вопросов. В частности, еще нужда-

ются в анализе и реконструкции процессы вписывания культурных и политических схем в телесный опыт, благодаря чему они реально мотивируют действующее лицо. Однако в любом случае ясно, что нет смысла разделять мир эмоций и аффектов и мир языка и само-репрезентации и что эти миры участвуют в формировании макрореконцепций гражданского существования, конструируемых интересами и идеологиями, которые осуществляют власть над всем социальным порядком.

Это означает, что каузальную цепь следует изображать в порядке, обратном привычному. Вместо того, чтобы двигаться от внутренних чувствований к внешним проявлениям, которые в совокупности образуют крупные формы действия и репрезентации, следует практиковать обратное направление: сверху вниз, от макро — к микроуровню, показывая, что власть в значительной мере является средством впечатывания крупномасштабных дисциплин гражданского существования в «интимный» уровень телесных действующих лиц. Эта вовсе не беспроблемная антропологическая литература все же свидетельствует, что чувства и переживания можно концептуализировать только с учетом соответствующих культурных рамок значения и стиля и более масштабных исторических рамок власти и дисциплины. «Тем самым она серьезно ставит под вопрос привычную идею о скрытом за поверхностью культурных форм, социальных порядков и исторических обстоятельств пласте примордиальных чувствований» (p.148).

В сценариях многих видов этнического насилия усматривается определенный порядок, для объяснения которого недостаточно ссылок ни на заговоры и усилия внешних агентов, ни на универсальное ядро внутренних, примордиальных чувствований. Безумие этнического насилия бросает вызов теории, и все же, как полагает Аппадурай, оно до некоторой степени может быть объяснено в контексте крупномасштабных формаций идеологии, воображения и дисциплины. Альтернативой примордиалистской перспективе, основанной на образе «эксплозии», может служить модель «этнической имплозии», контуры которой автор намечает в одноименной главе.

В соответствии с этой моделью, эпизоды этнического насилия питаются энергией макрособытий и «каскадов», которые связывают глобальную политику с микрополитикой улиц и кварталов. Особенность brutального насилия состоит в том, что его объектом становятся хорошо и непосредственно знакомые люди (соседи, сослуживцы, те, с которыми убийцы и насильники сталкивались едва ли не каждый день в обычной жизни). Насилие мотивируется чувством предательства, вероломства, самозванства, которое фокусируется на соседе: он оказывается в действительности не тем, кем казался, за

кого прежде себя выдавал. Электронными средствами коммуникации, государством и другими силами большого масштаба генерируется чувство обманутого доверия, вероломства в отношении «нашей» групповой идентичности. Неистовство, вызванное этим предательством, коль скоро оно принимает массовый характер, может становиться механическим и безличным, но оно питается первичным шоком от диссонанса между тем, кем повседневно близкий «другой» казался, и тем, кем он оказался «на самом деле». Чувства предательства, вероломства и вызываемые ими ненависть и исступление имеют прямое отношение к миру, в котором крупномасштабные силы мощно вторгаются в локальную имажинерию и становятся определяющими закулисными силами в потоке обычной жизни. Используя топику «симулянта», «секретного агента», «самозванца», дискурс разоблачения объединяет абстрактную категоризацию и близость межличностных отношений. Обнаружение ненавистных официальных идентичностей за масками добропорядочных и хорошо знакомых персон имеет ключевое значение для объяснения экзотической жестокости этнического насилия; именно включенность в конкретную повседневность обеспечивает силу чувств. Безусловно, при объяснении этнического насилия нельзя сбрасывать со счетов и обычно называемые факторы: экономическую фрустрацию, политическую демагогию, стремление к самоуправлению; но они не в состоянии объяснить запредельную жестокость этноцида эпохи модерна и характеризующую его радикальную случайность. Аппадурай полагает, что гипотеза, согласно которой насилие мотивируется сочетанием повседневной близости, абстрактных идентичностей и чувства предательства, помогает понять, почему обычные и вполне миролюбивые люди превращаются в убийц, палачей и насильников и почему друзья, соседи и сослуживцы становятся объектами глубочайшей ненависти и исступления. Признав эту гипотезу, исследователи должны обратить внимание на идентичности большого масштаба, которые создаются, трансформируются и реифицируются аппаратами государств эпохи модерна (часто в транснациональном или диаспорном поле) и циркулируют через электронные масс-медиа. Если эти идентичности достаточно убедительно изображаются политиками, религиозными лидерами и СМИ в качестве естественных и изначальных лояльностей, то обычные люди считают, что только этот вид идентичности значим и что они окружены врагами. Конечно же, не все культуралистские движения ведут к насилию в отношениях между этническими группами, но культурализм, коль скоро он охватывает идентичности, мобилизуемые на уровне нации-государства, серьезно чреват насилием, особенно в

эпоху, когда культурное пространство нации-государства становится объектом транснациональных воздействий (в виде миграций и электронных масс-медиа).

Таким образом, предлагается объяснительная перспектива, противоположная привычной примордиалистской: субстрат этнических чувств не рассматривается как основа для объяснения этнических взрывов (эксплозий). Скорее предполагается, что сами структуры этнических чувств являются сложным продуктом локального воображения (опосредованного чрезвычайным многообразием глобальных каскадов, пронизывающих локальности). Эпизоды этнического насилия могут рассматриваться как импловзивные в двух смыслах: в структурном смысле они представляют собой свертывание в локальную политику давлений и пульсаций со все более широких политических арен, а в историческом смысле, локальное политическое воображение, подверженное воздействию масштабных процессов, проходящих сквозь время и определяющих интерпретацию будничных событий, постепенно создает репертуар этнических чувств. Последние на первый взгляд могут казаться «примордиальными», но на самом деле они являются продуктами долговременных процессов действия, коммуникации и интерпретации. Когда же вспыхивает этническое насилие наконец происходит, намного легче заметить их эксплозивное измерение, их распространение, быстро охватывающее другие сектора жизни. Однако это измерение не должно заслонять измерение создания исходных условий для такого взрыва, и которое не следует трактовать как дремлющую в глубине аффективную иррациональность.

Итак, сегодняшние широкомасштабные и часто насильственные движения требуют нового понимания соотношений между историей и деятельностью, аффектом и политикой, транснациональными и локальными факторами. Для этого необходимо перейти от диалектики внутреннего/внешнего, навязываемой примордиалистским способом мышления, к диалектике имплозии/эксплозии как ключу к специфической динамике этничностей эпохи модерна.

Рассматриваемые в этой перспективе современные этнические движения (культурализмы) напрямую связаны с кризисом нации-государства: государства утрачивают былую монополию на идею нации. «Воплощенный в репертуарах все более мобильных групп населения — беженцев, туристов, гастарбайтеров, транснациональных интеллектуалов, ученых и нелегалов, — националистический джинн все в меньшей мере сдерживается идеями пространственной границы и территориального суверенитета» (pp.160–161). Налицо настоящая революция в основаниях национализма.

В главе «Патриотизм и его будущее» Аппадурай говорит о том, что мы являемся свидетелями становления постнационального политического порядка. Насилие, которое сопровождает политику идентичности во всем мире, отражает беспокойство, связанное с поиском не-территориальных принципов солидарности. Территориальный национализм служит для этих движений алиби, но вовсе не обязательно их действительным мотивом или конечной целью. «Хотя многие антигосударственные движения вращаются вокруг образов родины, цвета кожи, места и возвращения из изгнания, эти образы отражают скорее нищету их (и наших) политических языков, чем гегемонию территориального национализма. Иными словами, еще не возникла ни одна идиома для фиксации коллективных интересов многих групп в транслокальных формах солидарности, в пересекающих границы формах мобилизации и постнациональных формах идентичности» (р.166). Эти интересы все еще артикулируются в языке воображения, связанном с территориальным государством. Неспособность многих детерриториализованных групп мыслить себя вне имажинерии нации—государства зачастую является причиной глобального насилия, поскольку многие движения за эмансипацию и идентичность вынуждены в своих битвах с существующими нациями-государствами использовать ту самую имажинерию, которую они пытаются преодолеть.

После окончания холодной войны могло показаться, что мир стал однополярным, на деле же он стал полицентричным. Неправоммерно рассматривать государства и культуры так, будто они представляют собой что-то обособленное: необходимо учитывать уже высокую и все возрастающую степень взаимопроникновения. Складывается множество новых центров силы: организации, движения, идеологии. В качестве примеров можно назвать транснациональные филантропические движения, опирающиеся на группы волонтеров по всему миру; международные террористические организации, мобилизующие людей, деньги, оборудование; международную моду, осуществляющую транснациональный перенос вкуса; движения зеленых, организующиеся вокруг своеобразной биополитики; глобальные секты и транснациональные правозащитные организации. Присмотримся к миру беженцев. В течение долгого времени беженцев и их организации рассматривали как обломки политической жизни, плавающие между нациями-государствами как островами стабильности. Но важно обратить внимание на то, что лагеря беженцев, их собственные бюрократии, движения в помощь беженцам, соответствующие департаменты национальных государств, транснациональные филантропические организации — все это составляет

часть постоянной структуры возникающего постнационального порядка. Причем речь идет о формациях, основанных на принципах финансирования, вербовки сторонников, координации действий и воспроизводства, которые являются постнациональными, а не интернациональными или мультинациональными.

Аппадурай выделяет несколько релевантных смыслов используемого в данном контексте термина «постнациональный»: «Первый является темпоральным и историческим и означает, что мы находимся в процессе перехода к глобальному порядку, в котором нация-государство отживает свое, а его место занимают другие формации верности и идентичности. Смысл второго значения в том, что то, что возникает, суть сильные альтернативные формы для организации глобального трафика ресурсов, образов и идей — формы, которые или активно конкурируют с нацией—государством или составляют мирные альтернативы для широкомасштабных политических лояльностей. Третье значение указывает на возможность того, что в то время как традиционные нации могут продолжать существовать, постоянная эрозия способности нации—государства монополизировать лояльности будет стимулировать распространение национальных форм, которые в значительной мере отделены от территориального государства» (pp.168—169). Нация—государство как организующая форма политического порядка эпохи модерна действительно находится в кризисе, и частью этого кризиса является все более насильственное отношение между ним и его постнациональными Другими.

*Реферат подготовил
доктор философских наук
В. Н. Фурс*

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И 11 СЕНТЯБРЯ

Mann M. Globalization and September 11 // New Left Review. L., 2001. № 12. P. 51–72.

Реферируемая статья представляет собой расширенную и исправленную версию лекции, прочитанной Майклом Манном в РГГУ (Москва) 24 сентября 2001 г. Версия датирована 9 ноября. Статья посвящена анализу состояния и перспектив глобализации с особым акцентом на связях между глобализацией и «страшной последовательностью событий, открывшейся 11 сентября».

То, что глобализация как «расширение социальных связей в масштабах земного шара» происходит, не подлежит сомнению. Важнее (и труднее) дать ответы на вопросы: как быстро она происходит; насколько далеко заходит; насколько равномерно протекает; не оставляет ли она на обочине какие-то регионы и группы; продолжится ли она в будущем? Многие существующие варианты теории глобализации не вполне адекватны поставленным вопросам. Те из них, которые изображают глобализацию как единый процесс, ведущий к гармоничному глобальному обществу, и сводят ее к экономической (транснациональный капитализм, революция в средствах коммуникации, новые массовые рынки потребительского капитализма) или иной (появление единой глобальной культуры, конвергенция государств к единой политической модели) составляющей, ложны. Другие, допускающие конфликтность этого процесса, часто оказываются «слишком узкими и системными».

По Манну, глобализация многомерна: она «не едина, а множественна» (так что правильнее говорить о «глобализациях», во множественном числе), и она «как интегрирует, так и дезинтегрирует», добавляя к разносимым по всему миру противоречиям внутри «Запада» и «Севера» противоречия внутри «Юга», а также в отношениях «Север—Юг». Она не всегда протекает мирно: некоторые порождаемые ею конфликты выливаются в вооруженное противостояние. Все эти черты были свойственны глобализации с самого начала, а началась она уже давно: ее история насчитывает много столетий.

Для адекватного рассмотрения перспектив глобализации Манн требует поместить их в контекст «более широкой теории общества», в качестве таковой предлагает теорию, изложенную им в двухтомной книге «Источники социальной власти» (1986, 1993). В общих чертах суть ее такова: «Преследуя свои цели, люди создают четыре основных

типа властной организации: идеологическую (или, если хотите, культурную), экономическую, военную и политическую. Эта модель рассматривает глобализацию как состоящую из экспансий всех четырех указанных сетей взаимодействия, каждая из которых может иметь разные границы, ритмы и результаты, разнося по всему земному шару особые формы интеграции и дезинтеграции. Дискуссия о глобализации ни одну из них не должна упускать из внимания» (р. 52). В качестве примера Манн приводит колониальную экспансию европейцев XV–XIX вв. Она была *множественной* и включала экспансию капитализма, империализма и идеологий (христианства, индивидуализма и расизма). Именно идеология расизма, вызвав сопротивление в колониях, помешала колониалистам создать прочные империи: «Две тысячи лет назад жители Северной Африки *стали* римлянами, вносящими свой вклад в долголетие Империи. Но в XVIII и XIX вв. африканцы не стали британцами. Исключаемые как расово низшие, они скинули британских хозяев, как только представился шанс» (з. 53). Далее Манн рассматривает четыре источника власти, определяющие сегодняшнюю траекторию глобализации.

Сначала он останавливается на **экономической власти**. Одной из сил глобализации является капитализм, который в силу своей внутренней природы «формально транснационален». Сегодня транснациональный рост капитализма достиг уровня, который был накануне Первой мировой войны, а с точки зрения коммуникаций и прямых инвестиций намного его превосходит. Капитализм в принципе мог бы стать «сплошь глобальным», если бы не три «водораздела» (*divides*), определяющих в последнее время лицо глобализации и прежде всего ее неравномерность: это раскол между Севером и Югом, между национальными государствами и между регионами.

Самый важный водораздел — между «Севером» и «Югом» (эти понятия сугубо условны, так как Австралия и Новая Зеландия относятся к «Северу», а значительные части Китая, России и бывших советских республик Средней Азии — к «Югу»). Этот раскол создается противоречивостью «остракизирующего империализма»: «одна часть мира одновременно избегает экономики другой и господствует над ней», «самые бедные страны мира не интегрируются должным образом в транснациональный капитализм, а “подвергаются остракизму” со стороны капитализма, считающего их слишком рискованными для инвестиций и торговли». В результате «международная торговля и инвестиции становятся все более сосредоточенными в пределах Севера» (р. 53–54). Манн приводит показательные цифры. В период 1850–1950 годов торговля между Севером и Югом составляла 30% от общего объема, а инвестиции, пересекающие эту грани-

цу,— 50%. К началу 80-х годов обе цифры упали до 20%; причем в этих расчетах Япония и восточно-азиатские «тигры» учитывались как часть Юга, и при отнесении их к Северу доля торговли и инвестиций, сосредоточенных внутри Севера, составила бы 90%. При сохранении данной тенденции доля Африки, Среднего Востока, Латинской Америки, Восточной Европы и стран бывшего СССР (40% мирового населения) составит к 2020 г. всего 5% мировой торговли. Таким образом, «экономическая “глобализация” есть по большей части Northernization, которая интегрирует развитые страны, но исключает значительную часть бедного мира и тем самым углубляет неравенство в росте и благосостоянии между Севером и Югом» (р. 54). Между тем этот остракизм лишь частичен: Север господствует над Югом, торгует с ним и вкладывает в него деньги. При этом для отношений между Севером и Югом характерен «неравный обмен», и Манн выделяет два механизма его поддержания. Первый — «вековая тенденция к снижению цен на сырье по сравнению с ценами конечных продуктов». Второй — колебания процентных ставок по кредитам, приводящие время от времени к масштабным долговым кризисам (таким, какой произошел в 80-е годы) и тем самым дающие Северу (и, в частности, подконтрольным ему международным финансовым институтам, таким, как МВФ, Мировой банк и т. д.) повод к вмешательству в экономическую политику государств Юга. «Такие интервенции часто вполне резонно воспринимаются Югом как экономический империализм» (р. 55). В ближайшем будущем возможна перегруппировка экономических сил в рамках водораздела «Север-Юг». Так, возможно постепенное вхождение в Север быстро развивающихся Индии и Китая (на Китай приходится 50% инвестиций Севера в Юг). Что касается России, то она, по мнению Манна, «раздваивается»: «ось Москва-Петербург становится вполне принадлежащей Северу, тогда как почти вся остальная часть страны остается в составе Юга». Несмотря на возможность таких перегруппировок, «мир никогда не видел равномерно распределенного процесса глобального развития» и вряд ли увидит его в будущем: «Север крадется вовне, но водораздел остается» (р. 55).

Другой важный фактор неравномерности глобального экономического развития — сохранение и рост значимости национальных государств (nation-states), остающихся «неподатливыми сетями экономического взаимодействия» и обеспечивающих «основной объем политического регулирования, требуемого капитализмом». Так, через торговлю внутри национальных границ реализуется 80% производимой в мире продукции; рынки труда остаются главным образом национальными (уровень международной миграции рабочей силы

сегодня ниже, чем накануне Первой мировой войны). Положение национальных государств Севера и Юга несколько отличается. Если на Севере движение к экономической интеграции и регулирование экономических конфликтов между государствами международными институтами оставляют национальным государствам роль «важных акторов», то южные страны, уступая в экономическом могуществе Северу, теряют способность сопротивляться «глобализации по-северному». Во многих правительствах Юга тон задают «реалисты» и экономисты Чикагской школы, служащие проводниками исходящих от Севера рецептов и программ экономического развития. В условиях углубления неравенства между Севером и Югом недовольство населения обращается на правительство; еще одной силой, противостоящей правительству, становятся ущемленные местные элиты, чьи интересы оказываются всерьез задеты его неолиберальными мерами. При этом экономический конфликт переходит из разделения Север—Юг внутрь южного национального государства, «ослабляя сплоченность обществ и государств Юга и еще более снижая их способность к сопротивлению» (р. 56).

Наконец, в экономической политике есть макрорегиональные различия. В пределах Севера Манн связывает их с тремя основными типами «западных» режимов: либеральным, корпоративным и социал-демократическим. Сегодня наиболее сильны либералы во главе с США; при этом Манн подчеркивает, что «американская экономика, в отличие от вооруженных сил США, не обладает гегемонией над соперниками» (р. 57). Либеральная экономическая политика в наибольшей степени способствует углублению неравенства, и при определении перспектив надо исходить из этого. В будущем региональные различия будут углубляться (особенно если в Север вольются Китай, Индия и Россия); будут расти разногласия между США, Европой и Японией; а в случае ослабления гегемонии США возможно появление серьезных «трещин» внутри Севера.

Вывод Манна из рассмотрения экономического аспекта глобализации: «Капитализм глобализирует, но с северным лицом. Общий дрейф остается опосредованным национальными и макрорегиональными различиями» (р. 57). Самые опасные конфликты, вызываемые описанными процессами, возникают на Юге; но «самим по себе их недостаточно, чтобы вызвать острый конфликт на глобальном уровне, ибо пар по большей части уходит в противостояние внутри государства» (р. 57).

Далее Манн переходит к анализу распределения **военного** могущества: в этой сфере, на его взгляд, в последнее время произошли «самые драматические» изменения. «Впервые в истории человечества

война, по крайней мере между великими державами, стала абсолютно иррациональной в качестве средства достижения человеческих целей» (р. 57). Это связано с обладанием ядерным оружием. Военная гегемония США, усиленная распадом СССР, достигла невиданных масштабов: оборонные расходы США равны сумме оборонных расходов 12 следующих по значимости военных держав. Следствием военной гегемонии США стал пацифизм старого Запада: между государствами Западной Европы войны немыслимы, а от Юга они укрыты «американским зонтиком». Север «принимает военное господство США как необходимое для собственной обороны» и «интегрируется как единая военная система» в противовес Югу; это устанавливает «не имеющие прецедентов в истории степень и форму военной гегемонии» (р. 58).

Однако консенсус, объединяющий Север, не распространяется на Юг, и, хотя для стран Юга война, видимо, тоже станет иррациональной «со временем, когда они приобретут ядерное, химическое или биологическое оружие» (р. 57), в настоящее время они могут использовать войны для разрешения споров. Вне Севера Манн усматривает два основных военных «водораздела» (*divides*).

Первый связан с региональными державами, «на которые США не имеют ни желания, ни способности оказывать принуждение» (р. 58). Это прежде всего Китай, Россия, Индия, Пакистан. Они ищут выгод от сотрудничества с США и подконтрольными им финансовыми институтами, но не терпят американского господства. С Россией у США нет серьезных разногласий, равно как с Индией и Пакистаном (несмотря на их опасный взаимный антагонизм); помимо прочего, «эти государства имеют общий интерес к переопределению некоторых своих врагов как “исламских фундаменталистов” — предположительно, легитимируя тем самым их подавление» (р. 58). С Китаем есть спор вокруг Тайваня, и США «отчаянно надеются, что Китай не будет проводить воссоединение агрессивно» (р. 59). Эти державы избегают войн, но в конечном счете риск остается.

Вторая разделительная линия пролегает между США (а также Севером в целом) и теми силами Юга, которые не имеют военной мощи, сколь-нибудь сопоставимой с военной мощью США. Эти силы выработали особые способы сопротивления, в результате чего в последние десятилетия «военное господство Севера над Югом ослабевало» (р. 59). На этом фоне ясно обнажились «слабые места» Севера и, в частности, американцев. Манн указывает на два таких места. Одно связано с возобладавшем на Севере пацифизмом: общественное мнение на Севере (и в том числе в США) не готово мириться с потерями среди своих солдат. Отсюда избегание применения сухопут-

ных сил на чужой территории и дополнительный идеологический козырь в руках, например, тех же исламских фундаменталистов: когда в 1997 г. американцы после людских потерь ушли из Ливана и Сомали, Усама бен Ладен заявил в интервью CNN, что победили «бедные, безоружные люди, чьим единственным оружием была вера в Аллаха всемогущего». Вторая слабость долгое время была не видна на фоне увлечения высокотехнологичным оружием (ядерными боеголовками и ракетами с лазерным наведением), и она связана с тем, что в последнее время произошла настоящая революция в «оружии слабых»: «на смену АК-47, упрощенному, массово производимому, носимому в руках автомату, пришли носимые на плече ракеты земля-воздух и противотанковые ракеты», так что чеченский боевик ракетой стоимостью 200 долларов уничтожает танк стоимостью 1 млн. долларов (при этом что пехота избегает ввязываться в бой и оставляет танк неприкрытым). Упомянутая революция напрямую связана с глобализацией: партизаны «имеют доступ к глобальной индустрии — контрабанде оружия, — через которую глобализация, объединяя, фрагментирует и убивает» (р. 59–60). События 11 сентября показали новый вид применения «оружия слабых» — когда «десяток террористов, вооруженных ножами и гражданскими самолетами, убили более 3 тысяч человек и уничтожили... ключевые символы экономической и военной мощи США», — и обнажили уже наметившуюся «тенденцию в войнах XX века: растущий выбор гражданского населения в качестве мишени» (р. 60). Оружие для подобных акций («ножи, мобильные телефоны, Интернет» и т. п.) свободно продается на глобальных рынках; «требуется лишь добровольцы-самоубийцы».

Относительно военной сферы Манн делает два основных вывода. Первый: военное могущество Севера над Югом ослабевает, ибо, в отличие от империй XIX века, обладавших адекватной огневой мощью для военного и политического подчинения противника, нынешний Север не имеет эффективных средств воздействия на враждебные политические режимы (бомбардировки с воздуха этого не обеспечивают). Второй вывод: «возникает дуальный военный мир... состоящий из “зон мира, зон беспорядка”»: в основном зараженный пацифизмом Север существует рядом с регионами вооруженных беспорядков» (р. 61). Манн особо подчеркивает также несовпадение военных «разделительных линий» с экономическими, политическими и идеологическими.

Следующий раздел статьи посвящен **политическим** аспектам проблемы. Главный фактор здесь — роль национальных государств, которые, несмотря на «распространенную веру, что нация-государство поддается глобализацией», остаются «единственными акторами,

обладающими авторитетной регулятивной властью над своими территориями и воздушным пространством», даже в тех случаях, когда они сотрудничают в решении глобальных проблем (например, экологических). «Государства остаются, но степень конвергенции между ними развивает высокий уровень интеграции на глобальном уровне» (р. 61–62). При мирном взаимодействии между государствами возможно становление «единой глобальной политической культуры», «единого международного мирового порядка». Противоречивый и не всегда мирный характер этого процесса мешает достижению такого результата: «Демократия и развитие остаются обманчивыми. Они до сих пор не распространились равномерно по всему миру» (р. 62). Манн выделяет два основных препятствия для демократии.

(1) XX век показал «трудность достижения демократии в многоэтнической и мультирелигиозной среде». В таких средах демократический лозунг «власть народа» обычно превращался в программы господства одной этнической или религиозной группы над другими, поскольку сам «народ» интерпретировался в этнических или религиозных терминах. Следствием становятся гражданские войны и этнические чистки — «темная сторона процесса демократизации». Это «по сути современная проблема, порожденная глобальной диффузией идеала “власти народа”». То, что было прошлым для Севера, стало настоящим для Юга; «политические искривления модерна глобализируются» (р. 62).

(2) Второе препятствие — все большее экономическое отставание Юга, порождаемое «остракизирующим империализмом» на фоне глобализованного стремления всех государств к экономическому развитию. Глобальные СМИ и культ потребления, создавая «фантастический образ экономического изобилия», подогревают это стремление. Недовольство населения, вызываемое неудачей в развитии, ослабляет легитимность южных политических режимов и оказывает «воспламеняющее» воздействие на упомянутые ранее «зоны беспорядка», продуцируя политические конфликты в странах Юга и между ними и Севером.

На фоне межэтнических и межрелигиозных конфликтов и экономических провалов Север (в основном в лице США) вмешивается в ситуацию в южных «зонах беспорядка» и тем самым лишь усугубляет в них нестабильность. Манн выделяет три вида вмешательства: неолиберальные программы реструктуризации южных экономик; поддержка южных режимов-сателлитов; поддержка каких-то из участников этнических и религиозных конфликтов на Юге. Все три вида вмешательства провоцируют недовольство местного населения и обостряют локальные конфликты; взрывоопасную смесь всех трех

мы имеем на Ближнем Востоке. Корни «крайней реакции 11 сентября» следует искать здесь (р. 63).

Вместе с тем Манн подчеркивает: Ближний Восток — «крайний случай». «Никакая другая зона беспорядка не видит всех трех видов вмешательства, а некоторые и вовсе никаких не видят» (р. 63). В последнем случае образуются «черные дыры»: «регионы, страдающие от остракизма, но не от империализма». Таких много в Африке (Сахара, Руанда, Бурунди, Конго и т. д.). В этих местах сопротивление «уходит внутрь»: насилие не направлено против империализма Севера и «представляет мало угрозы для остального мира». «Политическая глобализация может включать некоторое число таких “черных дыр”» (р. 64). Одно из ключевых отличий «черных дыр» от зон «антиимпериалистической борьбы» следует искать в идеологических факторах.

Идеологическому аспекту глобализации посвящен последний, самый большой раздел статьи. Манн исходит из того, что единое мировое общество, создаваемое глобализацией, невозможно без единого культурного сообщества, и идеологическое господство принадлежит «тем, кто может предложить системы значений и мобилизующие ритуалы, создающие правдоподобный смысл мира, в котором мы живем» (р. 64). Север выдвинул несколько идеологических систем, обладающих серьезным глобализирующим потенциалом. Манн выделяет три из них: потребительскую культуру, либеральный гуманизм и английский язык. Диффузия всех трех культурных продуктов имеет противоречивый характер. По Манну, «наиболее успешна глобализация дешевых культурно-потребительских благ: моды, напитков, фаст-фуда, поп-музыки, телевидения и кино» (р. 64). Доступность этих товаров даже для неимущего тинэйджера благоприятствует утверждению глобальной молодежной культуры, и это можно считать «самым важным интегрирующим эффектом глобализации», так как «капиталистическое потребление глобально протаскивается... в частную жизнь людей». Вместе с тем гомогенизация на микроуровне повседневной жизни не распространяется на такие макрообласти, как политика: приобщение к глобальным потребительским образцам не мешает сербам и албанцам в Югославии убивать друг друга. При всей привлекательности либерального гуманизма с его идеей «всеобщих прав человека» и «критикой эксплуатации, угнетения и коррупции», это слишком мирская и по-американски окрашенная идеология, чтобы ее мог принять Юг, недовольный экономической и военной политикой США и Севера в целом. Некоторые элементы либерального гуманизма (приоритет прав человека над экономическим благополучием и общественной безопасностью, феминизм) часто вообще воспринимаются как неприемлемые. Такие воен-

но-политические акции, как американская бомбардировка афганцев, также подрывают доверие к северной демократии. Английский язык глобализируется как средство общения в «современных секторах», прежде всего в секторе бизнеса, но не более того.

В противовес «единой северной глобальной культуре» Юг выдвигает многочисленные контр-идеологии, имеющие этническую и/или религиозную окраску: «весь Юг охвачен этнонационализмом и движениями религиозного возрождения» (р. 65). В одной только Индонезии шесть таких движений. Подрывая стабильность в странах Юга и делая их непривлекательными для инвестиций, этнонационализм невольно укрепляет «остракизирующий империализм». Манн отмечает, что этнонационализм есть «часть глобальной модернизации, а не периферийная реакция на нее», и следствием его становится «идеологическая фрагментация» (там же). Некоторое время назад социализм обеспечивал «более широкое сопротивление», «правдоподобно интерпретируя колониальное и постколониальное угнетение в терминах капиталистического империализма»; ныне он стал «идеологией черных дыр» (р. 66).

Основное сопротивление северным идеологическим влияниям облечено сегодня в религиозную форму. Если в пик антиколониальной борьбы главным врагом религиозных фундаменталистов после ухода колониалистов становились местные политические элиты, отождествлявшиеся с господством Запада, то там, где утверждалась американская военная гегемония, таким врагом становились «местные светские элиты, стоящие на службе американского империализма». Хотя фундаменталистские религиозные движения возникли не только в исламе, именно ислам занял в этом плане лидирующие позиции в Африке и Азии. Манн отмечает две причины этого: (1) давнюю способность ислама «вскармливать сопротивление против иностранного империализма» и (2) особую способность ислама порождать внутри себя «военные секты» (р. 66–67). Ваххабиты, стоящие у власти в Саудовской Аравии и других государствах Персидского залива, были в прошлом именно такой сектой; считается, что они «приложили руку» к событиям 11 сентября.

Деятельность многих исламских фундаменталистских движений имеет локальный характер и направлена на утверждение шариата в их сообществах: «они ненавидят иностранные влияния в своем регионе, но им нет никакого дела до более широкого “империализма”». Между тем, некоторые среди исламских фундаменталистов (Манн называет их «воинствующими фундаменталистами») не ограничиваются призывом к джихаду («борьбе во имя Аллаха») и вдобавок к этому подчеркивают *qital* («вооруженную борьбу» против вра-

гов ислама). Они находят оправдания этого призыва в Коране: например, «угнетение даже хуже, чем убийство» (р. 191). Такие ссылки позволяют им определять правителей мусульманского мира как «больше не мусульман»; а «когда мусульманские и неверные угнетатели кажутся сросшимися в мирской и материалистической оболочке, резонанс призыва к оружию возрастает еще больше» (р. 68). Сила «воинствующего фундаментализма», по Манну, состоит в том, что он «дает объяснение реальных социальных условий и предлагает правдоподобную, хотя и рискованную стратегию их исправления» (там же). Наибольший резонанс это идеологическое течение получает в тех местах, где сталкиваются бедность Юга и империализм Севера (Ближний и Средний Восток, Чечня). Так, бен Ладен в видеообращении 7 октября трижды ссылался на «угнетенных палестинцев» и один раз на «изгнание армии неверных с земли Мухаммеда», тогда как прежде его риторика была сосредоточена больше на Саудовской Аравии, нежели на палестинцах (р. 69). Последнее обстоятельство высвечивает такой важный факт, как противостояние внутри мусульманского мира.

Религиозная идеология радикальных мусульманских движений придает локальным конфликтам религиозную окраску, определяет врагов в религиозных терминах и дает борьбу с этими врагами «более глобальную космологию», ясно выраженную в заявлениях бен Ладена о том, что мусульмане сражаются против «неверных» (за этим стоит борьба Добра со Злом, борьба Бога против Шайтана). Такой призыв «в особенности способен рекрутировать молодых, образованных диссидентов в авторитарных государствах и молодых беженцев, гонимых конфликтами по всему мусульманскому миру; ни у тех, ни у других в условиях стагнирующей экономики нет будущего. Эти две группы не очень велики, редко генерируют ресурсы, позволяющие захватить власть. Однако... они пользуются симпатией значительной части бедных и среднего класса мусульманского мира» (р. 69–70). По мнению Манна, можно смело предсказывать, что «одной только военной мощью угроза воинствующего фундаментализма не будет устранена ни в одной из этих религий. На самом деле это, вероятно, только подольет масла в огонь, так как, видимо, будет лишь подтверждать космологию, предложенную воинственными фундаменталистами. Недовольные образованные лидеры и беженцы — ключевые элементы, которые будут поставлять поколения молодых мужчин и, возможно, женщин, готовых идти на риск и даже пожертвовать своей жизнью во имя такого могущественного видения... Среди них будут очень немногие, которые будут осознанно выбирать самоубийство в бою. Это стало крайним оружием слабых про-

тив могущественных этого мира. Смогут ли они когда-нибудь повторить такой ужасный акт, как 11 сентября, зависит от того, будут ли найдены столь же неожиданные технические средства. Но северяне в целом должны теперь бояться этой возможности» (р. 70).

Нынешняя конфронтация, по мнению Манна, не была неизбежной. Она в значительной мере результат американской политики в отношении коммунизма, Израиля и нефти. Борясь против коммунизма, США поддерживали религиозный фундаментализм и сами взрастили своего нынешнего противника. Поддерживая Израиль со дня его образования, США продолжали это делать даже тогда, когда он превратился из «жертвы» в «угнетателя». Интерес к нефти заставил США расквартировать войска в Саудовской Аравии и странах Персидского залива, совершить нападение на Ирак, что разогрело фундаменталистские настроения в этом регионе. В качестве мер, которые могли бы охладить противостояние, Манн предлагает более взвешенный подход США к палестинской проблеме, переориентацию помощи арабским странам с военной на экономическую и принятие более прогрессивной стратегии международного развития. Такие меры не решили бы проблему полностью, но позволили бы избежать крайностей.

В завершении статьи Манн подводит некоторые итоги. Глобализация происходит; это «реальный процесс»; но она множественна, противоречива и неравномерна. Мир остается разделен на части несколькими не совпадающими друг с другом «разделительными линиями» (экономического, политического, военного и идеологического характера); это сопряжено с различного рода конфликтами, разрешаемыми иногда мирно, а иногда — силой оружия. «Такая комплексность не нова для человеческих обществ. Глобализация просто меняет свои масштабы». Анализ фактов заставляет считать, «что мы в настоящее время вовсе не движемся к единому глобальному обществу». И, увы, новые идеологии воинственного характера и новые разновидности оружия слабых, проявившие себя в событиях последнего времени, «являются частью глобализации в такой же степени, как доллар, Интернет или Кока-кола» (р. 72).

*Реферат подготовил
кандидат социологических наук
В. Г. Николаев*

СОЦИОЛОГИЯ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ОБЩЕСТВ. МОБИЛЬНОСТИ ДВАДЦАТЬ ПЕРВОГО СТОЛЕТИЯ

John Urry *Sociology beyond Societies. Mobilities for the twenty-first century.* London and New York: Routledge, 2000.— IX, 255 p.

Джон Урри ставит целью разработать категории, которые будут иметь важное значение для социологии нового тысячелетия. Важнейшей представляется категория «мобильность». Соответственно, общая задача книги формулируется так: «Я стремлюсь представить манифест социологии, которая изучает различные мобильности — людей, вещей, образов, информации и отходов, а также изучает сложные взаимодействия между этими различными мобильностями и их социальные последствия» (р. 1).

Все эти мобильности трансформируют предмет социологии, которая обычно фокусировала свое внимание на «отдельных обществах» и их общих свойствах. Развитие различных глобальных «сетей и потоков» размывает эндогенные социальные структуры, которые, как считалось, способны воспроизводить себя. В связи с этим Урри намеревается рассмотреть понятие «социальное как общество» и показать, что в будущем оно не сможет выполнять функции организующего понятия социологического анализа. Конкретно речь идет о новой «повестке дня» для социологии как «дисциплины».

Всякому стремлению пересмотреть значение и функции «общества» как центрального понятия социологического анализа обычно противопоставляют три аргумента. Первый заключается в утверждении, что «общество» никогда не было ключевым социологическим понятием; эти функции выполняли другие, такие как «осмысленное действие», «агентность», «интеракция» или «мировая система». Второй аргумент состоит в том, что общества по-прежнему представляют собой мощные образования, а национальные государства в состоянии обеспечить поддержание существующих структур власти и внутри, и вовне. Третий аргумент заключается в том, что «глобализация» подрывает самую основу социологии, которая утрачивает свое центральное понятие «общество»; следовательно, не могущая ничем заменить это понятие социология обречена на угасание.

На это можно возразить также с помощью трех аргументов. Прежде всего, западная социология исторически была организована как

рассуждение о национальном «обществе», об условиях, поддерживающих его структурирование («функциональная интеграция», «социальный конфликт» или «базис и надстройка»). Такое социальное структурирование было связано с понятием гражданства в национальном государстве и обществе, с гарантиями прав и обязанностей гражданина.

Во-вторых, мощь общества становится проблематичной из-за крупномасштабных передвижений и связанных с ними технологий. Мобильности, имеющие сложную пространственно-временную структуру, ставят под вопрос «социальную управляемость». Подобные мобильности размывают национальные границы.

В-третьих, эти мобильности, предполагающие множественность и беспорядочность границ, формируют новую повестку дня для социологии. И эта повестка дня связана в первую очередь с мобильностью. При этом речь идет не о мобильности в привычном для прежней социологии смысле. Социология должна обратиться к «горизонтальным мобильностям», связанным с перемещениями не только людей, но и вещей. Социология должна стать «дисциплиной, организованной вокруг сетей, мобильности и горизонтальных потоков». «Социология мобильности» замещает «социологию социального как общества».

Традиционная социология исходила из следующего теоретического представления. «Всякое общество — это суверенная социальная сущность со своим национальным государством, которое определяет и обеспечивает права и обязанности каждого члена, или гражданина. Большинство основных видов социальных отношений реализуется в территориальных пределах данного общества. Государство обладает монополией юрисдикции или управления по отношению к членам общества, проживающим в пределах территории, которое занимает государство. Экономика, политика, культура, классы и т. п. структурируются социетально. В сочетании они образуют то, что обычно концептуализируется как «социальная структура». Такая структура организует и регулирует жизненные шансы каждого члена общества» (р. 8).

Социология специализировалась на описании и объяснении современных обществ, обществ промышленного капитализма, которые противопоставляла предшествующим им обществам.

Социология в рамках академического разделения труда опиралась на дюркгеймовское определение сферы социального, которая подлежит самостоятельному исследованию. В какой-то мере социология при этом ориентировалась на биологию. Время от времени появлялись теории, считавшие, что ключевым социологическим поня-

тием должна быть агентность¹, интеракция, ментальность членов общества, мировая система, культура, но все это были «маргинальные», по мнению автора, рассуждения, не затрагивавшие главной ориентации на объяснение характера социального порядка, отличного от природного.

«Глобальные процессы» в своей совокупности меняют контуры современного социального опыта. Отправным пунктом анализа современной социальной ситуации могут служить следующие моменты (здесь Дж. Урри опирается на М. Манна): нет единого глобального общества; существуют «исключительные уровни» взаимозависимости; непредсказуемые «ударные волны» из какой-то одной части расходятся по всей системе; на планете есть не только «общества», но и могущественные «империи», охватывающие ее; наблюдается массовая мобильность людей, вещей, а также экологически опасных отходов. Энтузиасты глобализации приветствуют ее как процесс, ведущий к новому «золотому веку», когда будут преодолены ограничения, налагаемые обществами и особенно национальными государствами. Но есть и другая точка зрения. Она заключается в указании на современный мир как на новое средневековье, как на возврат Запада к досовременной эпохе. И для средневекового мира было характерно отсутствие четких территориальных границ и «обществ»; наложение друг на друга различных сфер и форм юрисдикции и идентичностей.

Однако, при любом подходе видно, что социальные отношения изменяются под воздействием «нечеловеческих объектов» — машин, технологий, текстов, образов, физической среды и т. п. В то же время человеческие возможности во все большей степени определяются сложными взаимосвязями людей с материальными объектами. Это означает, с точки зрения анализа, что человеческий и физический миры нельзя рассматривать раздельно, например, как общество и природу. Речь должна идти о «гибридах» человека и «нечеловеческих объектов». Общества конституируются как субъектами, так и объектами.

Огромную роль в конституировании того или иного общества играют его отношения с другими обществами. «Общества конституировали друг друга в течение двух последних столетий» (р. 18). И данное обстоятельство требует от социологии «мобильного теоретизирования».

Новое видение «социального» реализуется посредством ряда «новых правил метода», важнейшее из которых состоит в использова-

¹ Agency — это и способность совершать действие, и действование как таковое.— *Прим. ред.*

нии метафор. Урри утверждает, что наше понимание общества и социальной жизни базируется на различных метафорах и находит отражение в них. Более того, по его мнению, «социологическая мысль, как и всякая другая форма мышления, не может реализовываться не-метафорически» (р. 21). Соответственно, предлагаемое в данной книге теоретическое рассмотрение социальной жизни опирается на метафоры «сеть», «поток» и «путешествие» и их версии. Эти и некоторые другие метафоры призваны прежде всего способствовать разработке продуктивных метафор «глобализации» и «глобального».

В основу социальной жизни составляет множество разнообразных мобильностей. Эти процессы лучше всего могут быть выражены посредством метафор, прежде всего, «метафор мобильности» и «метафор путешествия».

Так, широкое распространение в последнее время получила метафора «кочевник». «Кочевник», «кочевники» призваны охарактеризовать общества с элементами «детерриториализации», размывания центра, значительной подвижностью населения. Кроме того, эта метафора может быть использована для характеристики критически настроенного сознания, сопротивляющегося господствующим культурным кодам.

К метафоре «кочевник» примыкают отчасти противостоящие ей метафоры «бродяга» и «турист». Метафора «бродяга» призвана снять элементы осмысленности, направленности и упорядоченности движения, присущий метафоре «кочевник». Метафора «турист» указывает на организованное движение людей, склонных навязывать чужим местностям свои смыслы, а также свои стандарты счастья как «постоянного отпуска».

К данному ряду метафор можно отнести и метафоры «судно», «гостиница», «мотель», выражающие особое «промежуточное» состояние между пребыванием в фиксированных местах труда, проживания и отдыха. Когда люди самыми различными способами пересекаются на паромовых, в гостиницах, мотелях, залах ожидания в аэропортах и т. д., в известной мере забываются или стираются характеризующие их жесткие социальные показатели.

Особое значение в современной социологии приобретают «метафоры глобального», или «метафоры глобализации». Основными являются метафоры «сеть» и «поток». В первую очередь эти метафоры призваны создать новую «социальную топологию», способную заменить топологию и метафорику «региона», вокруг которой организовано понятие «общество».

«Сеть» не означает лишь «социальную сеть». Ссылаясь на Кастельса, Урри пишет о том, что конвергенция социальной эволюции

и информационных технологий создала новую материальную основу для осуществления тех или иных видов деятельности во всей социальной структуре. Материальная основа, встроенная в различные сети, оформляет саму социальную структуру. Сети образуют сложные и устойчивые связи в пространстве и времени между людьми и вещами. Материальная база связана с различными новыми машинами и технологиями, позволяющими ужимать пространство и время: оптоволоконные кабели, реактивные самолеты, средства передачи аудиовизуальной информации, компьютерные сети, включая Интернет, спутники, кредитные карточки, факсы, мобильные телефоны и т. п. Все эти технологии «несут» людей, информацию, деньги, образы и т. д. Они позволяют, в числе прочего, мгновенно пересекать и пространство национального государства, и его границы.

Автор считает целесообразным провести различие между «скейпами» (scapes²) и «потоками». «Скейпы — это сети машин, технологий, организаций, текстов и действующих лиц, образующие различные взаимосвязанные узлы, по которым могут осуществляться те или иные потоки» (р. 35). Выделяются следующие основные скейпы: транспортировка людей по воздуху, морем, по железной дороге, по автомобильным и прочим дорогам; транспортировка вещей посредством почтовых и прочих систем; проволочные и прочие кабели; микроволновые каналы, используемые в телефонах; радио — и телевизионные спутники; оптоволоконный кабель для телефонов, телевидения и компьютеров. Когда установлены скейпы, то и индивиды, и особенно корпорации, обычно стремятся соединиться с ними, став узлом внутри той или иной сети.

Некоторые скейпы организуются на глобальном уровне. Примерами могут служить ООН, Всемирный банк, Майкрософт, Гринпис, ЕС, церемония присуждения Оскара, ЮНЕСКО, Международное Олимпийское движение, Европейский суд по правам человека, английский язык и т. д.

В противоположность структурированным скейпам *потоки* образуют люди, образы, информация, деньги и отходы, которые бесконтрольно пересекают национальные границы. Потоки несут в себе определенные угрозы и риски: распространение болезней, например, СПИДа; экологические угрозы, связанные с передвижением «ядерных монстров»; утрата национального суверенитета и т. д. В то

² Буквально «scape» означает либо «ландшафт» (сокращенное от landscape), либо «стержень». Иначе говоря, это пространственное образование, служащее основанием иных вещей. Точного соответствия термину в том смысле, в каком его использует Урри, на русском нет. — *Прим.ред.*

же время потоки сулят и новые благоприятные возможности: относительно недорогие путешествия; возможность приобретать товары, произведенные во всем мире; использование коммуникационных средств, таких как Интернет.

Все это в совокупности означает известное «опустошение» существующих обществ, возможность дистанцироваться от «центра» общества, приобрести определенную свободу от давления конкретного общества.

Рассмотрение различного рода мобильностей, конституирующих современную социальную жизнь, находит продолжение в обращении к «социально-пространственным практикам, сопряженным с путешествием» (р. 50). Сначала рассматривается «телесное путешествие». Главное внимание при этом уделяется историческим формам нашего передвижения, туризма и фигуре фланера по крупному городу. Современные формы физического перемещения, связанные с современными средствами передвижения, являются одновременно и продолжением, и трансформацией традиционных форм физического передвижения.

Особое внимание получает авто-мобильность, или передвижение посредством автомобиля — «гибрида социальной и технической систем». Автомобиль — основной продукт индивидуального потребления, основное средство приобретения «квази-приватной» мобильности, важнейший социализационный и культурный инструмент современности. И при этом социология — прежде всего, промышленная социология, социология потребления и урбанистская социология — уделила этому феномену явно недостаточное внимание.

Промышленная социология должна была обратить внимание на то, каким образом массовое производство автомобилей преобразовало жизнь общества, особенно, когда, в соответствии с фордистскими принципами, «демократизировалось» обладание автомобилем. Социология потребления должна была заметить, что автомобиль делает возможным разнообразные формы мобильности и вообще делает возможной «культуру автомобиля», а не ограничиваться исследованием статусных аспектов обладания автомобилем. Социология города явно недооценивает различные аспекты мобильности, сопряженным с этим транспортным средством. «В общем социология рассматривала автомобиль как нейтральное технологическое средство, допуская при этом, что сопряженные с ним аспекты жизни могли бы так или иначе существовать и без связи с автомобилем. Социология проигнорировала ключевое значение автомобиля, который не есть лишь система производства или потребления. Значение

автомобиля в том, что он преобразует гражданскую жизнь, преобразует жилье, путешествие и социализацию посредством автомобилизированного временного пространства. Гражданские общества Запада — это общества авто-мобильности» (р. 59).

Изучение «мобильности вещей» призвано пролить свет на их «человеческий и социальный контекст». Главное здесь заключается в том, что объекты зачастую передвигаются вместе с людьми, а это предполагает, что в какой-то форме передвигаются или путешествуют культуры, к которым относятся вещи и люди.

После анализа «телесной мобильности» и «мобильности вещей» автор обращается к рассмотрению «воображаемых мобильностей». Речь идет главным образом о «воображаемом путешествии». Ключевую роль здесь играют телевидение и радио. Именно они осуществляют все основные коммуникационные обмены между домами, где живут люди, и внешним миром. Более того, «во многих отношениях телевидение есть культура. Оно опосредует все другие культурные процессы, включая культуру автомобиля, о которой шла речь выше» (р. 68). Телевидение производит «глобальную деревню», размывает границы между приватным и публичным.

Телевидение (и радио) означает «воображаемое путешествие», когда события и люди из самых дальних уголков планеты буквально входят в наш дом и преобразуют нашу повседневную жизнь.

Особым видом мобильности является «виртуальное путешествие». Как и в случае с телевидением, компьютеры означают дематериализацию средств сообщения и коммуникации. Мобильность приобретает «характер мгновенности». Становится возможным буквально ощущать присутствие других людей, не двигаясь физически самому и не приводя в физическое движение какие-либо объекты.

Встреча людей и их интеракция в мультимедийной среде, прежде всего в киберпространстве обладают исключительными возможностями и мощностью, социальные последствия которых непредсказуемы. «Интернет сам представляет собой весьма любопытное новое социально-техническое явление — бесформенное, хаотичное, изменчивое и непредсказуемое» (р. 70). Социальные последствия других технологий также трудно представить. В этом отношении весьма примечательным примером может служить сочетание компьютера с мобильным телефоном.

В настоящее время киберпространство — это покрытое глобальными сетями, опирающееся на компьютеры, многомерное множество накладывающихся друг на друга виртуальных «сообществ». В киберпространстве «размываются» границы человеческого тела, и люди взаимодействуют гораздо более плотно, чем в эпоху машин и

часов. Кроме того, отношение между человеком и машиной — это отношение, базирующееся на внутреннем взаимном общении, а не отношение использования или действия новых машин.

Изменения в среде обитания и функционирования, описанные выше, влекут за собой и изменения в функционировании органов чувств человека, изменения в самом характере сенсорного отношения к реальности. Объектом рассмотрения становится зрение ввиду «гегемонии видения», присущей западной культуре в последние столетия. Соответственно, рассмотрение видения носит в значительной мере исторический характер. Социальная и культурная специфика современной способности видеть резюмируется в словах о том, что «зрение оказалось взаимосвязанным с воображаемым и виртуальным путешествием, с живой жизнью на экране» (р. 104). В значительной мере исторический характер принимает в книге и рассмотрение обоняния. Достаточно подробно рассказывается об отношении к запахам в истории европейской цивилизации, в первую очередь о реализации стремления избавиться от неприятных запахов, связанных с жизнью в городах.

Взаимопереплетение зрения, видения, с воображаемым и виртуальным путешествием свидетельствует о тесной связи между зрением и временем. Со временем теснейшим образом связаны и разнообразные мобильности. Мобильности вообще неотделимы от темпоральности. Соответственно, социология обязана сделать время одним из своих основных объектов.

При рассмотрении времени автор сначала рассказывает об истории утверждения современного понимания времени — «часового времени», а затем воспроизводит воззрения на природу времени ряда известных социологов и философов прошлого — М. Вебера, П. Сорокина, Дж.Г. Мида, Р. Мертона, А. Бергсона, М. Хайдеггера, Г. Башляра.

Далее исследуется проводимое многими социальными учеными, в том числе социологами, различие «природного» и «социального» времени. Урри не приемлет такого различия. По его мнению, оно опирается на неправильные или устаревшие модели постижения времени в естественных науках. Не следует, однако, и прибегать к прямому заимствованию естественнонаучных моделей времени в социальных науках. «Учитывая по необходимости метафорический характер социальных наук, нужно обратиться к вопросу о том, а не могут ли те или иные новые достижения естественных наук способствовать выработке продуктивных метафор для понимания мобильности и времени в социальных науках. Это могут быть метафоры, способные заменить механистическое, линейное и симметричное понятие часового времени» (р. 123).

Для обсуждения предлагаются две метафоры. Первая — «мгновенное время». Это те непостижимо краткие мгновения, восприятие которых совершенно недоступно человеческому опыту, и с которыми сопряжено функционирование новейших информационных и коммуникационных технологий. Как одновременные, или мгновенные можно охарактеризовать те социальные и технические отношения, которые заменяют основанные на логике часового времени, с ее разделением во времени причин и следствий. Наконец, мгновенное время — это метафора для выражения исключительно краткосрочного и фрагментированного времени, даже если оно не является в буквальном смысле мгновенным и одновременным.

Такая метафора применима к «коллажу» событий, предстающих в новостных программах как одновременных, невзирая на различие мест, где они происходят. Это явление описывалось как «мгновенная повсеместность», как производство «глобального настоящего».

Мгновенное, или одновременное время имеет свои социальные последствия. От людей требуется все более быстрая реакция на происходящее. В особенности это относится к тем, кто должен принимать важные и ответственные решения.

Быстрота функционирования, скорость реагирования вкупе с использованием технологий, базирующихся на мгновенном времени, приводит к тому, что «будущее во все большей мере растворяется в протяженном настоящем» (р. 128). Исследования показывают, что молодые люди представляют будущее как мгновенное, как все более укорачивающееся. Ускоряющийся ритм жизни порождает не только пессимизм в отношении будущего, но и стресс, поскольку становится все труднее справляться с изменением жизненных стилей.

Мгновенное время оказывает воздействие на все стороны жизни, в том числе на формы жилища, соответственно на способы «проживания», или «обитания». «Проживание» может быть связано с часовым временем, а другие формы «проживания» сопряжены с мгновенным временем глобальных сетей и потоков. Существуют, вместе с тем, и такие формы проживания, которые целесообразнее увязать с «ледниковым временем». «Различные местные сообщества организованы посредством различных темпоральностей» (р. 139). Отчасти это означает, что такие сообщества несут память о весьма разных социальных группах, которые когда-то в истории проживали в соответствующих местностях или как-то иначе были связаны с ними.

Наряду с географически близкими стабильными сообществами существуют и сообщества, которые не предполагают «географической близости» образующих их людей. Речь идет о «группах самопомощи», организациях прямого действия, этнических образованиях,

женских группах, путешественниках, группах для проведения досуга, группах геев и лесбиянок, добровольных и экологических организациях и т. п. «Каждая такая группа являет своеобразное сочетание принципов принадлежности и подвижности. Многие представляют собой своего рода культуры сопротивления, горизонтальное продолжение сетей гражданского общества, располагаясь как внутри, так и за пределами национальных государств» р. 142). Вместе с некоторыми другими социологами Урри называет их союзами (при этом используется соответствующее немецкое слово — Bund, а само использование этого слова связано со ссылкой на существовавшие в истории Германии небольшие мобильные группы молодых людей, которые стремились придать этим группам характер утраченного общества — Gemeinschaft).

В еще большей мере к таким сообществам можно отнести различные группировки, образующиеся на основе общего интереса к пище, животным, вегетарианству, альтернативной медицине, к той или иной местности, к праздникам и т. п. «Такие образования складываются на основе свободного выбора. Люди быстро присоединяются к ним и быстро их покидают. Люди сохраняют членство в силу того эмоционального удовлетворения, которое проистекает из общности целей, общего опыта. Подобные ассоциации дают возможность экспериментировать с новыми способами “обитания”, которые зачастую носят временный характер и предполагают многообразную мобильность» (р. 143). Между собой они различаются по степени централизованности, выраженности формальной структуры организации, форм участия на местном уровне, способах действия и т. д.

Рассмотрение форм «обитания», соответственно, различных по своему характеру сообществ и группировок должно найти продолжение в исследовании наций и национальных гражданских обществ.

Такое исследование означает изучение тех обычаев, посредством которых исторически устанавливалась и поддерживалась национальная идентичность, продуцировалось, запоминалось и передавалось национальное наследие. В этом отношении центральное значение имеет нарратив, или повествование нации о самой себе. Национальные истории содержат рассказ о народе, движущемся через историю. Невероятно медленно разворачивающееся «ледниковое время» той или иной национальной истории воспринимается как нечто уникальное. Такая национальная история базируется как на измышлении, так и на забвении много из прошлого. Значительную роль в «генеалогии национализма» играли открытие национальных музеев, отбор национальных художников, архитекторов, музыкантов, романи-

стов, историков и т. п. Исторически национализм связан и с превознесением определенных характерных черт физического ландшафта.

В настоящее время «национальное наследие» претерпевает определенные изменения. Прежде всего, следует указать на появление «глобальной публичной сцены, на которой должны представлять и соперничать практически все нации» (р. 151). Это осуществляется в первую очередь через средства массовой информации. Кроме того, это происходит на различных выставках и мировых спортивных состязаниях.

Далее, в рамках наций оформились и оформляются все те социальные ассоциации, сообщества и группировки, о которых шла речь выше (при обсуждении времени и форм «обитания»). Все они уже предъявляют «собственное наследие». К таким образованиям примыкают группы, приверженные «этническому национализму». А это так или иначе фрагментирует монолитное национальное сознание. К факторам, способствующим этому процессу, следует отнести и многочисленные «диаспорные общества» со своим «национальным наследием». Ярким примером может служить китайская диаспора с ее чайна-таунами во множестве мест.

Наконец, заслуживают внимания и другие (наряду с диспорной) формы «транснациональной идентификации». Здесь достаточно указать на соответствующие процессы, связанные с европейской интеграцией.

Все описанные только что явления и процессы имеют «последствия в сфере гражданства». Следует, прежде всего, задаться вопросом, означает ли глобализация, что стали или станут излишними формы гражданства, связанные с национальным обществом и национальным государством. Возникает также и вопрос о праве государств регулировать разнообразные глобальные потоки. Наконец, «предполагает ли глобализация универсальные права и обязанности человека? Существуют ли в действительности граждане планеты?» (р. 163).

Традиционно представления о гражданстве были связаны с социальной практикой получения и использования гражданства в рамках национального общества и государства. Это обстоятельство находило отражение и в социологической литературе. Большинство социологических дебатов так или иначе вращалось вокруг известной позиции Т. Маршалла.

В связи с глобализацией, подчеркиванием значения многообразных сообществ внутри национальных обществ появилось понятие «постнациональное гражданство». В значительной мере его увязывают с «гостевой работой», а также с появлением универсалистских правил и концепций прав человека, формализованных в различных

кодексах и законах ООН, ЮНЕСКО, ЕС, СЕ, Европейской конвенции о правах человека и т. п.

Переосмысление прав гражданства происходит не только в связи с процессами глобализации, но ставится под сомнение само исключительное право человека на гражданство. Все чаще звучат голоса о необходимости наделить гражданством окружающую среду, особенно, предоставить права гражданства *животным*.

При рассмотрении собственно «глобального гражданства» особую внимания заслуживает разработка концепции права участвовать в «предполагаемом глобальном сообществе», обязанностей внутри него. Гражданин предполагаемого глобального сообщества имеет право:

- мигрировать из одного общества в другое и оставаться там на какое-то время, получив права, сопоставимые с правами коренного населения; иметь возможность возвратиться домой, не утратив при этом право гражданства и прочие права;

- принести с собой свою культуру, а также встретиться на новом месте с «гибридной культурой», которая содержит и элементы культуры приехавшего;

- на полное культурное участие всех социальных групп в мировом обществе (на обладание информацией, знанием, коммуникацию, представительство);

- покупать продукты, услуги, произведенные в самых различных иных культурах, и пользоваться ими в рамках своей собственной культуры;

- образовывать социальные движения с гражданами других стран для противодействия каким-то государствам или группам государств, а также корпорациям;

- мигрировать по планете с целью досуга и «потребления» различных мест;

- обитать в среде, относительно свободной от рисков и угроз здоровью и безопасности.

Гражданин предполагаемого глобального сообщества обязан:

- быть в курсе состояния планеты посредством как национальных, так и интернациональных источников информации;

- демонстрировать установку космополитизма по отношению к другим культурам, средам и людям;

- придерживаться таких форм поведения, которые согласуются со стандартами стабильности и устойчивости;

- реагировать на информацию, образы, повествования и т. п. как граждане планеты, а не как граждане какой-то определенной страны или как члены какого-то определенного этноса, класса и т. д.;

— стремиться убеждать других действовать во имя нашей планеты как целого;

— действовать в терминах глобального общественного интереса, а не в терминах локальных или национальных интересов.

В заключительной части книги Урри вновь возвращается к рассмотрению собственно социологической теории.

Автор обращается к «садоводству», знаменитой метафоре З. Баумана, призванной указать на то, что современные общества тщательно охраняются и культивируются государством. «Государство-садовник» заменило прежние, которые можно описать с помощью метафоры «лесник». Оно печется о порядке и благополучии каждого, а «государство-лесник» заботится лишь о поддержании общего порядка для общества, «не вдаваясь в подробности».

По мнению Урри, «новый глобальный порядок влечет возвращение от культивирующего государства к лесническому» (р. 180). Именно «лесник», а не «садовник» — адекватная метафора для описания современных социальных процессов. Урри стремится продемонстрировать это применительно к четырем ключевым сферам — «гражданское общество», «государство», «природа» и «глобальное».

Ключевую роль в характеристике современного гражданского общества должна сыграть «автомобильность», поскольку именно она привела к целому ряду поразительных изменений в гражданском обществе. Автомобильность — это источник свободы, «свободы дороги». Автомобиль позволяет водителю быстро перемещаться в любом направлении благодаря (западной) системе дорог, связывающих между собой большинство домов, рабочих мест и мест проведения досуга. Это означает и расширение границ возможного, и сферы доступного как в плане действия, так и в плане проведения досуга.

Очень многое из того, что люди сейчас считают «социальной жизнью», не было бы возможно без автомобиля. Государства дают права на владение и управлением автомобилем, обеспечивают соответствующую инфраструктуру, но не определяют, кто и куда едет. Урри указывает еще на три аспекта «мобильного гражданского общества». Во-первых, автомобиль побуждает людей быть осторожными, внимательными и цивилизованными, требует овладения определенными техническими и социальными навыками (но в то же время на дорогах присутствуют агрессия, конкуренция и превышение скорости). Во-вторых, автомобилизация общества вызывает протест (в том числе и со стороны владельцев автомобилей), который принимает разнообразные и все более изощренные формы. В-третьих, все большая часть физического и, соответственно, публичного пространства становится «средой только для автомобиля». Автомобиль-

ность конституирует гражданское общество, в котором движутся орды «гибридов машина-водитель», навязывающих свои правила всем остальным и даже «исключающих» из сферы публичного тех, кто не принадлежит к их числу.

Разнообразные мобильности, о которых шла речь в книге, оказывают свое воздействие и на государства. Современные западные общества осуществляют переход от социальных отношений, базирующихся на территории и государстве, к базирующимся на информации и детерриториализации, поэтому современные государства вынуждены регулировать мобильности различного рода, прежде всего, мобильных граждан. Государства могут опереться на новейшие компьютерные технологии сбора, хранения и распространения информации. Государства во все большей степени обладают информационными потоками, особенно исключительными базами данных, которые дают возможность определять нормативы социального действия и контролировать их внедрение на значительных географических пространствах как внутри, так и за своими пределами. Государство в состоянии обладать базами данных о деятельности практически любого экономического и социального института. Серьезную роль при этом играют многочисленные опросы.

В своей регулирующей и моделирующей деятельности национальные государства могут брать за образец функционирование Европейского Союза. «ЕС предлагает своего рода модель возникающего регулирующего государства. Это небольшое государство, нанимающее небольшое число бюрократов и располагающее скромным бюджетом» (р. 199).

Государства будущего, подобно ЕС, не будут концентрировать свои усилия на налогообложении, на собственной экономической деятельности или на программах социального обеспечения. Скорее они во все большей степени будут выполнять функцию правового, экономического и социального регулятора (или «лесника») по отношению к негосударственным сферам деятельности. Такие регулятивные функции возможны только благодаря компьютерным базам данных (причем постоянно обновляемым) о населении, организациях и предприятиях. Социальное регулирование предполагает усиление функций мониторинга и наблюдения. В процессе регулятивного управления важную роль призваны играть средства массовой информации, поскольку они способны сделать публичными функциональные сбои и некоторые неприглядные действия отдельных индивидов или организаций.

В сферу регулятивной деятельности государства входит и отношение общества к окружающей среде. При этом фактически не сущест-

ует «национальной» среды, так что выполнение этой функции требует совместных усилий различных государств. Кроме того, при этом необходимо задействовать научные учреждения, экологические организации и т. п. И государства, и общества сегодня должны иметь дело с «глобальным изменением окружающей среды». Речь идет не только об объективных процессах, но и об оформлении «глобального экологического воззрения» на природу и изменения в отношении к природе и воздействия на нее. «Такая глобализация природы увеличивает возможности деятельного участия со стороны населения нашей планеты» (р. 203).

Обращаясь к проблеме «глобального» как такового, Урри отмечает, что «возникающий глобальный порядок — это порядок постоянного беспорядка и нарушения равновесия» (р. 208). В качестве примера указывается на появление Интернета как незапланированного следствия усилий военных США на других направлениях, а Интернет — это наиболее стремительно развивающаяся технология. Другим примером служит практически мгновенный коллапс восточно-европейского социализма, когда стало ясно, что Кремль не способен и не желает решительно действовать. Еще один пример — массовая автомобилизация как угроза экологии планеты. Четвертый состоит в том, что исключительный и почти повсеместный рост «западного потребительства» переделал мир по образу американских торговых центров и тематических парков. В качестве заключительного автор указывает на рост религиозного фундаментализма, стремящегося противостоять возникновению глобального порядка и его всемогущего потребительства, или консьюмеризма. Некоторые социологи даже говорят о конфликте (по аналогии с Макдональдсом) между потребительским «макмиром» и «джихадом» как об основном конфликте рождающегося глобального порядка.

В завершение Урри говорит о том, что наиболее впечатляющих достижений социология добивалась тогда, когда «интересы эмансипации» каких-либо социальных групп или движений стимулировали «социальный анализ». В разное время такими «стимулирующими» группами были рабочий класс, фермеры, представители свободных профессий, городские протестные движения, студенческое движение, женское движение, иммигрантские группы, экологическое движение, движение геев и лесбиянок и т. д. Конечно, они большей частью воздействовали на социологию лишь опосредованно, но их влияние не вызывает сомнений.

В настоящее время оформляется что-то похожее на «глобализирующее гражданское общество». Заметный рост транснациональных гражданских ассоциаций, повсеместное стремление к демокра-

тизации и ненасилию, огромные трудности, которые испытывают национальные государства для сохранения своей популярности и легитимности, а также целый ряд усиливающихся глобальных тенденций — все это способствует оформлению «глобального гражданского общества». Именно такой набор социальных трансформаций должен образовать базу «глобального гражданского общества» и развития «социологии мобильности», которая представлена в данной книге.

*Реферат подготовил
доктор философских наук
Ю. А. Кимелев*

**ЭМОЦИЯ, СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ И
СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА:
МАКРОСОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД**

Barbalet J. M. Emotion, Social Theory and Social Structure: A Macrosociological Approach.— Cambridge: Cambridge University Press, 1999.— 210 p.

Книга Джека М. Барбалета (Австралийский национальный университет) посвящена «социологии эмоций» — направлению, привлекающему в последнее время все больше внимания зарубежных социологов и мало известному у нас. Книга включает введение, семь глав и эпилог. Она весьма удобна для чтения, так как автор систематически предпосылает как книге в целом, так и отдельным ее главам подробное изложение того, о чем и в какой последовательности дальше будет идти речь, а также основные тезисы, которые он будет отстаивать.

Барбалет исходит из того, что социологическое объяснение социальной структуры, социального действия и социальных процессов, пренебрегающее эмоциями действующих лиц, не может быть адекватным. Эмоция — не просто еще один объект в ряду других социологических объектов. Она является столь же важной движущей силой индивидуального и коллективного поведения, как когнитивные состояния и рациональный расчет. Поэтому социология эмоций так или иначе имеет важные последствия для общей социологической теории и частных социологических теорий, объясняющих отдельные аспекты социальной структуры и социального действия; она призвана «расширить наше понимание социальной структуры и повысить компетентность нашей социальной теории» (р. 7). Соответственно, автор ставит перед собой две основные задачи: исследовать под углом зрения эмоций ключевые аспекты социальной структуры (такие, как рациональность, классовая структура, социальное изменение и т. д.) и внести коррективы в социологическую теорию исходя из применения данного подхода к социальным явлениям (р. 1). Помимо постановки основных задач, во введении устанавливаются некоторые ключевые принципы социологии эмоций, как их понимает автор. Во-первых, внимание должно быть сосредоточено не на «эмоции вообще», которая есть всего лишь абстрактная категория, а на конкретных эмоциях, обладающих «реальностью непосредственного переживания»; именно они играют важную роль в реальных со-

циальных процессах. Автор не ставит перед собой задачи создания «общей теории эмоций», а видит смысл социологии эмоций на нынешнем этапе ее развития в анализе вклада конкретных эмоций в производство, воспроизводство и изменение тех или иных аспектов социальной структуры (образцы такого анализа предлагаются в главах 3–7). Во-вторых, необходимо вовлекать в сферу внимания весь спектр эмоций: не только патологические, но и нормальные; не только бросающиеся в глаза, но и фоновые; не только осознаваемые и вербально определяемые, но и уходящие от осознания и словесного выражения. В-третьих, на протяжении всей книги (кроме эпилога) Барбалет сосредоточивает внимание на макросоциологическом аспекте эмоций и их связи с социальными структурами; этот акцент связан с тем, что существующая социология эмоций сконцентрирована на «микросфере» социальной жизни и создает ошибочное впечатление, что категории эмоций не могут быть применены для анализа макросоциологических проблем. Кроме того, такой акцент позволяет показать социологичность эмоций в противовес неверному взгляду, будто «с эмоциями можно работать только психологически» (р. 6). В конечном счете, социология эмоций, по мнению автора, может внести важный вклад в «понимание связей между микро — и макро-областями» (р. 4).

Первые две главы имеют общетеоретический характер.

В главе 1 «*Эмоция в социальной жизни и социальной теории*» (р. 8–28) рассматриваются три основные темы: место эмоций в социальных процессах; место категорий эмоций («эмоции» вообще и конкретных эмоций) в истории социальной мысли; связь эмоций с культурой и социальной структурой. Автор начинает с констатации того, что эмоции имеют социальную природу и в силу этого не могут не интересовать социологию: с одной стороны, они «результаты социальных процессов», требующие социологического объяснения; с другой — «причины» социальных процессов, необходимые для «объяснения самих оснований социального поведения» (р. 9–10). Несмотря на это, нынешняя социология «оставляет мало места для эмоций» (р. 11). Исторически не всегда было так. Шотландские просветители XVIII в. (А. Смит, А. Фергюсон) уделяли много внимания эмоциям и чувствам как фактору социальных отношений. У многих социологов XIX — начала XX в. (А. Токвиль, Г. Лебон, Э. Дюркгейм, В. Парето, Ф. Тённис, Г. Зиммель, А. Смолл, У. Самнер, Л. Уорд, Э. Росс, Ч. Кули и др.) категории эмоций имеют очевидную объяснительную ценность. Однако с 30-х гг. XX в. началось «изгнание эмоций» из социологии и формирование «социологии без эмоций» (р. 13). Важную роль в этом сыграла веберовская идея рационализа-

ции и, вообще, рецепция социологии Вебера как социологии, для которой «аффективное действие» и эмоция были «остаточной категорией» (при этом скрытый интерес Вебера к эмоциям был не замечен). Важное значение также имели: общепринятое противопоставление эмоции и разума; реакция на романтизм, отождествившая эмоцию с мифотворчеством; ослабление массовых движений и сопутствующий этому перенос интереса с массового поведения на различные бюрократические организации. В теории Парсонса, подчеркивающей «аффективную нейтральность» современного социального развития, эмоция стала рассматриваться не просто как иррациональная, но как «досовременная», «нерелевантная для систем инструментального действия», «разрушительная для нормального социального функционирования» сила (р. 16–18). В 30-е — 70-е гг. в социологии преобладал «почти исключительный акцент на когнитивных основаниях социального действия» (р. 16), и эмоция не занимала в ней «прочного места». Однако даже в это время «табу на эмоцию... не было полным» (р. 20): она «прокрадывалась в социологические объяснения» в работах Дж. Хоманса, Ч. Р. Миллса, Н. Смелсера, А. Гоулднера и др. Значимость эмоции в социальных процессах стала одной из важнейших тем в работах И. Гофмана и Р. Коллинза. В конце 70-х — начале 80-х гг. интерес к эмоциям в социологии резко возрос. Появилось много публикаций на эту тему. Главные среди них: «Социально-интеракционистская теория эмоции» Т. Кемпера (1978), «Управляемое сердце» А. Хохшильд (1983) и «О понимании эмоции» Н. Дензина (1984). Проявилось осознание того, что эмоция не «досадная помеха» для нормального протекания упорядоченного поведения, а важный его фактор (р. 22). В последнее время возобладала конструктивистская трактовка эмоций как следствия культурных и когнитивных процессов. Она, по мнению автора, заслуживает «скептического отношения» как волюнтаристская и неправомерно ограничивающая понимание эмоции ее когнитивным оформлением, которым можно осознанно управлять, в то время как значительная часть эмоций переживается «ниже порога сознания» (р. 24). В конструктивистском подходе автор видит и более серьезный дефект: он оперирует «ярлыками» и в силу этого ограничивается описанием «эмоций, социально представленных в преобладающей культуре»; такое отождествление эмоций с их социальными репрезентациями неправомерно (там же).

Опираясь на критику конструктивистского подхода к эмоциям, автор выдвигает ряд принципиальных теоретических и методологических положений.

1. Эмоции нельзя рассматривать как элементы культуры; они имеют не только культурные, но также биологические и (что важнее всего) социально-структурные основания. «Прежде всего, эмоции следует понимать в рамках структурных отношений власти и статуса, которые их порождают. Это делает эмоцию в такой же (если не в большей) степени социально-структурной вещью, в какой и культурной» (р. 26).

2. «Людьми движут только конкретные эмоции», а «конкретные эмоциональные переживания возникают в конкретных отношениях». Поэтому эмоции надо рассматривать в контексте конкретных социальных отношений. Эмоции всегда существуют в единстве и взаимопереплетении; из этого клубка их выделяет только язык. Вычленять работу конкретных эмоций удобнее всего через их социальные источники и последствия (там же).

3. Связь социальной структуры, эмоций и действия концептуализируется следующим образом: «не культурные правила, а прежде всего структурные свойства взаимодействий определяют эмоциональные переживания... а конкретные эмоциональные переживания предрасполагают к определенным курсам действия». Таким образом, эмоция есть «необходимое связующее звено между социальной структурой и социальным актором», и без нее описание действия будет «фрагментарным и неполным» (р. 27).

4. В социологии эмоций нужно «выйти за рамки доминирующей ныне социально-психологической ориентации» и сосредоточить силы на менее всего изученной «значимости эмоций в крупномасштабных или макроскопических социальных процессах, а также на роли эмоции... в мобилизации коллективных социальных акторов в исторических контекстах» (р. 28).

Глава 2 «*Эмоция и рациональность*» (р. 29–61) посвящена рассмотрению и переоценке связи между этими двумя понятиями. Барбалет рассматривает три подхода, по-разному трактующих эту связь.

Конвенциональный подход противопоставляет эмоцию и разум, ставит последний «в центр человеческого бытия», утверждает, «что рациональное действие подрывается эмоцией и что рациональность противостоит эмоции и подавляет ее» (р. 38). Этот подход уходит корнями в новоевропейскую философию с ее разделением разума и тела, превознесением разумного поведения и трактовкой эмоции как неподконтрольной разуму разрушительной силы; согласно ему, лучшее, что можно сделать с чувством, — это его подавить. В качестве образца конвенционального подхода автор берет работу Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», в которой культура и природа противопоставляются друг другу. Культура трактуется как

более рациональная, чем природа, осознанный замысел рассматривается как источник рациональности действия, а чувства — как источник его иррациональности и даже «антирациональности». По мнению автора, «описание Вебером кальвинистской рациональности соответствует его собственному пониманию природы рационального действия» (р. 36). При этом отмечается, что Вебер чувствовал слабость своих допущений (отсюда введение термина «установка» для описания эмоций, стоящих на службе кальвинистской рациональности); однако более прямолинейные умы не обращают внимания на противоречия, возникающие из такого противопоставления разума и эмоций.

В рамках критического подхода эмоция и разум не противопоставляются друг другу, а рассматриваются как разные способности, вносящие свою лепту в достижение общего результата (действия). В пользу критического подхода (в противовес конвенциональному) выдвигаются следующие аргументы: сведение рациональности к эффективным отношениям «средства-цели» «игнорирует возможность иррациональных предпочтений» (р. 40); даже при осуществлении осознанного выбора «разум и рациональность требуют эмоционального руководства» (р. 39); рациональность не решает всех проблем человеческого существования, и эмоции обеспечивают решение проблем, не решаемых ею. Критический подход не нов (основные его идеи можно найти у Д. Юма), однако сегодня он набирает силу на фоне осознания «неразумности рациональности» и массового отвращения к некоторым последствиям рационализации (таким, как гонка вооружений, превознесение экономической выгоды и т. п.). В отличие от конвенционального, критический подход подчеркивает, что эмоция разрушительна не для рациональности как таковой, а только для «узкотехнического разума».

Радикальный подход (к которому присоединяется автор) идет дальше и утверждает, что «эмоция играет центральную роль даже в техническом разуме» (р. 45). Согласно этому подходу, эмоции и разум вообще не противостоят друг другу, а образуют единый континуум. Ключевые элементы этого подхода автор находит в очерке У. Джемса «Чувство рациональности» (1897). С точки зрения Джемса, интеллект и эмоция суть «разные названия аспектов одного и того же процесса», «интеллект, воля, вкус и страсть работают сообща», а интеллект в чистом виде, подсчитывающий и анализирующий, — «нелепая абстракция», «в действительности невозможная» (р. 45). Джемс определяет рациональность в терминах «ожиданий», или «эмоциональных ориентаций на будущее»: человек действует в условиях неясности будущего, т. е. отсутствия данных о будущем, кото-

рыми он мог бы оперировать в рациональных расчетах; поэтому выбор курса действия может быть осуществлен только эмоционально, но никак не логически. Следовательно, эмоция выполняет в действии функцию преодоления неопределенности будущего; без нее действие было бы заблокировано (р. 47–48). Аналогичные аргументы высказываются Н. Луманом относительно доверия: правильность действия, основанного на доверии, может быть проверена только после его совершения; значит, доверие не может быть основано на знании, оно «не рационально»; если в доверии и есть рациональность, то кроется она не в принятии решения, а в «эмоции, преодолевающей неопределенность будущего» (р. 49). Лумановский анализ доверия, по мнению автора, иллюстрирует вклад «специфической эмоции» в «специфическую рациональность» и тем самым дает пример общей роли эмоций в установлении и поддержании рациональности.

При том, что конвенциональный подход выглядит на фоне критического и радикального плохо обоснованным, он остается преобладающим. Барбалет, опираясь на Зиммеля, пытается социологически объяснить это обстоятельство. Вытеснение эмоции из рационалистического ориентированного социологического дискурса связано с утверждением рыночного (городского, капиталистического) общества, насаждающего человеку инструментальную ориентацию и тем самым вытесняющего из его жизни эмоцию как чуждую такой рациональности силу. Этот процесс поддерживается возрастанием роли «извне заданных целей» в человеческом действии (р. 54–56). Важное значение имеет отделение семьи от места работы: рациональность связывается с работой, а эмоции — с семьей; домашняя деятельность имеет невысокую рыночную ценность, и связываемые с ней эмоции также обесцениваются. «В условиях рыночной рациональности... любое действие, функционирующее в терминах целей или задач, внешних для рыночного обмена, является неинструментальным и иррациональным» (р. 59). Именно доминирование рыночного инструментализма поддерживает живучесть конвенционального подхода. В подтверждение этого приводится тот факт, что в добуржуазной литературе (А. Смит, А. Фергюсон, А. Токвиль, Ф. Бэкон) эмоция концептуализировалась иначе и включала более широкий круг чувств; так, у Бэкона различие между разумом и эмоцией соответствовало не различию между рациональностью и иррациональностью, а различию между идеей и действием. Сужение понятия эмоции до «домашних эмоций», связанных с воспитанием, — современный, буржуазный феномен. Обратная сторона этого есть сужение понятия рациональности до рыночной рациональности.

Эмоции, поддерживающие такую узко истолкованную инструментальную рациональность (верность целям, лояльность работодателю, радость достижения успеха, неудовлетворенность неудачей, доверие к партнерам, зависть к конкурентам, жадность) перестают распознаваться как эмоции, рассматриваются как «установки», «компоненты культуры» и т. п. (например, у Вебера). Тем не менее это полноценные эмоции, только фоновые и не замечаемые, и признание этого «делает особенно нелепой идею, будто разум и эмоция противоположны друг другу» (р. 62).

В последующих главах внимание автора сосредоточено на конкретных эмоциях и их связи с соответствующими аспектами социальной структуры.

Глава 3 «*Класс и ресентимент*» (р. 62–81) посвящена ресентименту и его значимости для образования классов и классовых процессов. На раннем этапе развития классового анализа «классовые чувства» принимались во внимание, но ныне редко принимаются в расчет: классовые системы объясняются неравным распределением материальных ресурсов и власти. Такой подход не отвечает на вопрос, «почему неравные условия не всегда производят ожидаемые классовые действия». Ответить на него можно, если учесть роль эмоций (в первую очередь ресентимента) в классовых процессах. Барбалет анализирует эту роль, опираясь на разработку понятия ресентимента в работах Ницше и Шелера и на применение этого понятия для анализа классового конфликта у Т. Маршалла. Ресентимент в разных группах (как в классах, так и внутри классов) возникает как реакция на несправедливые преимущества, получаемые другими группами. Особое внимание автор обращает на такую структурную основу ресентимента, как динамическое изменение относительного положения разных групп в ходе «цикла деловой активности» (р. 73–76). Отмечается, что данная эмоция присуща как низшим, так и высшим классовым группам и что взаимная интенсификация эмоциональных реакций такого рода может вести к неуправляемой эскалации враждебности и открытому конфликту (р. 72). Неравномерное распределение ресентимента в разных группах обуславливает «частичный и фазовый» характер классовой мобилизации (р. 76). В этой главе автор также демонстрирует, что в разных социально-культурных контекстах формы проявления ресентимента, его сила, направленность и последствия могут быть различными (р. 77–79).

В главе 4 «*Действие и уверенность*» (р. 82–102) анализируется важность уверенности для действия и отстаивается тезис, что «действие и, следовательно, бездействие производны от степени, в которой акторы чувствуют уверенность в своей способности реализовать непо-

знаваемое будущее» (р. 94). Уверенность рассматривается именно как эмоция, и обосновывается это так: действие всегда происходит в условиях неопределенности будущего, которое невозможно знать; неизвестность будущего делает калькуляцию в отношении него невозможной, и такую калькуляцию заменяет уверенность; когнитивное измерение уверенности базируется на знании актором себя, а актер знает себя через эмоции (р. 82). Стало быть, именно уверенность выполняет в действии функцию вовлечения будущего в настоящее; и это делает ее «главной эмоцией для праксиса» (р. 83, 88). Уверенность существует в разных вариантах, таких, как уверенность в себе, доверие, вера и т. д. Анализируя социальную природу этой эмоции, Барбалет называет два ее источника: «конкретный опыт социальных взаимоотношений», в котором актер получает со стороны других «принятие и признание», и «тип и сумму ресурсов, к которым актер имеет доступ вследствие взаимоотношения, в котором его принимают» (р. 86–88). Организующее значение уверенности для действия рассматривается подробнее на примере «деловой уверенности»; в этом разделе главы автор опирается в основном на работу Дж. М. Кейнса «Общая теория занятости, процента и денег» (1936), социологическая значимость которой, с его точки зрения, не была должным образом оценена (р. 90–101).

В главе 5 «*Конформность и стыд*» (р. 103–125) анализируется ключевое значение стыда для поддержания социальной конформности. В начале главы критически анализируются трактовки стыда у А. Смита, Ч. Дарвина и Т. Шеффа (р. 104–115). Во всех них прослеживается идея, что стыд как «чувство человека относительно того, что о нем думают другие», имеет «социальный источник» в отношениях с другими и «социальные последствия», главное среди которых — изменение поведения в направлении соответствия правилам: «стыд приводит тех, кто его испытывает, в соответствие с социальными ожиданиями» (р. 103). Автор особо выделяет вклад Шеффа в истолкование стыда (первичность стыда как механизма конформности, возможность переживания стыда ниже порога сознания и т. д.). При этом ставится вопрос: «Не решил ли Шефф проблему понимания стыда в то время, когда она уже не имеет никакого значения?» (р. 115). Многие (например, Р. Харре) полагают, что стыд в современном обществе отмирает, а на смену ему в качестве «основного инструмента конформности» приходит замешательство; этот факт связывается с процессом индивидуализации, возрастанием роли личной автономии, размыванием границы между манерами и моралью; некоторые считают, что замешательство как эмоция также отмирает (р. 117). Автор предлагает альтернативный взгляд: «произошла

трансформация социального контекста, в котором переживается стыд»; суть ее — фрагментация социального мира в городских средах и, соответственно, фрагментация *Я*; стыд вовсе не исчез, но фрагментированное *Я* не может переживать его в прежних формах, и поэтому сегодня стыд существует главным образом в незаметных его разновидностях (р. 118–120). Далее автор останавливается на социальной основе стыда и предлагает свою типологию стыда, выделяя четыре его типа (ситуационный, нарциссический, агрессивный и почтительный), вносящие неодинаковый вклад в поддержание социальной конформности (р. 120–125).

Глава 6 «*Права, ресентимент и мстительность*» (р. 126–148) посвящена редко затрагиваемой в социологии теме «базовых прав» (прав человека), а также эмоциям, поддерживающим их действенность. Важнейшую роль в обеспечении притязаний на эти права, считает автор, играют ресентимент и мстительность — эмоциональные реакции, возникающие при посягательствах на базовые права и являющиеся социально санкционированными выражениями морального гнева. Эти эмоции действуют как на индивидуальном, так и на коллективном уровне. Автор уделяет внимание разграничению этих эмоций: мстительностью движет самоуважение, ресентиментом — уважение к внешним стандартам, нормам и ценностям; ресентимент заключает в себе меньше личной вовлеченности; мстительность направлена против нарушителя, ресентимент — против самого нарушения; ресентимент больше сфокусирован на правах, мстительность — в большей степени на понесенном ущербе (р. 136–139, 147). В этом свете автор пытается по-новому истолковать эксперименты Г. Гарфинкеля по нарушению фоновых ожиданий (см. журнал «Социологическое обозрение» №1, том 2, 2002г.): главный факт, выявляемый в этих экспериментах, с точки зрения автора, — это сила эмоциональных реакций против нарушения «базовых прав», а не когнитивные конструкции, охраняемые этими и другими эмоциями (р. 140–145).

В главе 7 «*Страх и изменение*» (р. 149–169) Барбалет рассматривает роль страха как коллективной эмоции в социальных нововведениях и изменениях (роль прежде всего позитивную). Разграничивая причину и объект страха, автор критикует обычное понимание страха как реакции на угрозу и переопределяет соотношение страха и угрозы: «мы не потому боимся, что нечто нам угрожает, а чувствуем угрозу, потому что боимся» (р. 155). Рассматривая социальный страх, автор разрабатывает понятие «эмоциональных климатов» (р. 157–161). Влияя на индивидуальное поведение, коллективные эмоциональные климаты могут быть и источниками коллективного действия.

Как примеры «социальных климатов страха» берутся страх рабочих перед безработицей (р. 160–161) и страх элит за свое положение (р. 161–167). В обоих случаях социальными последствиями таких страхов могут быть серьезные организационные изменения в обществе.

В ходе анализа конкретного материала в главах 3–7 автор выдвигает ряд общих положений, развивающих принципы, изложенные во введении и первых двух главах. Многие из них заслуживают внимания, например:

1. Поскольку эмоция существует не просто «как внутреннее состояние индивидуальных лиц», а «во взаимоотношениях между индивидами и... между индивидами и их социальными ситуациями» (р. 67), ситуацию, в которой она переживается, «можно концептуализировать как аспект самой эмоции» (р. 80).

2. Ресурсы, знание и смысл — «недостаточные основания для действия»; в частности, «смысл возникает в действии и через действие, но не производит его»; чтобы действие состоялось, нужна эмоция как «переживание готовности действовать». Эмоция выполняет в действии две функции: «обеспечивает оценку акторами их обстоятельство» и «готовность акторов действовать» исходя из этой оценки (р. 66). Принятие этой точки зрения заставляет всерьез пересмотреть теорию действия в ее веберовской трактовке. Если «всякое действие основано в конечном счете на чувстве уверенности действующего в своих способностях и в эффективности этих способностей», то «аффективный базис» имеет не только «аффективное» действие, но и любой другой его тип; тогда противопоставление рационального и аффективного действия теряет смысл (р. 90). В крайней форме тезис автора звучит так: «Социальное действие лучше всего понимать как эмоциональный процесс» (р. 148).

3. В свете того, какое место эмоция занимает в организации действия, модель «рационального актора», широко применяемая в социальных науках, может быть «эмпирически ущербной» и «эвристически дезориентирующей» (р. 101).

4. «Актеры подвижны эмоциями в своих взаимодействиях с другими, и их эмоции заставляют оценивать и изменять курс собственного поведения во взаимоотношениях и ситуациях... Именно через свои эмоции акторы ангажируются другими, и именно через свои эмоции они изменяют свои отношения с ними» (р. 133).

В «Эпilogue» (р. 170–191) автор, уравнивая макросоциологический акцент книги, обсуждает некоторые микросоциологические аспекты социологии эмоций. В заключение он затрагивает такую важную проблему, как отношение социологии эмоций к социологической классике, и отмечает, что она «находит свои классические

тексты в иных подходах, либо вообще в других «разделах библиотеки», нежели социология» (р. 170). В число важных текстов входят, например, «Теория моральных чувств» А. Смита и «Воля к вере» У. Джемса, а также работы других авторов, обильно цитируемые автором.

Исключительно высокую оценку представляемой книге дал Р. Коллинз: «С работой Джека Барбалета социология эмоций делает большой шаг вперед, покидает задворки академической специализации и выходит на сцену общей социологической теории. Это первое полномасштабное рассмотрение того, насколько первостепенное значение имеют эмоции для самых серьезных наших тем: социального порядка и конформности, рациональности, человеческих прав, скрытых и явных конфликтов, связанных с социальным неравенством, процессов социального действия и структурного изменения... Если социальная теория последует по стопам книги Барбалета, она двинется в важном и принципиально новом направлении».

*Реферат подготовил
кандидат социологических наук
В. Г. Николаев*

СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА И ЖИЗНЕННЫЕ СТИЛИ. НОВЫЙ ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС О СОЦИАЛЬНОМ НЕРАВЕНСТВЕ

Hans-Peter Müller Sozialstruktur und Lebensstile. Der neue theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1997.— 435 S.

В книге предпринимается попытка проанализировать современный дискурс о социальном неравенстве. Этот анализ реализуется посредством рассмотрения социально-структурной теории Питера Блау, социо-политической теории Энтони Гидденса и социо-культурной теории Пьера Бурдьё. На основе анализа этих теорий в книге осуществляется и систематическая разработка проблематики социального неравенства. Ключевым моментом систематического построения является методологическое обоснование «понятия жизненного стиля», а также экспликация этого понятия в содержательном плане¹.

В течение длительного времени главным средством анализа социальной структуры служило исследование классов, слоев и социальной мобильности. Неравное распределение ресурсов, базирующееся на нем формирование статусных групп и иерархическое расположение этих статусных групп является основой социального строения того или иного общества. Описание такого строения может быть расширено до системной характеристики посредством анализа микросоциальных процессов рекрутирования индивидов для определенных социальных позиций, анализа социальной мобильности, а также посредством анализа участия в этих процессах таких институциональных сфер как семья, система образования, система занятости и государство. Охарактеризованный подход, получающий различные теоретические выражения, можно назвать «парадигмой структурированного социального неравенства».

Эта парадигма включает столь противоположные теоретические традиции как марксистские и немарксистские теории классов, с од-

¹ В реферате опущено подробное рассмотрение теорий Блау, Гидденса и Бурдьё, поскольку оно мотивировано, главным образом, желанием ознакомить с ними немецкого читателя. (В случае необходимости к ним можно обратиться непосредственно). В реферате представлена, главным образом, собственная концепция автора.

ной стороны, и ориентированные на объяснение социальной интеграции функционалистские и интеракционистские теории расслоения — с другой. Таким образом, указанная парадигма образует «минимальный консенсус» в социологической теории.

С 1970-х и в полной мере с 1980-х годов данная парадигма стала подвергаться усиленной критике. Критика опиралась на утверждения о деструктурировании классового общества, растворении социальной среды, а также на утверждения об индивидуализации и плюрализации жизненных стилей. Ссылки на неизмеримо возросшую сложность социальной жизни привели в контексте такой критики к утверждениям о банкротстве социологии.

Можно указать следующие «места разлома» классической парадигмы структурированного социального неравенства: во-первых, изменение культурного дискурса и исчерпание утопических энергий; во-вторых, историко-эмпирические изменения, результатом которых стала «индивидуализация и плюрализация стилей жизни»; в-третьих, драматические изменения в значении социального неравенства; в-четвертых, обнаружение так называемых «новых» форм социального неравенства.

Изменение культурного дискурса с начала 1980-х годов связано с обсуждением «проекта модерна». Модерн в экономическом, политическом и культурном отношении опирается на институты демократии, социального рыночного хозяйства и обеспечиваемого этим хозяйством благосостояния общества. Во всех этих институтах можно указать на процессы, оказавшие значительное влияние на современный культурный дискурс. В экономической сфере массовая безработица нанесла ощутимый удар по мечте о постоянном процветании. В политической сфере наблюдается «расколдование» государства всеобщего благоденствия вследствие некоторых его неудач. В культурном плане проект социального государства не способствует инновациям и критической рефлексии.

«Индивидуализация и плюрализация жизненных стилей» — вторая рубрика, в рамках которой обсуждается растворение классической констелляции структурированного социального неравенства. Беспрецедентный рост уровня жизни, распространение массового образования и создание государства всеобщего благоденствия оказали значительное влияние на систему социального неравенства в послевоенную эпоху.

«Изменение значения социального неравенства» тематизируется в основном в соответствии со взглядами Ульриха Бека на «индивидуализацию», несмотря на то, что Мюллер обвиняет Бека в отсутствии концептуального анализа. Бек предлагает описание «общества

несамостоятельных» и «послеклассового общества». Такое общество, каким его описывает Бек, являет четыре характеристики. Во-первых, социальное неравенство — это статически констатируемые неравномерности в распределении, а не различия в жизненных мирах людей. Во-вторых, в этом обществе социальная мобильность утрачивает свою привлекательность. Это происходит как в силу усиления непосредственного характера отношений между индивидом и обществом, так и вследствие индивидуализации социального риска, которая ведет к тому, что индивид в своих неудачах винит себя, а не общество. В-третьих, политические коалиции формируются только в связи с конкретными обстоятельствами и поводами, а не по каким-то другим структурно устойчивым признакам. В-четвертых, вновь приобретает определенное значение установление неравенства на основе аскриптивных признаков. Все указанные признаки современного состояния общества призваны подтвердить, в подходе Бека, исходный тезис о плюрализации и индивидуализации жизненных стилей.

«Новые» формы социального неравенства — это виды критики «парадигмы структурированного социального неравенства», ссылающиеся на те формы социального неравенства, которые либо не существовали прежде, либо не замечались социологами, экономистами и т. д.

Так называемая «теорема горизонтальных диспаритетов» указывает на существование региональных различий и различий в социальном обеспечении, которые нельзя объяснить с помощью модели иерархического расположения социальных классов. Далее, исследования положения женщин и гастербайтеров свидетельствуют о наличии «аскриптивных форм» неравенства, связанных с дискриминацией по половому и этническому признаку. Многие новые формы социального неравенства связаны со спецификой современной ситуации на рынках труда и характера рекрутирования рабочей силы. Указанные формы социального неравенства так или иначе соотносятся с национальным государством. Наряду с этими существуют формы, обусловленные «международной системой социального неравенства», которые были выявлены, прежде всего, с помощью «анализа мировой системы» (Уоллерстайн).

Общим для всех указанных новых форм социального неравенства является то обстоятельство, что они не вписываются в рамки теоретического анализа, опирающегося на исследования классов и слов, прежде всего не вписываются в рамки изучения статуса и мобильности, осуществляемого американской социологией. Данное обстоя-

тельство наглядно подтверждает теоретическую недостаточность классической парадигмы.

Ввиду теоретической недостаточности или даже теоретической несостоятельности в нынешних условиях классической парадигмы структурированного социального неравенства предлагаются новые исследовательские стратегии изучения социального неравенства, в том числе и такие, которые стремятся соотнести каким-то образом с проблематикой жизненных стилей.

В общем спектре возможных исследовательских стратегий можно выделить два крайних полюса. В соответствии с *радикальной* стратегией парадигма структурированного социального неравенства, делающая упор на анализ классов, расслоения и мобильности, должна быть напрямую переведена в феноменологию, т. е. в описание социального неравенства.

Приверженцы *умеренной* сохраняют содержательное ядро старой парадигмы, однако предпринимают значительные усилия с целью переформулировать теорию социального в свете новых явлений в самой социальной жизни, а также в социальной теории.

Позиция самого Ганса-Петера Мюллера состоит не в том, чтобы вообще отказаться от социально-структурного анализа, социального неравенства, а в том, чтобы дополнить и усовершенствовать такой анализ с помощью анализа жизненных стилей. Осуществленные и осуществляемые в рамках привычного социально-структурного анализа исследования, в том числе статистические, форм неравного распределения социальных благ дохода, собственности, образования, власти, престижа, жилья, свободного времени и т. д.) должны конкретизироваться через рассмотрение жизненных стилей.

Свою точку зрения он обосновывает с помощью указаний на несомненные теоретические достоинства, которыми, по его мнению, обладает социологический анализ жизненных стилей. Такой анализ позволяет увязывать макро — и микроуровень социальной жизни; позволяет сочетать структурные и процессуальные аспекты; дает возможность избегать как «структурализм», так «экономизм», поскольку в состоянии переходить от социально-структурной позиции или социально-экономического положения индивида непосредственно к его конкретному специфическому поведению; создает условия для отслеживания изменений в системе социального расслоения, а также в устройстве домашней и семейной жизни индивида.

Социологический анализ жизненных стилей устанавливает связи, сходства и подобию между «классовым пространством» и жизненными стилями, увязывает в определенное единое целое труд, творчество с досугом и потреблением.

Вместе с тем рассмотрение жизненных стилей дает возможность рассматривать одновременно различия по вертикали и различия по горизонтали, различия в статусе и субкультурные различия.

Комплексное и динамичное понятие жизненного стиля применимо как к привычным, так и к альтернативным жизненным стилям, оно в состоянии показать механизмы выбора, осуществляемого индивидами, исходя из их социально-структурной позиции и менталитета.

Наконец, подход, опирающийся на понятие жизненного стиля, открывает возможность избегать двух крайностей в интерпретации общества: тезиса о продолжающемся существовании классового общества, с одной стороны, и тезиса об индивидуализированном обществе — с другой.

Жизненные стили можно определить как структурированные в пространстве и времени образцы «ведения своей собственной жизни». Такие образцы зависят от наличествующих у индивида материальных и культурных ресурсов, от формы семьи и характера устройства домашней и семейной жизни, а также от ценностных установок.

Ресурсы задают жизненные шансы, определяют возможности выбора. Форма семьи и характер устройства дома указывают на единство образа жизни, жилища и потребления. Ценностные установки определяют жизненные цели, формируют менталитет.

Стиль жизни включает экономический и культурный полюсы, которые можно обозначить также как материальный и идеальный субстрат, соответственно. Материальный субстрат — это социальное происхождение и профессия, а также доход и имущественные возможности индивида или группы. Идеальный субстрат является результирующей социального происхождения и семьи, которые формируют потребности и менталитет.

Материальный и идеальный субстраты можно квалифицировать как «конститутивный дуализм», присущий теоретическому понятию жизненного стиля. Если не учитывается тот или иной компонент такого дуализма, соответственно, не учитывается тот или иной из указанных субстратов, то понятие жизненного стиля страдает неправомерной односторонностью. Примерами могут служить понятие жизненного стиля у П. Бурдьё.

Материальный и идеальный субстраты как полюсы понятия жизненного стиля образуют структурную рамку для четырех основных измерений, в которых проявляются жизненные стили.

Первое измерение — «экспрессивное поведение», находящее выражение в формах досуговой активности и в образцах потребления.

Второе измерение — «интерактивное поведение», которое находит непосредственное выражение в формах общения и поведения в браке, а опосредованное выражение — в способах отношения к средствам массовой информации.

Третье измерение — «ценностное поведение», связанное с различными ценностными ориентациями и установками. Такое поведение проявляется в религиозной сфере в приверженности той или иной церкви, а в политической сфере — в первую очередь в определенном электоральном поведении. Поведение на выборах как проявление жизненного стиля лишь в последнее время привлекло к себе внимание.

Четвертое измерение — «когнитивное поведение», под которым имеется в виду, прежде всего, самоидентификация и восприятие социального мира. Это измерение труднее всего постичь.

Экспрессивное, интерактивное, ценностное и когнитивное поведение, воспринимаемые как главные измерения жизненного стиля, открывают возможность социологической разработки типологии жизненных стилей.

Мюллер завершает свою работу указанием на то, что вопрос о мере классового структурирования и о степени индивидуализации общества остается открытым в общем теоретическом плане. Такой вопрос целесообразно ставить в эмпирическом плане, поскольку получить ответ на него можно эмпирическим путем.

Вместе с тем необходимо продолжать работу, направленную на совершенствование теоретического подхода, в основе которого лежит понятие жизненного стиля. В таком случае понятие жизненного стиля предстанет как базисное понятие, сопоставимое с понятиями класса и слоя. А сочетание понятий жизненных шансов и жизненного стиля позволяет выдвинуть на передний план центральную проблему классической социологии — проблему «ведения жизни».

*Реферат подготовлен
доктором философских наук
Ю. А. Кимелевым*

ДОВЕРИЕ: СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ*

Piotr Sztompka Trust: a sociological theory. Cambridge: Cambridge university press, 1999.— 214 p.

Примерно с 90-х годов XX в. социологи стали рассматривать доверие в качестве ключевого элемента социальных отношений. Цель монографии П. Штомпки — разработать на основе понятийного и типологического анализа категории доверия объяснительную модель появления (разрушения) культуры доверия. Свой метод автор определяет как метод «контролируемого эклектизма» (р. X), подразумевающее использование и приведение к единому знаменателю различных источников и теоретических направлений.

В первой главе монографии **«Обращение к "гибким" переменным в социологической теории»** Штомпка объясняет актуальность и причины активного обращения социологии к проблеме доверия. В первую очередь это связано с устойчивым парадигмальным сдвигом внутри самой социологической науки — от господства «социологии социальных систем» к «социологии действия». На онтологическом уровне это выражается в отказе от «жестких» представлений об обществе и обращении к «гибким» образам социальности; на эпистемологическом — в переходе от структуралистских объяснений, оперирующих «жесткими» переменными, к культуралистским — с акцентом на подвижных переменных. Второй парадигмальный сдвиг наблюдается уже внутри «социологии действия» — переход от «жестких», утилитаристских, инструментальных, позитивистских образов общества (бихевиоризм, теория обмена, игровая теория, теория рационального выбора) в сторону «гибких», гуманистических представлений о действии (символический интеракционизм, феноменология, герменевтика, исследования культуры). На онтологическом уровне изменяются представления о действии — сконцентрированность на рациональном действии уступает место учету более богатой гаммы действия, включая эмоциональные, традиционные, нормативные, культурные компоненты. В этом плане выделяются два исследовательских направления. Первое акцентирует психологические моменты (мотивацию, причины, намерения, установки) и ведет к психологической модели действия, второе — фокусируется на культурных компонентах (правилах, ценностях, нормах, символах) и приводит к культуралистской социологии действия.

* © Фрейк Н. В., 2002г.

На эпистемологическом уровне парадигмальные изменения находят отражение в признании различных видов качественных, интерпретативных, герменевтических процедур как релевантных и эвристичных для интерпретации культурных аспектов действия.

Результатом этого двойного парадигмального сдвига стало преобладание среди актуальных социологических изысканий культурной проблематики, перенос акцента на культурную обусловленность действия. Предполагается, что действие одновременно и обусловлено культурой (аксиологическая, нормативная и когнитивная ориентации), и само служит детерминирующим фактором появления культуры. Другое закономерное достижение культуралистской перспективы состоит в обращении к миру «гибких» межличностных отношений, возобновлении интереса к моральным связям. Штомпка уточняет, что моральное, духовное сообщество представляет собой особую форму отношения к людям, которых мы определяем как «нас» (*us*). При этом действуют три вида моральных обязательств: доверие — ожидание добродетельного поведения со стороны других по отношению к нам; верность — стремление не злоупотреблять возложенным на нас доверием и выполнять возложенные на нас обязанности как принятие чьего-либо доверия; солидарность — забота об интересах других людей и готовность действовать во имя других, даже если это противоречит нашим интересам.

Культуралистская ориентация глубоко укоренена в социологической теории. Штомпка выделяет пять наиболее устойчивых дискуссионных тем:

1. Тема «одинокой толпы» (прослеживаемая от Ф. Тённиса к Д. Рисмену), в которой акцентируются атрофия духовных общностей, изоляция, атомизация и индивидуализация социальной жизни;

2. Тема «железной клетки» (от М. Вебера к З. Бауману) — формализация, деперсонализация и инструментализация межличностных отношений, бюрократизация социальных организаций и реификации индивидов;

3. Тема аномии (от Э. Дюркгейма к Р. Мертону) — акцент на хаотической и антиномической природе аксиологических и правовых регуляций;

4. Тема отчуждения (от К. Маркса к М. Симулу) — сосредоточенность на отчуждении индивида от экономических и политических организаций, что приводит к потере идентичности, чувства собственного достоинства и смысла жизни;

5. Тема «восстания масс» (начатая Х. Ортегой-и-Гассетом и продолженная Л. Виртом) с характерным для нее описанием негативных сторон урбанизации и развития массовой культуры.

В современной социологии, считает Штомпка, появились и новые исследовательские линии, в которых обращается внимание на духовные, моральные связи и «гибкие» аспекты культуры. Здесь интерес представляют шесть понятий: «гражданская культура» (Г. Алмонд и С. Верба); «гражданское общество»; «культурный капитал» (П. Бурдьё); «социальный капитал» (Р. Патнэм); теория «постматериалистских ценностей» (Р. Инглхарт); «цивилизационные способности» (*civilizational competence*) самого П. Штомпки.

Обращение к культурной сфере обусловлено необходимостью для социологии реагировать на новые процессы, происходящие в современном обществе. Это, во-первых, растущее осознание недостатков и неспособности некоторых институциональных каркасов, воспринимаемых ранее само собой разумеющимися: демократические политические режимы, государство всеобщего благоденствия, свободный рынок. Во-вторых, усиление убежденности в том, что одни и те же институты могут по-разному функционировать в различных обществах (несостоятельность западных моделей политических и экономических институтов в ряде стран Африки и Латинской Америки на фоне значительных успехов в Азии; контрастно различающиеся судьбы мигрантов и беженцев, прибывающих из различных стран). В-третьих, осознание значимости культуры (пренебрегаемой ранее) в международных отношениях. В-четвертых, осознание важной роли скрытых культурных факторов для процесса посткоммунистических изменений (препятствия, барьеры, помехи и откаты на пути к демократии и рынку).

По Штомпке, сегодняшний интерес к проблеме доверия, с одной стороны, является лишь частным случаем культуралистского разворота в социологической теории. С другой стороны, он выделяет и особые причины для такого интереса, а именно — ряд специфических характеристик общества модерна. 1). Современный мир зависит от все более целенаправленных человеческих усилий; все больше людей занимают активную позицию по отношению к будущему. 2). Растет взаимозависимость мира, необходимость сотрудничества, что, в свою очередь, увеличивает сферу непредсказуемости и неопределенности. 3). Социальная жизнь наполняется новыми и более масштабными угрозами и рисками человеческой деятельности: расширяются условия для катастрофических ошибок, опасных сопутствующих эффектов. 4). Современный мир предлагает невероятные возможности во всех проявлениях жизни. В итоге, наши решения и действия наших партнеров становятся все менее предсказуемыми. 5). Огромные сегменты социального мира стали непрозрачными не только для обычных людей, но и для экспертов. 6). Растет аноним-

ность тех лиц, от чьих действий зависит наше благосостояние и существование. 7). Увеличивается число «чужаков», непривычных людей в нашем окружении (миграции, туризм, путешествия).

Каждая из этих характеристик современности предполагает необходимость доверия. Если в распространенных ранее психологических подходах доверие воспринималось как личностная установка, то теперь оно чаще всего рассматривается в качестве характеристики межличностных отношений, как культурный ресурс, используемый индивидами в своих действиях. Доверие выступает ключевым компонентом каждого из шести выделенных Штомпкой понятий, симптоматичных для современной обеспокоенности культурой. Так, оно является важным аспектом политической культуры; гражданского общества; культурного и социального капитала; постматериалистических ценностей; цивилизационной компетентности.

В качестве «гигантов», на плечах которых Штомпка предпочитает «стоять» в своем исследовании проблемы доверия, названы Н. Луман, Б. Барбер, Ш. Айзенштадт и Л. Ронингер, Д. Гамбетта, Дж. Колеман, Р. Хардин, Э. Гидденс, У. Бек, С. Лэш, Ф. Фукуяма, А. Селигмен.

Далее автор приступает к системному анализу категории доверия (гл. «*Понятие доверия*»). По Штомпке, контекст доверия — человеческие действия, а не природные феномены. За отправную точку исследования взят темпоральный аспект действия, ориентация любого действия в будущее. Доверие появляется в случае неопределенности и неконтролируемости будущего. Иными словами, нам необходимо доверие, если у нас нет полного контроля над будущими событиями, которые зависят от действий человеческих существ («человеческий фактор»). Для социального мира характерна значительная степень неопределенности и неконтролируемости как эпистемологического характера (отсутствие знаний о Другом, его принципиальная «инаковость»), так и онтологического плана (недетерминированность, «свобода» человеческих действий).

Штомпка выделяет три типа ориентации в отношении человеческой непредсказуемости. Для первых двух (надежда/разочарование, вера/сомнение) характерны пассивность, созерцательность, дистанцированность, стремление избежать каких-либо обязательств. Третья ориентация — доверие — проявляется в ситуациях, когда мы все же действуем, несмотря на неопределенность и риск. Так Штомпка приходит к наиболее общему определению: «доверие есть ставка в отношении будущих непредвиденных действий других» (р. 25). Исходя из этого, доверие предполагает два основных компонента: особые ожидания (как поведет себя Другой в некой будущей си-

туации); и убежденность, уверенность в действии (ставка). Например, я верю (доверяю), что эта девушка станет хорошей матерью, поэтому я женюсь на ней (я ставлю на нее). Подобным образом можно, доверяя, «ставить» на политика, компанию, фирму, институт и т. п. Понятие «недоверие» (*distrust*) представляет собой зеркальное отражение доверия. Это тоже ставка, но негативная: негативные ожидания относительно действий других (вредные, дурные, невыгодные по отношению ко мне) и негативная, защитная уверенность. Термин «безверие» (*mistrust*) Штомпка предлагает использовать для нейтральных ситуаций, когда воздерживаются как от доверия, так и от недоверия. Безверие представляет собой временную, промежуточную фазу процесса построения/нарушения доверия, когда потеряно бывшее доверие или рассеялось бывшее недоверие.

Штомпка выделяет три разновидности убежденности (уверенности) в отношении действия Другого. Первый тип он называет «ожидаемым» (*anticipatory*) доверием. Здесь индивид рассчитывает на то, что другие, просто делая то, что они обычно делают (или сделают в определенной ситуации или роли), совершат действия, благоприятные его потребностям и интересам. Иными словами, индивид действует на основе знания о способностях других. Второй тип — «ответственное» (*responsive*) доверие. Это случаи, когда ценный для нас объект (ребенок, престарелые родители, деньги и т. п.) передается в чужие руки под особый контроль и ожидается проявление к нему ответственного отношения (так, банку недостаточно быть просто надежным, он не должен растратить мои деньги). Третий тип убежденности появляется тогда, когда мы намеренно доверяем Другому, чтобы вызвать его доверие. Такое «напоминающее» (*evocative*) доверие характерно для близких, интимных отношений, среди членов семьи, друзей и т. д. Все три типа убежденности могут присутствовать в одном акте проявления доверия, поскольку их разделение носит аналитический характер. В свою очередь, степень проявляемой убежденности, по Штомпке, зависит от шести типов обстоятельств: серьезность последствий от действия, принимаемого на основе веры; ожидаемая продолжительность отношений; возможность изменить решение; степень риска; наличие гарантий или других дополнительных соглашений на случай неоправдания доверия; ценность для нас объекта (в случае его доверия другим людям).

Категория доверия самым непосредственным образом связана с категорией риска. Доверять, значит, действовать так, как если бы риска не было, «поставить риск в скобки». В итоге, оказание доверия сопряжено с риском, с массой неблагоприятных последствий: риск, что другие поступят не так, как я ожидал, вне зависимости от моего

доверия (учитель школы, в которую я отправляю своего ребенка, будет хорошим или плохим вне зависимости от моего доверия данной школе); риск, связанный с самим актом доверия: негативный психологический «осадок», если кто-то не оправдал нашего доверия; риски, связанные с действиями людей, которым я доверился и которые знают и принимают мое доверие (измена любимого, друга и т. п.); риски в ситуациях, когда мы доверяем кому-либо заботиться о ценном для нас объекте.

Риски могут быть разумные и неразумные — в зависимости от степени риска (вероятность выиграть или проиграть) и ставки (ценность того, что может быть потеряно или приобретено). Данные критерии Штомпка использует применительно к четырем выделенным типам риска. Последние также выделяются аналитически, реальная жизнь предлагает массу противоречивых ситуаций. Например, высока вероятность проиграть, но в то же время и ставка высока, иначе говоря, разумнее доверять, несмотря на риск. Важен и субъективный момент — оценка степени риска и индивидуальная склонность к риску.

Различные типы рисков (включая те, которые связаны с доверием) — универсальная и вечная характеристика человеческого общества. Однако, по Штомпке, в современном мире «профиль риска» (Э. Гидденс) и объективно, и субъективно выражен сильнее, чем когда либо ранее. Среди объективных факторов названы универсализация риска, глобализация риска, институционализация риска (появление организаций, «играющих» на риске — спорт, страхование, рынки инвестиций и т. п.) и интроспективность риска (появление и интенсификация риска как непреднамеренных побочных результатов человеческих действий и «эффектов бумеранга»). Факторы, которые делают риск субъективно более ощутимым, следующие: большая чувствительность к угрозам и опасностям (исчезновение магических и религиозных оправданий и рационализаций); большая осведомленность об угрозах (увеличение образовательного уровня); большее признание ограниченности компетентности и многочисленные сбои в работе «абстрактных систем» (Э. Гидденс) — тех комплексных, огромных, безличных технологических образований, чьи принципы работы непрозрачны обычным людям, но от чьей надежности зависит их повседневная жизнь (транспорт, телекоммуникации, финансовые рынки, ядерные производства и т. п.). В итоге, теоретики позднего модерна предлагают говорить об «обществе риска» (У. Бек), в котором неизвестные и непреднамеренные последствия деятельности становятся главной движущей силой истории и общества. Социальная обеспокоенность проблемой риска имеет отноше-

ние к возросшей значимости доверия как средства нейтрализации риска и противодействия неопределенности. Доверие становится «способом примириться со сложностью будущего, порожденного технологией» (Н. Луман).

В третьей главе Штомпка анализирует «разновидности доверия». Доверяя, мы «ставим» на разные объекты. Первичные «мишени» доверия выстраиваются подобно концентрическим кругам (Ф. Фукуяма говорит о «радиусах доверия») от максимально близких межличностных отношений к более абстрактным ориентациям применительно к социальным объектам. Это *личное* доверие к индивидам, с которыми мы вступаем в прямые контакты, включая «виртуальное» личностное доверие (к знаменитостям, «звездам»); *категориальное* доверие (пол, раса, возраст, религия, благосостояние); *позиционное* — доверие/недоверие определенным социальным ролям (мать, доктор, друг — налоговый инспектор, шпион, продавец подержанных машин); *групповое* (футбольная команда для фанатов, студенческая группа для профессора.); *институциональное* (школа, университет, церковь, банк), включая «процедурное» доверие институциональным практикам и процедурам как вера в то, что следование им принесет наилучшие результаты (доверие науке, демократии, свободному рынку); *коммерческое* (продукция определенного рода, страны-производителя, фирмы, автора и т. п.); *системное* (к социальным системам, порядкам и режимам). Заметим, что в любом из этих случаев в конечном итоге доверие выражается по отношению к индивидам и их действиям (продуктам деятельности).

«Вторичные объекты доверия» становятся таковыми в процессе оказания и оправдания доверия по отношению к первичным объектам. Большая часть того, что мы знаем (или думаем, что знаем), основана на вере различным инстанциям и вере в то, что мы слышали или читали. Соответственно, здесь доверие основано не на непосредственной информации об объекте, а на доверии другим индивидам и их высказываниям (экспертам, надежным источникам, мудрецам, соответствующим инстанциям). Нередко наше доверие, замечает Штомпка, складывается из доверия нескольким опосредованным вторичным объектам, которые выстраиваются в «пирамиды доверия» (р. 47).

Случаи безусловного доверия достаточно редки. Чаще всего оно относительно и зависит от характеристик доверяющих (индивидуальных, гендерных, социальных и пр.). Различным объектам, ролям и институтам соответствуют различные ожидания, нормативные правила (уместнее, например, рассчитывать на помощь и сочувствие матери или друга, а не конкурента по бизнесу или уличного прохожего).

Говоря об онтологическом статусе доверия, Штомпка предлагает три измерения доверия. 1). Как характеристика *отношений* (односторонних или взаимных). Этот уровень доверия разрабатывается главным образом в теориях рационального выбора. Основная предпосылка таких теорий следующая: и доверяющий, и тот, кому доверяют, воспринимают друг друга как рациональных деятелей, стремящихся максимизировать «прибыль» и минимизировать потери на основе рационального просчитывания имеющейся информации. Главная проблема доверяющего (и доверителя, поскольку эти роли всегда переплетены) — отсутствие достаточной информации по всем релевантным аспектам ситуации, а следовательно, наличие неопределенности и риска. Более сложные системы доверия появляются в ситуации *сотрудничества* (кооперации), когда в ходе совместных, коллективных действий люди стремятся к некой общей цели, которая не может быть достигнута индивидуально. Доверие служит предварительным условием и результатом успешного сотрудничества и означает набор ставок на каждого из партнеров, на группу в целом и на сам организационный режим координации, наблюдения и лидерства, который гарантирует сотрудничество. 2). Как *личностная черта*. На этом уровне доверие рассматривается преимущественно с социально-психологической перспективы. Речь идет о «базовом доверии», «импульсе доверия», «фундаментальной доверчивости». Игнорирование «личностного» измерения доверия снижает объяснительные способности теории рационального выбора, нивелируя богатство и многогранность человеческой личности и поведения, в частности их эмоциональность и иррациональность. 3). *Культурный аспект*. Решение доверять или не доверять принимается с учетом культурного контекста, норм, сдерживающих или поощряющих проявление доверия. Одни социальные роли относятся к доверяющим и требуют оказывать доверие (доктор, социальный работник, священник и т. п.); другие — к тем, кому доверяют, и кто должен оправдывать оказываемое им доверие (спортивный судья, профессор университета и т. п.); ряд правил касается случаев доверия другим ценным объектам. Некоторые роли, наоборот, предполагают и требуют проявление недоверия (охрана, полиция, таможня и т. п.). Существуют различия и между обществами с высоким и низким уровнем доверия.

В четвертой главе Штомпка обсуждает «*основания доверия*», которые рассматриваются с учетом трех выделенных уровней — реляционного, психологического и культурного. В первом случае оказание доверия базируется на оценке информации о том, в какой мере участники отношения заслуживают доверия (эпистемологическая ос-

нова). В то же время это психологическое качество, и корни доверчивости/подозрительности индивида следует искать в личном опыте, связанном с социализацией, предыдущими отношениями в семье и в различных группах. Здесь основу доверия составляет индивидуальная, биографическая генеалогия. Третий, культурный уровень, также подразумевает генеалогическую основу, но уже другого масштаба — коллективный, исторический опыт общества. Речь идет о культурах доверия как ценностно-нормативных системах, оказывающих независимое давление: или поощряя доверять другим и требуя быть заслуживающим доверия, или, наоборот, провоцируя недоверчивое отношение к другим. В культурах доверия преобладающие опыты аккумулируются и кодифицируются в правила. Если преобладает позитивный опыт, то для различных сфер социальной жизни доверие с большой вероятностью становится характерным правилом, складывается культура доверия. И, наоборот, в случае распространения негативного опыта формируется культура недоверия.

Штомпка подробно анализирует упомянутые основания, которые, помимо прочего, накладываются и на дихотомию «первичные и вторичные объекты доверия». В качестве примера остановимся на эпистемологической основе, связанной с оценкой «рейтинга доверия» (в какой мере тот или иной объект заслуживает доверия) и соотносимой с «первичным доверием». Чтобы принять решение — доверять или нет — индивид активно ищет информацию относительно имманентных свойствверяемого объекта (первичное свойство вызывать доверие) и контекста, в котором находитсяверяемый объект (производное свойство). В свою очередь, первичное свойство объектов вызывать доверие оценивается на основе трех моментов: репутации, впечатления (*performance*) и внешнего вида (*appearance*). Репутация складывается из информации о прошлом индивида или социального объекта. Особенно важна информация о надежном поведении объекта, об имевшихся случаях оправдания/неоправдания доверия, а также о реакции на оказанное доверие (взаимность). Принципиальное значение имеет постоянство поведения. Частично подобное знание мы получаем непосредственно, но чаще всего из «вторых рук»: чье-либо мнение, косвенные показатели (CV, биографии, список публикаций), серия предыдущих достижений, членство в эксклюзивных группах с жестким отбором, наличие релевантных дипломов, профессиональных лицензий, знание о том, что какому-либо объекту доверяют другие (пример бестселлера). В итоге, репутация представляет собой некий способ инвестирования в самого себя; ресурс, позволяющий получать от других иные ценности, среди которых — их доверие и все, что из этого следует. Показатель

«впечатление» относится к актуальному, настоящему, текущему поведению и получаемым результатам (экзамены в школах и университетах, тесты и проверки при приеме на работу, тестирования продукции, оценка деятельности правительства по уровню безработицы и инфляции). По сравнению с репутацией, это менее надежный показатель, его экстраполяция в будущее — более рискованная. Третья составляющая при оценке индивидов и социальных объектов — их наружность, внешняя сторона, включая и то, что они имеют (например, машина, дом, район проживания и т. п.). Социальные объекты оцениваются через внешний вид своих представителей (работников), зданий, помещений (стеклянные конструкции автосалонов, монументальные правительственные здания и пр.). Получению знаний о потенциальных объектах доверия способствуют близость отношений и их прозрачность; ясность критерия, непротиворечивая сравнительная шкала оценки достижения (ср. первенство в спорте и в науке или поэзии); компетентность. При этом Штомпка обращает внимание, что все три показателя «первичного свойства вызывать доверия» подвержены манипуляциям и искажениям.

К числу контекстуальных критериев, вызывающих «производное доверие», Штомпка относит, во-первых, подотчетность доверяемого, в частности, наличие структур, которые по меньшей мере потенциально способны на контроль и наказание в случае нарушения доверия. Во-вторых, предварительные обязательства: ситуации, когда люди сознательно и добровольно ставят себя в более жесткие условия, например, венчаются в церкви, подтверждая серьезность своих намерений. В то же время наличие такой опции изменяет уровень доверия для всех браков: к супругу, не желающему пойти на такой шаг, относятся с подозрением. В-третьих, ситуации, вынуждающие к оказанию доверия и заслуживающему доверия поведению. Здесь имеется в виду «священный» характер окружения, в котором протекают отношения (человек с меньшей вероятностью будет обворован в церкви, чем в метро; на чистых улицах сорят меньше, чем на грязных). Кроме того, доверие быстрее складывается в узких, малых сообществах.

В пятой главе *«Функции доверия»* Штомпка сосредотачивает внимание на последствиях доверия для функционирования социальной жизни, задаваясь вопросами о том, «всегда ли доверие — это хорошо, а недоверие — плохо?», и вообще «хорошо или плохо для чего?». По Штомпке, любые высказывания о функциях или дисфункциях доверия необходимо подвергать двойной релятивизации: эпистемологической (хорошо доверять честным людям, но в той же ли степени хорошо доверять лжецам?) и этической — доверие может быть выгодно

для всего общества или только для некоторых групп, но невыгодно другим (хорошо доверять другим гражданам, но должно ли восхваляться доверие в криминальной среде?).

Штомпка предлагает дифференцировать функции проявления и получения оказываемого доверия; персональные функции применительно к участникам отношения и социальные функции применительно к более широкому обществу, в которых протекают данные отношения; а также различать персональные функции, значимые для доверяющего и для того, кому оказано доверие.

Штомпка обосновывает тезис о том, что доверие в целом выполняет положительную функцию для доверяющего, для того, кому доверяют, для их отношений, для группы, организаций и более широких сообществ. Оно освобождает и мобилизует человеческое действие; поощряет творческий, инновационный, предпринимательский активизм к другим людям; снижает неопределенность и риск, связанные с человеческими действиями, и в итоге, «возможности действия возрастают пропорционально возрастанию доверия» (Луман). Диаметральные противоположные выводы сделаны в отношении недоверия.

В результате Штомпка приходит к следующим заключениям:

?Доверять заслуживающим доверия и не доверять не заслуживающим доверия — функционально.

?Доверять не заслуживающим доверия и не доверять заслуживающим доверия — дисфункционально.

?В некоторых случаях априорное и необоснованное выражение доверия функционально («неспособность проявить доверие ограничивает шансы завоевать доверие»).

Чем более комплексными становятся сети отношений индивидов, тем более возрастает потребность в доверии и важность самого доверия. Автор предлагает аналитическую схему четырех возможных систем доверия. 1. Преобладание установки на подтверждаемое, ответное или обоюдное доверие ведет к культуре доверия. 2. Слепое, наивное доверие может временно способствовать культуре доверия, но она будет односторонней (держаться только на доверии со стороны доверяемых) и с появлением все новых случаев неоправдания доверия разрушится. 3. Оправданное недоверие продуцирует культуру недоверия и раскручивающуюся спираль углубления цинизма и подозрительности. 4. Чрезмерное недоверие может временно потребовать нормативной санкции. При этом «спираль недоверия» может смениться восстановлением культуры доверия: постоянные и перманентные проявления заслуживающего доверия поведения могут подорвать необоснованное недоверие.

Что касается этической релятивизации функций доверия, то встает вопрос — что именно или кого брать за основу при оценке позитивности, функциональности доверия? Штомпка полагает, что такой основой должна быть функциональность для всей системы. Правда, и в этом случае не избежать идеологического критерия, ценностного выбора — какие именно характеристики общества пригодны в качестве оценки функциональности? Автор делает свой выбор в пользу приоритетности для мирных, гармоничных и целостных обществ (и наоборот, противодействие сражающимся, конфликтным или разобщенным). Это берется как точка отсчета при оценке некой мета-функциональности доверия, достоинств и недостатков по отношению к такому желаемому состоянию общества.

Чисто логически возможны два варианта: совпадение или несовпадение между внутренней функциональностью доверия (для партнеров и составляющих их групп) и внешней (для большого общества, с предпочтением к сохранению мирных, гармоничных условий и целостности). Дальнейшее следование логике функционального подхода закономерно привело к предположению, что в случае отсутствия доверия этот вакуум с необходимостью заполняется альтернативными структурами, выполняя сходные функции и отвечая универсальным человеческим потребностям в определенности, предсказуемости, порядке и пр., которые предоставляет доверие. Такие альтернативные, адаптационные практики формируются на трех уровнях: индивидуальном, практики и стратегии типичного поведения, а также в форме культурных правил, предписывающих определенное поведение. Однако проблема, по Штомпке, состоит в том, что часть этих практик, стратегий и институтов становится дисфункциональной для общества в целом. Автор выделяет шесть адаптационных реакций, защитных механизмов в ответ на разрушение доверия в обществе.

1. Провиденциализм, который имеет некий положительный эффект для граждан, но на социальном уровне оказывает разрушительное действие, вызывая пассивность и стагнацию.

2. Коррупция, обеспечивающая ложное чувство упорядоченности и предсказуемости, ощущение контроля над хаосом окружающего мира, стимуляции действий других в нужном направлении (взятки лицам, принимающим решения, подарки врачам, учителям).

3. Чрезмерное усиление бдительности, когда индивид замыкает на себя выполнение функций контролирующих инстанций, поскольку их компетентность и ответственность ставятся им под сомнение (отсюда — частная охрана, оружие в личном пользовании, установка охранных систем и сигнализаций на автомашинах).

4. Чрезмерное сутяжничество, суть которого проявляется в стремлении максимально формально зафиксировать отношения в целях безопасности.

5. «Геттоизация»: возведение непроницаемых границ вокруг «своей» группы в чуждом и угрожающем окружении. Отрезая себя от внешнего мира, люди делают его менее сложным и неопределенным. Недоверие обществу в целом компенсируется преданностью местным, этническим или семейным группам, что нередко сопровождается ксенофобией и враждебностью по отношению к чужакам.

6. Патернализация: мечты о фигуре Отца, сильного авторитарного лидера, который железной рукой наведет порядок, очистит мир от всех неблагонадежных лиц, организаций, институтов и восстановит (если необходимо — силой) порядок и предсказуемость. Подобная потребность удовлетворяется и через другие институты — распространение культов, сект.

7. Экстернализация доверия. Испытывая недоверие к местным политикам, институтам, продукции и т. д., люди начинают доверять лидерам иностранных государств, их организациям и товарам, расценивают экономическую помощь из-за рубежа, помощь МВФ, членство в НАТО или Европейском Союзе как панацею от всех «наших» бед.

В шестой главе *«Культуры доверия»* Штомпка сводит воедино все свои теоретические изыскания и анализирует социальные условия, способствующие появлению культур доверия. Этот процесс рассматривается им как частный случай более общих процессов «социального становления» (термин, введенный Штомпкой ранее). При этом автор строит свое обсуждение на основе четырех допущений модели «социального становления». 1. Движущей силой социальных процессов является человеческая деятельность (*human agency*), т. е. индивидуальные и коллективные действия, решения и выборы акторов в рамках существующих структурных возможностей. 2. Текущие события, формирующие социальную практику, — это всегда результат апробации существующих структурных возможностей волящими и компетентными акторами. 3. Сам структурный контекст и предлагаемые им возможности формируются и переформируются текущим праксисом; представляя собой аккумулированные, длительные результаты (часто непреднамеренные) множества ранее совершенных действий. 4. Структурные эффекты прошлых практик, кристаллизованных в виде традиции, становятся первоначальными условиями для будущих практик и разрабатываются как структурные ресурсы. Этот цикл совершается бесконечно, что делает все процессы непредвиденными и неокончательными.

Таким образом, для появления культуры доверия должны быть как *структурные возможности*, поощряющие доверие, так и *агентурные ресурсы* — готовность и желание воспользоваться этими возможностями. Штомпка называет пять макросоциетальных обстоятельств, которые благоприятствуют появлению «культуры доверия» (повышение шансов оправдать доверие), и пять противоположных им обстоятельств, которые производят «культуру недоверия»: нормативная согласованность/нормативный хаос (аномия); стабильность социального порядка/радикальные изменения; прозрачность социальной организации/секретность; ощущение понятности окружающего мира^{**}/ощущение неизведанности; подотчетность других людей и институтов /произвол и безответственность.

Вторая необходимая составляющая, благоприятствующая появлению культуры доверия, — определенные характеристики действующих агентов. К числу таковых Штомпка относит, во-первых, наличие определенного «личностного синдрома», коррелирующего с доверчивостью. Помимо обсуждаемого ранее «импульса доверия», речь идет о ряде личностных черт, косвенно связанных с готовностью к доверию/недоверию. Это активизм/пассивность; оптимизм/пессимизм; ориентированность в будущее/традиционалистская ориентация или ориентация «сегодняшнего дня»; большие/малые амбиции; достиженческая/адаптационная ориентация; инновационность/конформизм. Распространение в обществе индивидов с тем или иным синдромом на макро-социетальном уровне принимает форму социальных настроений. Во-вторых, для появления культуры доверия необходим типовой уровень персонального и коллективного капитала, ресурсов. Наиболее релевантными являются богатство, хорошая стабильная работа, многообразие социальных ролей, власть, образование, «связи», крепкая семья, религиозные верования.

Объединив все вышеназванные факторы, показатели и аксиоматические посылки, Штомпка предлагает гипотетическую модель появления культуры доверия, визуализация которой представлена в виде диаграммы (р. 133).

Предложенная объяснительная модель предоставляет соответствующие возможности для практического применения. Иначе говоря, для восстановления или построения культуры доверия необходимо сконцентрироваться вокруг переменных, эффективно воздейст-

^{**} Под окружающим миром Штомпка понимает непосредственный «жизненный мир», природный, технологический и цивилизационный, в котором действуют люди.

вующих на создание доверия. С одной стороны, это соответствующие структурные изменения (р. 134–136), в результате которых трансформированные институты должны изменить образ жизни членов общества (доверие продуцирует доверие). Параллельно предполагается воздействие на агентов, обучение доверию через просвещение, семью, школу, формирование традиций, увязывание доверия с другими моральными ресурсами (в частности, религией), общественные дискуссии (акцент на СМИ), повседневные практики (р. 137–138).

В седьмой главе «*Доверие при демократии и автократии*» обсуждается роль доверия при двух противоположных формах политической системы — демократии и автократии. Согласно Штомпке, доверие служит необходимой предпосылкой политического порядка и в то же время само является результатом политического порядка определенного характера. Обсуждая роль доверия применительно к демократии, автор исходит из следующих посылок:

- Культура доверия с большей вероятностью появляется при демократической системе правления.

- Доверие порождается демократией и поддерживает демократию.

- Доверие к самой демократии обусловлено критериями создания «производного доверия», как подотчетность и предварительные обязательства.

На основе данных посылок Штомпка формулирует два основных парадокса демократии. Суть первого заключается в том, что доверие к демократии основано на институционализации недоверия в ее структуру (подотчетность и предварительные обязательства). Штомпка выделяет десять основных принципов демократии — легитимность; периодичность выборов и ограничение срока занятия должности; разделение властей; власть закона и независимость судей; конституционализм и правовая экспертиза; должное ведение дел (*due process*); гражданские права; принуждение соблюдения законов; открытое обсуждение; принципы общественно-политической деятельности — и отмечает, что в каждый из данных принципов институционализировано недоверие. Другими словами, демократия обеспечивает своим гражданам безопасность против потенциальных нарушений доверия. Помимо этого, основные принципы демократии напрямую соотносятся с условиями, благоприятствующими появлению культуры доверия. В итоге, при демократическом режиме вырабатывается некий вид мета-доверия: доверие к демократии становится ультимативной страховкой других типов доверия, стимулирует готовность к ним граждан. Однако чем более институциона-

лизируется недоверие, тем более спонтанным становится доверие. Закономерен вывод, что нарушения и нападки на демократические принципы представляют серьезную опасность для подрыва культуры доверия. Соответственно, типичные неудачи демократии сводятся к возможным нарушениям десяти предложенных фундаментальных принципов демократии.

Второй парадокс демократии состоит в том, что институционализированное недоверие должно оставаться «в тени». Иначе говоря, обширные потенциальные возможности и способы повсеместного контроля, присущие демократии, должны быть задействованы только при очень ограниченной актуализации, в редких и необыденных случаях. Доверие нельзя обеспечивать исключительно за счет эффективного контроля. Гиперактивность корректив и контроля свидетельствует: что-то не так в самой системе. И это становится сигналом гражданам к проявлению недоверчивости, что может привести к нарушению культуры доверия.

В зависимости от способа функционирования демократических корректирующих механизмов, возможны две альтернативные самопродуцируемые тенденции. Если преобладает «культура недоверия», аппарат контроля, принуждения и предписаний всегда находится в состоянии мобилизации. Складывается некий порочный круг. Гиперактивность аппарата сигнализирует гражданам, что им не доверяют, и это еще более углубляет и укрепляет «культуру недоверия». Если же превалирует «культура доверия», то аппарат контроля, принуждения и предписаний задействуется только периодически. Наведение порядка демонстрирует гражданам, что первоначальное доверие восстановлено, нарушения доверия редки, и это укрепляет «культуру доверия».

Успешное функционирование демократии предполагает: коммуникации между гражданами; толерантность; замену конфликта и борьбу компромиссом и консенсусом; определенный уровень цивилизованности в ходе общественных диспутов; активное участие людей в жизни общества; образованность граждан. Во всех этих случаях велика роль доверия.

В авторитарных системах (деспотии, диктатуры, тоталитарные системы), наоборот, выражено стремление непосредственно, напрямую институционализировать доверие и превратить его в строго санкционированное формальное требование. От граждан требуется тотальная и безусловная поддержка двух возможных объектов доверия. Во-первых, это может быть правитель — монарх, диктатор, лидер, харизматик. Здесь доверие принимает персонализированную и патерналистскую форму. Следует безусловно и беспрекословно до-

верить правителю не за то, что он делает, а за то, кто он есть, подобно доверию отцу. Во-вторых, в качестве такого объекта доверия может выступать сама система власти (феодалная монархия, социализм, диктатура пролетариата и т. п.), ее принципы считаются необсуждаемыми и рассматриваются как истины в последней инстанции.

Институционализация доверия в авторитарных системах осуществляется через двойной механизм. Это политическая социализация с закрытием доступа к информации извне и строгий политический контроль, сурово наказывающий во всех случаях неоправдания доверия. Принципы авторитарного режима прямо противоположны принципам демократии: все замыкается на государстве или правителе. Не случайно, для авторитарной политики свойственна произвольность, непредсказуемость, неопределенность. Если демократия продуцирует доверие, то авторитарные режимы, наоборот, — недоверие. В авторитариях не соблюдается принцип взаимности: проявлять и заслуживать доверия обязаны только подвластные по отношению к правителям. Последние относятся к подчиненным с подозрением, будучи убежденными в их виновности и непослушании. Соответственно, граждане находятся под постоянным контролем. В итоге, недоверие продуцирует взаимное недоверие. Чрезмерный контроль, надзор и принуждение порождают злобу и цинизм, подрывают доверие властям. Таков парадокс авторитарии: институционализированное доверие продуцирует всепроникающее недоверие.

В заключительной главе *«Доверие и быстрые социальные изменения: исследование случая»* демонстрируются возможности использования теоретической модели доверия для объяснения эмпирической реальности, исторических событий. Период стремительных социальных изменений, полагает Штомпка, позволяет наглядно изучать процессы появления и разрушения «культуры доверия». Автор предлагает проанализировать процессы крушения коммунизма, текущие трансформации в Восточной Европе, а именно — в Польше, судьба которой для польского социолога, естественно, ближе, понятнее и актуальнее.

Говоря о культуре «коммунистического периода» в целом, Штомпка предлагает воспользоваться понятием «культуры блока» (*bloc culture*), которое уже обсуждалось им в других работах^{***}. Одним из компонентов и следствием этого типа культуры является широко распространенная эрозия доверия. Для культуры блока характерен

^{***} См., напр., Штомпка П. Социология социальных изменений. М.: Аспект Пресс, 1996; *Sztompka P. Society in action: the theory of social becoming.* Cambridge: Polity Press, 1991.

культурный код, организующий мысли и действия вокруг оппозиции двух жизненных сфер — частной и общественной (официальной), противопоставление которых строится по принципу дюркгеймовой оппозиции «священного» и «светского». Частная (партикуляристская) сфера представлена как область хорошего, а общественная (универсалистская) — как область негативного. Признавая универсализм в качестве отличительной черты демократического дискурса, Штомпка постулирует сущностно антидемократический дискурс социалистических обществ. Для культуры блока характерен двойной стандарт истины — официальный и частный: общее недоверие всему, что связано с государством и его институтами, и наивная вера в любую информацию, идущую из частных источников и извне системы. Граждане апатичны, пассивны и подозрительны, власти воспринимаются ими чуждыми и враждебными. Недоверие присуще всему социальному порядку.

На основе богатой эмпирической базы, анализа исторических фактов и документов, статистических и социологических данных (включая собственные исследования) Штомпка выделяет несколько стадий в истории Польши (начиная со второй половины 70-х годов XXв. вплоть до времени публикации монографии), каждая из которых характеризуется определенным уровнем доверия в обществе. Используя выделенные ранее показатели, позволяющие прямо или косвенно оценить уровень доверия, Штомпка прослеживает флуктуации доверия в польском обществе на протяжении выделенного периода. Для первых стадий характерно глубокое разочарование и недоверие в публичной сфере (коммунистической партии, режиму, правящей элите) на фоне высокого уровня доверия в частной сфере, что находит отражение в данных общенациональных опросов, типичных установках, общественных настроениях. Дефицит доверия, неуверенность в будущем подтверждаются широким распространением защитных механизмов, выделенных ранее: коррупция, недоверие социальному порядку и общественной безопасности, упования на иностранную помощь, стремление поместить себя в «гетто» близких отношений, патернализация и пр. Глубоко укорененная «культура блока» создавала препятствия и трудности при проведении демократических реформ: сохранялось недоверие социальному порядку, что выражалось в иммиграции, отказе от участия в общественной жизни, социальных протестах и т. п., постоянно воспроизводилась коренная для коммунистической культуры оппозиция: все официальное по-прежнему вызывало недоверие (например, государственная система образования и здравоохранения на фоне активного распространения частных школ, клиник и т. п.).

Относительный подъем уровня доверия сменился напряженным периодом после проведения реформ, когда энтузиастические надежды не оправдались и накопилось множество проблем. Эта стадия, шестая по счету в системе Штомпки, характеризуется им как «постреволюционное недомогание». Штомпка фиксирует полнейший кризис доверия в социальной системе, недоверие всем институтам, правительству, политикам, СМИ, реформам в целом, межличностным отношениям и пр. С середины 90-х годов он фиксирует в польском обществе устойчивую тенденцию к «демократической консолидации и восстановлению доверия». Постепенное искоренение фундаментального недоверия, считает автор, связано с совместным действием следующих факторов: наличие обстоятельств, подтверждающих убежденность в том, что изменения непрерывны, постоянны и необратимы; значительный экономический рост; новое качество и уровень жизни; консолидация политической демократии и конституционализма: принятие новой конституции, успешная смена власти через выборные процедуры, практическая верификация демократических институтов; становление рынка и частной собственности; реальная перспектива вступления в западные военные, политические и экономические альянсы; расширение личного и социального капитала и рост «ресурсности», по крайней мере у ряда значительных страт общества (при этом успешно прижились и традиционные ресурсы, в частности, наличие связей, поддержка семьи и принадлежность к религиозной общине); смена поколений: появление новых поколений, выросших в других условиях.

*Реферат подготовлен
кандидатом социологических наук
Н. Фрейк*

ЭНТОНИ ГИДЕНС. ПОСЛЕДНИЙ МОДЕРНИСТ

Stjepan C. Meštrović Anthony Giddens. The Last Modernist. London and New York: Routledge, 1998—242 p.

Автор рассматривает свою работу не как традиционное исследование творчества Э. Гидденса, а «как средство вступить в дискуссию относительно модерна, постмодерна, культуры, а также относительно значения классической социальной теории для нынешних времен» (с. 1). Более того, книга задумана как полемическая, причем полемика направлена не столько против Гидденса персонально, сколько против его воззрений, воплощающих те тенденции в современной социологии, которые автор не приемлет.

Мештрович признает, что его исследование не носит «сбалансированного» характера, оно сосредоточено на слабостях социологической теории Гидденса. Поскольку сбалансированная критика очень широко представлена в литературе, причем большая часть работ открыто почтительны по отношению к объекту критики, автор задался целью восстановить равновесие между хвалебной и действительной критикой. Главное же в том, что «сбалансированная критика» является по своим исходным моментам модернистской, а авторская ведется с антимодернистских позиций.

Анализ творчества Гидденса Мештрович начинает с рассмотрения проблем социологического метода. По его мнению, книга «Новые правила социологического метода» — наиболее важная из всех работ английского социолога. Здесь в полной мере проявляется подход Гидденса к трем темам, на которых были сфокусированы теоретические интересы Гидденса на протяжении всей его жизни: истоки социальной науки в XIX в.; темы, которые перешли в следующий век; отношение к современной социальной теории. Кроме того, «данная книга образует переход от творчества Гидденса как экзегета классической социальной теории к его позднему творчеству, связанному с разработкой теории структуриации и синтетическим конструированием социальных традиций» (p. 40).

Сравнивая «правила социологического метода» у Э. Дюркгейма и Гидденса, Мештрович приходит к выводу, что Гидденс по существу стремится противопоставить свои правила «старым» правилам

* Степан Мештрович (Stjepan C. Meštrović) - профессор социологии в Texas A&M University.

Дюркгейма, несправедливо оценивая последнего как теоретика XIX в. Дело не только в том, что Дюркгейм жил и творил веком позже. Гидденс явно недостаточно учитывает воздействие на Дюркгейма культурной атмосферы конца XIX в., когда «теоретические результаты» уходящего столетия были подвергнуты критике.

Автор упрекает Гидденса за то, что, обратившись к вопросу о правилах социологического метода, он едва касается соответствующих позиций Дюркгейма и сосредотачивает свое внимание на некоторых воззрениях Мида, Уинча, Витгенштейна, Шютца, Гарфинкеля, Хабермаса и др., не обосновывая своего выбора и беря у них только то, что способно подкрепить его собственные взгляды. Вообще, Гидденс при формулировании своих позиций мог и не облекать их в анти-дюркгеймианскую форму.

«Модернизм» Гидденса — главная критическая мишень Мештровича. Другими объектами критики являются забвение ряда классических теорий, недоучет значения культуры, а также интерпретация Гидденсом признаваемых им социальных теорий.

В книге не рассматривается такой важный вопрос, как различия между теорией структуризации Гидденса и его теорией модерна. Автор ограничивается указанием на то, что теория структуризации является модернистской, поскольку опирается на абстракцию, отстаивает индивида и его агентность, ей присущи те же посылки, противоречия, двусмысленности, что и остальному творчеству Гидденса. Конечно, в некоторых работах, например, «Конституирование общества», «Национальное государство и насилие» и «Последствия модерна» Гидденс дает достаточно резкую критику модерна. Так, он представляет модерн как «колесницу», отмечает кризис, проистекающий из чувства онтологической неуверенности, обусловленной усилением рефлексивности, указывает на усиление социального контроля и некоторые другие явления, присущие модерну. И все же Гидденс остается «модернистом».

Сопоставляя воззрения Парсонса и Гидденса, автор утверждает, что и тот, и другой не обращали внимания на «иррациональное социальное действие» как компонент агентности. Гидденсовская теория агентности является неполной, поскольку не учитывает эмоции и их контекст, не учитывает культуру.

Между тем более завершенная концептуализация должна сосредоточиться на процессе культурного и индивидуального конструирования агентности, на объяснении того, каким образом формируется «чувство агентности», как возможен рациональный контроль, несмотря на могучую силу человеческих страстей, человеческой воли. Эта сила концептуализируется посредством таких понятий,

как «оно» (id) или «анализ». Объяснение должна получить и способность людей преодолевать свой эгоизм с тем, чтобы вступать в коммуникацию и образовывать общества. В какой-то мере объяснением способна служить идея Дюркгейма о том, что у людей должна быть какая-то наивная вера в общество, в социальные факты как некоторые гаранты объективности.

Гидденс обращается к рассмотрению эмоций, когда речь идет о некоторых женских ролях, прежде всего тех, что связаны с интимной сферой. Но при этом Гидденс, как отмечает автор, ограничивается воспроизведением распространенных стереотипов относительно мужчин и женщин, считая, что женская эмансипация должна заключаться в отказе от эмоциональности и принятии стандартов мужской рациональности.

И в данном случае предпочтительнее подход Дюркгейма, гораздо более сложный и более соответствующий современным социальным условиям.

Что касается политики, то, по мнению автора, ход событий, по крайней мере после крушения коммунизма в Европе, не опровергает предсказания Гидденса и других социологов. Ассимиляторским и глобализаторским тенденциям противостоят процессы расщепления национальных государств. Балканизация становится уделом и Запада. Более правильной представляется оценка тех ученых, которые считают, что глобализация и балканизация осуществляются одновременно.

Современные социальные процессы не согласуются также и с «общим и поверхностным оптимизмом работ Гидденса». Эти процессы в своей негативности далеко выходят за рамки «рисков современной жизни», о которых говорит Гидденс. Речь идет прежде всего об этнических конфликтах, распространении социального бессилия и беспомощности, об осознании западными людьми того, что они не в состоянии изменить мир. Те, кто считает желательным завершение проекта Просвещения, например Хабермас, кажутся наивными. Столь же наивными представляются и те, кто считает этот проект уже завершенным, например Фукуяма. К числу наивных теоретиков Местрович относит и Гидденса. Особенной это касается его ранних работ, посвященных политике. В некоторых поздних работах, прежде всего в «По ту сторону правой и левой» он приходит к осознанию проблем, сопряженных с проектом модерна. Рефлексивность, как выясняется, оказывается недостаточной для осуществления желанной демократизации.

Вместе с тем Гидденс отказывается присоединиться к Бодрийяру и другим в критике присущих проекту Просвещения элементам ли-

цемерия, угнетения и нежизнеспособности. Он не признает, что синтетические традиции могут использоваться в сугубо авторитарных целях. Гидденс стремится найти какой-то средний путь между указанными позициями, но при этом остается модернистом. Предлагаемое им создание синтетических традиций, призванных способствовать преодолению трудностей, с которыми столкнулся модерн в плане достижения социальной солидарности, не отличается принципиальным образом от других крупномасштабных экспериментов по социальной инженерии, которые предпринимались в XX в.

Кроме того, творчество Гидденса включает в себя «зловещую» программу социальной инженерии применительно к человеческим эмоциям, программу, которую он обозначает как посттрадиционалистское конструирование «синтетических традиций». Мештрович считает, что модернистская манипуляция эмоциями несет в себе возможность новой формы тоталитаризма.

Говоря об отношении Гидденса к постмодерну, теория которого соперничает с теорией структуризации, автор указывает на недостаточную обоснованность критики английским социологом постмодерна. Более того, теория структуризации весьма близка к тому, что называется утвердительным постмодерном. Это благодушное рассмотрение постмодернового мира как мира терпимости и глобализации.

Программа Гидденса оставляет без внимания ряд фундаментальных вопросов, что делает весьма возможной трансформацию его «благодушной» программы в еще одну модернистскую программу социального угнетения. Он не обосновывает стандарты, которые призваны стать универсально применимыми при реализации его программы социального обновления, в частности, не учитывает ту роль, которую играют «культурные фильтры» при интерпретации таких явлений, как рефлексивность, демократия, справедливость, не указывает, кто будет ответственно реализовывать упомянутую программу всеобщего социального обновления.

Иллюстрацией неадекватности программы «диалогической демократии» могут служить кровавые события в Боснии, происходившие на глазах ничего не предпринимавшей просвещенной западной общественности. Кроме того, Гидденс оказался не в состоянии понять то ключевое обстоятельство, что советский коммунизм представлял собой модернистскую систему. Грандиозный провал коммунизма, связанные с ним организованный террор, этнические чистки, выселения целых народов, убийства оппонентов, уничтожение меньшинств и т. д. должны были бы подвигнуть Гидденса и других теоретиков к углубленному анализу изъянов модернистского проекта при рациональном построении государства в Советском Союзе и в Югославии.

Представляя традиционалистских фундаменталистов в качестве тех, кто стоит на пути демократизации, Гидденс не указывает, кто конкретно имеется в виду. Неясно, идет ли речь об исламских фундаменталистах, американских новых правых или фундаменталистах-евангеликах. Неясно также, можно ли вообще считать современных фундаменталистов традиционалистами. Ведь и собственные послылки Гидденса можно квалифицировать как «разжиженный просветительский фундаментализм». Его рассуждения апеллируют к вере в проект Просвещения, они не опираются на надежные аргументы, призванные продемонстрировать, что этот проект способен привести к созданию достойного и нравственного мира.

К числу теоретических недостатков воззрений Гидденса (точнее, присущих им противоречий) следует отнести и противоречие между, с одной стороны, изображением им консолидированного национального государства как носителя демократии и утверждениями о благотворности глобализации, а с другой — его отношением к интернационализации и космополизму. Мировая нация не может все-речь принимать национальный суверенитет. В то же время национальное государство, каким его представляет Гидденс, не может допустить ущемления своего суверенитета посредством глобальной коммуникации, утверждения прав меньшинств и т. п.

Несмотря на заявленное неприятие постмодернизма, Гидденс разделяет многие его послылки. Вместе с тем такая неоднозначность позиции не влияет отрицательно на репутацию Гидденса, поскольку вполне соответствует общей неоднозначности, точнее, нежеланию принять какую-то одну определенную точку зрения, которая столь распространена в современном западном обществе. Большинство других приверженцев модерна также не могут однозначно и четко определить свою позицию по многим вопросам. По мнению автора, такая интеллектуальная неоднозначность в значительной мере присуща современной социологии.

В то же время, считает Мештрович, социология должна оставаться «спонтанной и дикой», ведь классики социологии, как и вообще классики социальной теории, были твердо убеждены, что жизнь — это постоянное течение и поток. Соответственно модерн рассматривался ими как определенная стадия в таком потоке, а не как нечто статичное, подлежащее сознательному контролю.

Социология всегда была многообразна и вариативна, особенно до того, как Парсонс свел воззрения её основателей в единую парадигму. Более того, был составлен краткий список предшественников теории действия. Не удивительно, что целое поколение социологов

после Парсонса читало его произведения вместо того, чтобы читать Дюркгейма, Маркса, Зиммеля, Парето и др.

Даже самые суровые критики признают, что Гидденс привнес порядок в социологию. Успех Гидденса — это «свершившийся факт», связанный с потребностью людей в порядке в мире, который постмодернисты характеризуют как бессмысленный и хаотичный. Имея традиционную социальную теорию, с одной стороны, и постмодернистов — с другой, приверженцы «главенствующей» (mainstream) социологии находят утешение в модернизме Гидденса, который мягче, чем строгий проект Просвещения, подвергшийся в последнее время суровой критике, и вместе с тем позволяет избежать постмодернистского хаоса. «Гидденс в состоянии предстать и как критик модернизма, и как модернистский мыслитель» (с.215).

В теории структуризации Гидденса невелико «субстанциально ценное» содержание, он неверно интерпретирует Маркса, Дюркгейма и Вебера, практически игнорирует Зиммеля.

Мештрович указывает на то обстоятельство, что теорию Гидденса нельзя использовать в эмпирических исследованиях. Приводимые им аргументы носят скорее риторический, чем строго доказательный характер, и не всегда согласуются друг с другом. К примеру, тезисы о глобализации противоречат утверждениям о жизнеспособности национального государства, а рассуждения об эмансипации человека не соответствуют приверженности идее социального порядка.

Предметом веры, а не фактом является блаженная убежденность Гидденса в том, что люди — социальные агенты, а не культурные манекены, ведь люди не могут быть агентами в гиденсовском смысле все время, более того, многие в силу ряда социальных, психологических и иных причин демонстрируют очевидные признаки «не-агентности».

Мештровичу кажутся более приемлемыми воззрения Бодрийяра, который изображает новую форму рабства, базирующуюся на сконструированной человеком гиперреальности, которая лишает его возможности наделить свою жизнь смыслом. В отличие от марксистов и представителей критической теории, надеявшихся на то, что просвещенный разум поможет преодолеть новую форму реификации социальной жизни, Бодрийяр не говорит ничего утешительного. Он — теоретик новой формы рабства, а также антимодернист, и его теория является прямой противоположностью теории эмансипации Гидденса.

По мнению автора, следует рассматривать традиционализм, модерн и постмодерн как сосуществующие реальности. Модерн — это не колесница (как считает Гидденс), которую нельзя остановить. Модерну оказывают сопротивление традиционализм, а также его

постмодернистские результаты. Понятие модерна само по себе не способно объяснить устойчивое сохранение многих привычек, эмоций, вообще «движений сердца», чувства сострадания и милосердия. Понятие «постмодерн» не указывает на что-либо конкретное.

Для обозначения и характеристики смеси традиционализма, модерна и постмодерна Мештрович предлагает термин «постэмоциональный», «постэмоционализм». «Постэмоционализм показывает, как все человечество в конце двадцатого столетия отвращает свою эмоциональную энергию от агентности, ориентированной на будущее, и обращает эту энергию на ту или иную ностальгическую форму рабства, укорененную в прошлом» (с.220). Аятолла Хомейни стремился вернуть Иран в седьмое столетие, а сербы в 1990-е годы сфокусировали свою эмоциональную энергию на событиях 1389 г. Популярная культура рециклирует культурные достижения предыдущих поколений. Диснейленд означает попытку вернуть волшебство идеализированного детства и т. п.

Модернистская теория Гидденса не воспринимает всерьез эмоции, культуру, привычки. Но ведь эти явления вовсе не исчезли из того мира, который он характеризует как высокий или радикальный модерн. Достаточно взглянуть на феномен национализма.

Неизвестно, как долго сохранятся модернистские установки социологического мышления, столь дорогие Гидденсу и очень многим представителям академической социологии. В какой-то момент наследие Просвещения может исчерпать себя. Конечно, можно, как Гидденс, надеяться на перспективу создания его подобия, изобретения каких-то новых сообществ и традиций. Но это опасное дело. Нынешнее состояние общественной морали не позволяет быть уверенным, что социальные инженеры не создадут новый тоталитаризм.

*Реферат подготовил
докторфилософских наук
Ю. А. Кимелев*

**НАУКА О НАУКЕ И РЕФЛЕКСИВНОСТЬ.
КУРС В КОЛЛЕЖ ДЕ ФРАНС
В 2000–2001 ГОДАХ**

Bourdieu Pierre. Science de la science et réflexivité. Cours de Collège de France 2000–2001. Paris: Raisons d'agir, 2001.—239 p.

Пьер П. Бурдьё начинает книгу с вопросов: «Зачем мне понадобилось брать науку в качестве объекта для своего последнего курса лекций? Почему я все-таки решился их опубликовать, несмотря на все их несовершенство?». И далее объясняет причину, по которой тема лекций актуальна. «... Наука находится под угрозой опасного регресса. Автономия, которую науке удалось постепенно завоевать по отношению к религиозной, политической, экономической власти и даже частично к власти государственной бюрократии, гарантирующей ей минимальные условия независимости, ныне очень слаба. Социальные механизмы, формировавшиеся по мере того, как она утверждалась как конкуренция между равными, рискуют оказаться на службе целей, навязанных извне; подчинение экономическим интересам и соблазнам масс-медиа входит в опасный резонанс с внешней критикой и внутренней дискредитацией, где “постмодернистский” бред является последним аргументом, способным подорвать доверие к науке, особенно, социальной. Словом, наука в опасности, и в силу этого сама становится опасной» (p.6).

Экономическое давление, оказываемое на представителей как точных, так и социальных наук, менее заметно во втором случае, хотя «в действительности, специалисты в этих областях знания, и, в частности, социологи, являются объектом очень внимательной опеки. Для одних — тех, кто соглашается обслуживать господствующую точку зрения, просто не замечая многих вещей (и здесь достаточен низкий уровень профессионализма), такая опека носит позитивный характер, что выражается в хорошей материальной и символической оплате, для других — тех кто просто делая свое дело, способствует тому, чтобы хоть немного раскрыть истину социального мира, оказывается негативной и недоброжелательной, а иногда разрушительной» (p.7).

Именно угроза автономии науки заставляет Бурдьё «подвергнуть ее социологическому и историческому анализу». При этом он «не стремится релятивизировать научное знание, сводя его к его историческим условиям (т. е. к конкретным историческим обстоятельствам), а предполагает совсем обратное: дать возможность тем, кто за-

нимается наукой, лучше понять социальные механизмы, направляющие научную практику, и стать “хозяевами и владельцами” не только “природы”, согласно старой картезианской максиме, но, что не менее трудно, социального мира, в котором производится знание о природе» (p. 8).

Таким образом, эта книга, как и другие работы Бурдьё последних лет¹, преследует как научные, так и политические цели. Речь идет о том, чтобы представить исследователям, и не только им, инструменты самообороны от символического насилия, которому они подвергаются, способствовать тому, чтобы наука и другие виды символического производства, будь то телевидение или искусство, служили освобождению и прогрессу, а не легитимации господствующего порядка. И это не случайно, поскольку «социология — боевое искусство»².

Почему, с точки зрения Бурдьё, автономия научного производства играет важную роль для теоретического анализа науки и ее практического развития? Как она связана со способностью науки производить истину? Чтобы объяснить значение автономии, Бурдьё отвечает на вопрос: «каким образом такая историческая деятельность, как научная, производит внеисторические истины; истины, независимые от истории, разорвавшие все связи с местом и временем своего появления, т. е. действующие вечно и в любых обстоятельствах?» (p. 10). Этот кантианский вопрос автор переводит в плоскость социологии, заменяя кантовское *a priori* социальными условиями, а затем показывает, как «процесс историзации кантовских вопросов» приводит к «научной объективации субъекта объективации».

Книга состоит из одиннадцати глав. В первой («Состояние дискуссии») предпринят исторический обзор основных концепций науки. По мнению Бурдьё, пространство дискуссий о науке представлено несколькими основными позициями. Это структурный функционализм Р. Мертона («очарованное видение науки»), парадигмальный подход Т. Куна («нормальная наука и научные революции»), «сильная программа» Д. Блура, исследование лабораторий в духе К. Кнорр-Цетины и новая социология науки Б. Латура и С. Уолгара («хорошо скрываемый секрет Полишинеля»).

¹ Например, П. Бурдьё. «О телевидении и журналистике» /Пер. с фр. Т.В. Анисимовой, Ю.В. Марковой. Отв. ред. и предисл. Н.А. Шматко. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», Институт экспериментальной социологии, 2002.

² В 2001 г. вышел фильм о П. Бурдьё и его социологии, снятый скандальным известным режиссером Пьером Карлом, который называется «Sociologie est un sport de combat» (Социология — это боевое искусство).

Говоря о социологии науки как об особой области исследований, Бурдьё указывает на ряд ее специфических характеристик:

1. Поскольку социология науки обращается к предельным вопросам, она очень зависима от философии.

2. От текстов в этой области требуется меньше эмпирического материала, и последний часто сводится к изучению других текстов, которые, в свою очередь, состоят из «теоретических» дискуссий.

3. В этой области, где все социологи являются философами, а философы — социологами, очень не высоки требования к строгости доказательства. Здесь «можно экономить на действительном разрыве с философией и всеми теми социальными выгодами, которые дает факт называться философом на некоторых интеллектуальных рынках; разрыве долгом и дорогостоящем, предполагающем трудное освоение технических инструментов и множество неблагодарных инвестиций в практики, считающиеся низкими или неблагодарными» (р.66).

Во второй главе («Особый мир») Бурдьё излагает свой подход к анализу науки как поля. Третья глава («Почему социальные науки должны брать себя в качестве объекта исследования?») посвящена социоанализу и концепции поля применительно к изучению состояния социальных наук и к собственной траектории Бурдьё в рамках пространства социальных наук («Наброски к самоанализу»).

Автономия и истина

В своих рассуждениях Бурдьё часто указывает на сложность социологического анализа. При этом одним из наиболее сложных объектов выступает для него наука (может быть, потому, что это слишком сильно затрагивает его самого). С его точки зрения, она является одной из наиболее легитимных и высоких ставок в социальных дисциплинах. Бурдьё начинает с перечисления трудностей, с которыми сталкивается тот, кто берется изучать науку:

1. Социология науки — очень развитая область. Весь относящийся к ней массив литературы трудно обозреть, хотя все же можно выделить несколько основных направлений, которые в обобщенном виде представляют пространство различных позиций.

2. Эту трудность особенно ощущают те, кто не является узким специалистом в данной области. В то же время она свидетельствует о существовании двух принципиальных направлений при выборе стратегии научных инвестиций — интенсивного и экстенсивного, приводящих к формированию либо широких, либо узких специалистов. Однако возможно их совмещение, к чему всегда прибегал сам

Бурдые за счет «повышения отдачи от использования моделей, например, модели поля, что позволяет использовать общие наработки в каждом конкретном исследовании и видеть общие черты, избегая эффекта гетто, которому подвержены исследователи, зажатые в рамки узких специальностей» (p.17).

3. Следующий важный момент заключается в том, что, анализируя науку, необходимо понять сложный вид практики, которым можно овладеть только в ходе долгого обучения. Поэтому возникает проблема: «как объединить очень развитую научную техническую компетенцию исследователя, находящегося на переднем рубеже науки, у которого нет времени на самоанализ, и аналитическую компетенцию, тоже очень развитую, связанную с диспозициями, необходимыми для того, чтобы она служила социологическому анализу научной практики» (p.18). Такие качества редко сочетаются в одном человеке, в связи с чем решение проблемы может быть только коллективным. Иначе говоря, должны быть условия, при которых представители разных наук будут заинтересованы работать вместе: «Мы видим, что это из разряда утопии, поэтому оказывается, как это часто бывает в социальных науках, что факторы, препятствующие прогрессу науки, являются по преимуществу социальными» (p.18).

4. Еще один фактор, затрудняющий анализ науки, состоит в том, что для исследователей науки очень важны документы и дискурс ученых о своих научных практиках, который, в свою очередь, зависит от философии науки определенного периода. В силу этого ученые могут описывать свои практики неадекватно, сквозь призму принятой ими философии науки, что очень трудно учесть в конкретном исследовании.

5. Последняя неустраняемая трудность в том, что «наука и особенно научная легитимность и легитимное использование науки в каждый момент времени являются ставкой в борьбе как в социальном мире, так и внутри самой науки. Отсюда то, что мы называем эпистемологией, всегда рискует оказаться всего лишь формой *дискурса, оправдывающего науку* или позицию в научном поле, или, более того, ложно нейтральным повторением доминирующего дискурса науки» (p.19).

Все эти факторы влияют на социологический анализ науки, и, следовательно, аналитический аппарат социологии должен быть построен с учетом упомянутых трудностей. Многие из них другими подходами игнорируются. Например, структурные функционалисты мыслят научный мир как «сообщество», наделенное справедливыми и легитимными институтами регуляции, в котором нет борьбы, по крайней мере, по поводу ставок борьбы. Поэтому Р. Мертон и его сторонники, пользующиеся понятием «признание»,

проводят исследования так, «будто статистическое исследование предназначено для проверки того, что распределение *наград* (rewards) было совершенно справедливым» (р.28), а не для того, чтобы понять, как устроена наука. Те же, кто, как К. Кнорр-Цетина или Б. Латур раскрывает двойственность научных практик (нейтральный и формальный язык описания исследований и признание на неформальном уровне роли интуиции, неопределенности научного поиска и т. п.) и делает из этого вывод о циничности исследователей и исторической условности результатов науки, забывают: истина не в том, что ученые говорят между собой одно, а пишут и публично представляют другое, а в том, что эти два уровня сосуществуют и обуславливают друг друга.

Понятие поля. Структура поля и ее изменение

Определяющим для собственного подхода Бурдьё к анализу науки является то, что он мыслит ее как поле, т. е. как *специфическое место социального пространства*. В нем происходит борьба за монополию на научную легитимность (легитимное производство «истины»)³. Понятие поля означает, во-первых, что при анализе науки внимание направлено не на внешние наблюдаемые феномены (взаимодействия, индивиды), как это делают большинство исследователей и особенно те, кто изучают лаборатории (К. Кнорр-Цетина), а на ненаблюдаемые структуры, «которые направляют научные практики и чье воздействие проявляется на микросоциологическом уровне» (р.67). Во-вторых, это означает разрыв с наивным финализмом при интерпретации практики, согласно которым «агенты, в частном случае — исследователи, — выступают рациональными калькуляторами, стремящимися не к истине, а к получению социальной прибыли» (р.69). Понятие поля предполагает принятие реляционной точки зрения на социальный мир и диспозиционной теории действия. В-третьих, поле как *место социального пространства* означает, что наука относительно автономна от общего социального пространства или других мест, которые можно в нем выделить (политика, экономика, искусство). Поэтому правомерно говорить о ее специфических границах, праве входа и возможности выхода. И, в-четвертых, наука обладает своей спецификой,

³ Впервые свою точку зрения на науку как поле П. Бурдьё излагает в статье «La spécificité du champ scientifique et les conditions sociale du progrès de la raison» // Sociologie et Sociétés. № 7(1). 1975. P. 91–118. На русском языке см. «Поле науки».

в то же время и частично наследует некоторые свойства общего социального пространства (специфические ставки и особый вид ресурсов, действующих в поле). «Одно из достоинств понятия поля в том, чтобы одновременно дать общие принципы понимания социальных феноменов, имеющих форму поля, и заставить задать вопросы относительно той специфической формы, которую принимают эти общие принципы в каждом конкретном случае» (p.71).

Научное поле есть «поле сил, наделенное структурой, и одновременно поле борьбы за сохранение или изменение этого поля <...> Агенты, отдельные ученые, группы или лаборатории, находясь в отношениях друг с другом, создают пространство, которое их детерминирует, несмотря на то, что оно существует лишь благодаря этим агентам <...> Именно отношения между различными агентами... порождают поле и отношения силы, которые его характеризуют...» (p. 69).

В научном поле существует особый вид капитала, который Бурдьё называет научным. Это «специфический вид символического капитала, основанного на знании и признании. Будучи властью, функционирующей как вид кредита, он предполагает доверие и веру со стороны тех, кто ему подчиняется, поскольку они к этому predisposed (благодаря образованию и включенности в поле)» (p. 70).

Структура распределения капитала определяет структуру поля, т. е. отношения силы между агентами: «Структура поля, определяемая неравномерным распределением капитала, т. е. специфического оружия и преимуществ, оказывает давление — вне любого прямого взаимодействия, вмешательства или манипулирования — на весь ансамбль агентов, более или менее сужая пространство открытых им возможностей, в соответствии с тем, как они расположены в поле, т. е. в этом распределении капиталов» (p. 71).

В поле могут быть разные деления, но основным остается различие между доминирующими и доминируемыми. «Доминирующим является тот, кто занимает в структуре такое место, что она работает на него» (p. 71). Доминирующие навязывают, часто ничего для этого не делая, представления о науке, наиболее благоприятное для их интересов. Они получают преимущество еще и потому, что являются обязательным для цитирования, а доминируемые просто обязаны, активно или пассивно, занять в отношении них какую-нибудь позицию. Доминируемые находятся в постоянной опасности и могут сохранять свою позицию только посредством постоянных инноваций. Действительные трансформации поля происходят не только и не столько по причине невозможности решить оставшиеся «головоломки» (Т. Кун), сколько, как в экономике, в результате изменения границ между полями, связанного с вторжением новичков, наделенных новыми ресурсами.

«Это объясняет тот факт, что границы поля почти всегда являются ставками борьбы внутри поля» (р. 74).

Почему, с точки зрения Бурдьё, необходимо объективировать структуру поля? «Потому что, конструируя объективную структуру распределения свойств, приписываемых индивидам или институтам, мы получаем инструмент предсказания возможного поведения агентов, занимающих различные позиции в этом распределении <@133> Пространство позиций управляет (в терминах вероятностей) гомологичным пространством точек зрения, т. е. стратегиями и интеракциями. Это позволяет избежать различия между изучением ученых и изучением научных произведений. Знание профессиональных интересов (связанных с позицией и диспозициями), определяющих предпочтения, может объяснить выбор между несколькими возможностями» (р. 117). Это отношение между пространством позиций и пространством точек зрения не является механическим, связь между ними осуществляется с помощью посредника — габитуса самих ученых.

Второй важный аспект понятия поля состоит в том, что наука — это пространство борьбы за сохранение/изменение структуры данного пространства (распределения капитала). Практики, реализуемые агентами в поле, зависят от их позиции в структуре распределения научного капитала. «Каждое научное действие (как и любая практика) является продуктом встречи двух историй: истории, инкорпорированной в виде диспозиций, и истории объективированной в самой структуре поля и технических объектах (инструментах), текстах и т. д. Специфика научного поля частично определяется длительной исторической традицией благодаря “консервации” достижений в очень экономической форме, например, редактирование, формулы или набор долго накапливаемых жестов и рутинизированных способностей» (р. 73).

Подобно тому, как структура научного поля имеет свою специфику и зависит (хотя и не абсолютно) от распределения научного капитала, создающего специфику этого поля, борьба за сохранение/изменение структуры последнего обладает особыми свойствами. Специфика борьбы в научном поле определяется легитимным для этого пространства способом урегулирования конфликтов, каким является *спор*, опирающийся на логические аргументы (правило непротиворечивости и т. п.), и апелляция к «реальности», в пределе имеющая форму эксперимента. Тем не менее наличие такого специфического способа урегулирования конфликтов еще не означает, что он является единственным. Поэтому одним из важных моментов при разрешении научных споров оказывается борьба за сам способ их урегулирования, когда сталкиваются научный (аргументация) и ненаучный (политическое и административное влияние) способы их решения.

Итак, понятие поля объединяет представления о структуре (это двойственная структура распределения объективных ресурсов и субъективных точек зрения) и о борьбе за эту структуру (она не является неизменной и навязанной агентам некоторой «природой вещей», принципиально отличной от них самих). Поэтому данное понятие позволяет изучать одновременно как статические, так и динамические аспекты науки как объекта исследования. К тому же оно функционирует одновременно и как программа исследования. «Теория поля, ориентирующая и направляющая эмпирическое исследование, заставляет поставить вопрос о том, в чем состоит игра <...> каковы ставки, желаемые товары и свойства, как они распределяются <...> Понятие поля — система вопросов, которые в каждом исследовании принимают специфическую форму» (р.72). Поле является реляционным понятием, позволяющим избежать ошибок, вызванных традиционными оппозициями (рациональный/нерациональный, сознательный/бессознательный, корыстный/бескорыстный и т. д.). Как верно замечает Бурдье, «социальная наука сложна тем, что ошибки существуют в ней как пары комплиментарных позиций. Мы избегаем одной ошибки, чтобы впасть в другую» (р. 79).

Научный капитал

Научный капитал формируется как специфическое сочетание символического и культурного капиталов. Бурдье определяет символический капитал как «ансамбль дифференцирующих характеристик, которые существуют в и посредством их восприятия агентами, наделенными адекватными категориями восприятия, которые, в свою очередь, усваиваются в ходе нахождения в структуре распределения этого капитала...» (р. 110). «Отношения силы в науке — это отношения силы, осуществляющиеся благодаря знакомству и общению. Символическая власть научного типа действует только на агентов, обладающих категориями, необходимыми для того, чтобы ее узнать и признать. Это парадоксальная власть, которая предполагает “соучастие” того, кто ей подчиняется» (р. 110). В качестве специфической формы символического капитала научный капитал представляет собой:

1. Ансамбль свойств, произведенных актами познания и признания, которые реализованы агентами, ангажированными в научное поле в соответствии с его специфическими нормами;

2. Результат различающего восприятия, доступного только обладателям определенного объема инкорпорированного культурного капитала;

3. Продукт признания со стороны конкурентов (акт признания тем важнее, чем большим признанием обладает тот, кто его дарует);

4. Результат признания равных, в отличие от политического капитала, который возникает благодаря признанию масс;

5. Разновидность символического капитала, имеющего стоимость в границах поля (поскольку зависит от способности агентов его воспринимать и ценить).

Научный капитал может быть собственно научным, получаемым как признание за открытия, изобретения, решение научных проблем и т. п., и административным, возникающим за счет контроля над социальными ресурсами поля (посты, финансирование, участие в комиссиях и т. п.). Это раздвоение связано с тем, что автономность поля всегда относительна. Оно же выступает условием сосуществования двух типов иерархии в науке, что создает одно из основных напряжений поля⁴.

Вместе с тем научный капитал выступает еще и специфическим видом культурного капитала в его объективированной (оборудование, инструменты и т. п.) и инкорпорированной (знания, умения) формах.

Научный габитус

Сильная зависимость научного капитала от субъективных структур того, кто его воспринимает, позволяет уяснить, почему в науке такую важную роль играет научный габитус, понимаемый как система диспозиций, благодаря которой агенты адекватно воспринимают события научного поля и действуют в нем разумным образом.

«Понятие габитуса может быть особенно полезно, когда речь идет о понимании научного поля, где *схоластическая иллюзия* навязывается с особой силой» (р. 77). Она предполагает, что «агенты действуют в соответствии со своими сознательными намерениями и расчетами согласно сознательно выработанным методам и программам» (р. 78). Подобный подход «устанавливает в качестве истины научной практики ее

⁴ Подробно о двух видах капиталов см. Bourdieu P., «Homo academicus», Paris, Eds. de Minuit, 1984. На русском языке более подробное изложение этой идеи можно найти в П. Бурдьё, «Клиническая социология поля науки»/Пер. с фр. Ю.В. Марковой // «Социоанализ Пьера П. Бурдьё», Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001.

норму, выведенную *ex post* из уже ставшей научной практики, или, другими словами, она стремится вывести логику практики из продуктов, которые логически соответствуют практическому смыслу поля» (р. 78). Следовать идее габитуса — «значит, рассматривать в качестве основания научных практик не познающее сознание, действующее в соответствии с явными нормами экспериментальной логики и метода, но “ремесло”, т. е. практический смысл, признаваемый за изучаемыми проблемами, принятыми способами анализа и др.» (р. 78).

Рациональный анализ практики затруднен тем, что к ней часто обращаются, чтобы дискредитировать разум. Это «осложняет собирание инструментов, необходимых для того, чтобы размышлять о практике» (р. 79). Проблема в том, что «практика постоянно недооценивается и недоанализируется, хотя для ее понимания требуется задействовать большой объем теоретических знаний, значительно больший, как это ни парадоксально, чем для понимания теории. Необходимо избегать сведения практик к тем представлениям, которые мы о них имеем, когда у нас нет ничего, кроме логического опыта» (р. 81).

Научное поле в некоторых своих проявлениях схоже с художественным, хотя это сравнение имеет свои ограничения. «Научное поле, как и другие поля, — это место практических логик, но с тем ограничением, что научный габитус есть реализованная и инкорпорированная теория. Научная практика имеет все свойства, признаваемые за наиболее практическими практиками, например, спортивными или художественными. Но это не мешает ей быть одновременно высшей формой теоретического разума. Пародируя язык Гегеля, рассуждающего о морали, можно сказать, что это “ставшее теоретическое сознание”, т. е. инкорпорированное и ставшее практикой» (р. 82).

Специфика ремесла ученого связана с тем, что обучение состоит в усвоении чрезвычайно сложных теоретических структур, причем, чтобы быть успешным, это усвоение должно реализовываться на двух уровнях: теоретическом и практическом. Необходимо не только усвоение теоретического знания, но и практическое владение им, «чтобы знание реально переходило в практики в форме ремесла <...> и не оставалось в состоянии метадискурса по поводу практик» (р. 82).

«Искусство» ученого отличают от «искусства» художника два важных свойства:

1. В науке большую роль играет практически усвоенное и освоенное формализованное знание (формулы, понятия и т. п.): «Математик двадцати лет в некотором смысле может иметь в голове 20 веков математики, поскольку формализация позволяет усвоить в виде логических автоматизмов, ставших автоматизмами практическими, накопленные продукты неавтоматических изобретений» (р. 83).

2. Большую роль играет также умение обращаться с научными инструментами, которые представляют собой «объективированные и концентрированные в аппарате научные понятия» (p. 83).

Иными словами, ученый — «это научное поле, ставшее человеком, чьи когнитивные структуры гомологичны структурам поля и благодаря этому постоянно подогнаны под ожидания, вписанные в поле. Эти правила и регулярности, которые... определяют поведение ученого, существуют как таковые, т. е. как эффективные структуры, способные ориентировать практику ученых в направлении, соответствующем правилам научности, только потому, что они воспринимаются учеными, наделенными габитусом, который их делает способными [эти правила и регулярности] воспринимать и оценивать, и одновременно предрасположенными использовать. Словом, [правила и регулярности] детерминируют ученых только потому, что они сами определяют себя через акт познания и признания, который дает им главную силу. Ученые так настроены (с точки зрения специфической социализации), что они чувствительны к этим указаниям и готовы ответить на них разумным образом» (p. 84).

Научная борьба

Поле науки имеет свои специфические ставки и способы урегулирования возникающих по их поводу конфликтов. Здесь ведется борьба за то, чтобы заставить признать определенные способы познания объектов и существование самих этих объектов. «Доминирующими являются те, кто сумеет навязать такое определение науки, в соответствии с которым наиболее правильное занятие наукой состоит в том, чтобы иметь, быть и делать то, что они сами имеют, чем являются, и что они делают. В науке мы сталкиваемся с антиномией легитимности: в поле науки, как и в других местах, не существует инстанции, легитимирующей инстанции легитимации» (p. 126).

Специфические научные ставки (определение ставок научной игры и монополия на производство «истины») предопределяют способы урегулирования конфликтов в научном поле.

Во-первых, стремление к монополии на научное представление «реальности» (или того, что исследователи в ходе своих столкновений неявно принимают в качестве таковой) приводит к возникновению особого рода цензуры. Логика науки предполагает обращение к «логической необходимости» и «логической непротиворечивости», что не обязательно является свойством других социальных пространств (например, поля политики или художественного поля).

«Научные поля — это пространства, где символические отношения силы и борьба интересов, которую они стимулируют, способствуют признанию решающего аргумента» (р. 161).

Во-вторых, такая специфическая цензура влечет за собой консервацию накопленных ресурсов поля (инструменты, теории и т. п.) и посредством этого — формирование и постепенное повышение порога вхождения и тем самым замыкание поля на себя. «Тот факт, что производители стремятся иметь в качестве клиентов только своих собственных конкурентов, одновременно наиболее строгих и сильных, наиболее компетентных и критичных, т. е. наиболее предрасположенных и способных приложить усилия к критике, является для меня той архимедовой точкой, на которую можно опереться, чтобы научно обосновать научный разум, выдернув его из релятивистского редукционизма и объяснить, избавившись от необходимости обращаться к какому-либо чуду, как возможен бесконечный прогресс науки к большей рациональности <...> Замыкание на себя автономного поля является историческим принципом генезиса разума и реализации его нормативности» (р. 108). Поле науки — это социальное пространство, «где устанавливается согласие по поводу истины» и которое находится «во власти социальных ограничений, стимулирующих рациональный обмен и заставляющих подчиниться такому *механизму универсализации*, как взаимный контроль. Это пространство, где эмпирические законы функционирования, управляющие взаимодействием, подразумевают использование логического контроля и где символические отношения силы принимают совершенно необычную форму, когда в кои-то веки внутренняя сила истинной идеи может черпать силу в логике конкуренции» (р. 162).

В-третьих, ученые как конкуренты за монополию на легитимное представление «реальности» «обладают огромным коллективным аппаратом теоретического конструирования, верификации и эмпирической фальсификации, владение которым требуется от всех участников соревнования» (р. 140). Это означает, что изменения в науке предполагают сохранение предыдущих достижений и доступны для тех, кто сумеет стать специфическим капиталистом, т. е. усвоит все достижения традиции.

Автономное поле как условие производства истины

Истина, производимая наукой, может претендовать на универсальность и часто с успехом этого добивается, потому что:

1. Агенты этого поля настроены на создание логичных и непротиворечивых систем представлений;

2. Они разработали и активно используют сложные методы верификации и фальсификации получаемых результатов;

3. Их результаты проходят проверку «реальностью»;

4. Признание результатов зависит не только от производителей, но и от потребителей (других ученых);

5. Потребители — те, кто признает некоторую систему представлений в качестве истины — часто менее всего заинтересованы в том, чтобы ее признать, поэтому подвергают ее максимальной критике;

6. Эти агенты наиболее компетентны, чтобы осуществить такую критику;

7. Агенты поля принимают в качестве способа урегулирования конфликтов рациональный спор и соглашаются подчиниться силе решающего аргумента;

8. «Истина» науки есть результат коллективных, а не индивидуальных усилий.

Все это возможно лишь при существовании специфического социального пространства (относительно автономного поля науки), где культивируются такого рода навыки, где достаточно ресурсов (экономических и культурных), чтобы агенты могли существовать, а системы представлений могли проверяться и критиковаться и где агенты обладают таким габитусом, что воспринимают эту деятельность как заслуживающую усилий и видят в ней смысл, а также согласны урегулировать взаимные конфликты, обращаясь к логическим аргументам и ориентируясь на мнение равных.

Бурдье демонстрирует, как в процессе истории формировались конститутивные элементы научного поля. Например, он отмечает, что формирование науки происходит параллельно с формированием новой веры. Вера в науку производится путем переноса понятий «честь» и «доверие» из обихода английских джентльменов в публичную сферу. Другим важным моментом формирования научного поля оказывается математизация.

Действительным субъектом науки является не отдельный агент, а само поле. Объективность научных истин — не результат личной добродетели, а социальный продукт поля, результирующая соотношения сил противников, стремящихся урегулировать конфликт с помощью логических аргументов и ищущих легитимные для данного социального пространства способы «одолеть» противника (предвосхищение аргументов и проверка реальностью). Относительно автономное поле есть практический механизм перевода импровизированных и случайных представлений в постоянные и вневременные

истины. Отсюда следует, что угроза автономии научного поля — это угроза возможности производства истины, поскольку разрушается сложный и тонкий социальный механизм перевода субъективного и случайного в объективное и необходимое.

Социоанализ как условие прогресса разума и автономии социальных наук (практическая рефлексия)

Социальные науки — такие же науки, как и другие, но на пути к автономии они сталкиваются с большими трудностями, чем все остальные. Почему так происходит?

Социальным наукам сложно завоевать автономию как минимум по четырем причинам. Во-первых, они «занимаются слишком важным объектом (он интересует всех, начиная с властей предержащих), слишком жгучим, чтобы можно было оставить его в их полном распоряжении и предоставить его их собственным законам. Он слишком важен с точки зрения социальной жизни, социального и символического порядка, чтобы социальным наукам была предоставлена такая же автономия и монополия на производство истины, как это другим наукам. Каждый считает себя вправе братья за социологию и вступать в борьбу за легитимное видение социального мира, в которую включается и социолог, но с очень специфическим намерением. Это намерение: говорить истину или, хуже того, определять условия, в которых возможно говорить истину, мы спокойно признаем за любым другим ученым, но применительно к социологу оно кажется чудовищным» (р. 170).

Во-вторых, из-за слабой автономии внутри поля социальных наук сталкиваются агенты, среди которых одни более автономны, одни больше, другие менее. А в слабо автономном поле недостаточно автономные агенты имеют больше шансов на успех, чем те, кто стремится к большей автономии. Это связано с тем, что первые в большей степени подчиняются внешним требованиям и имеют больше шансов на успех благодаря признанию широкой аудитории.

В-третьих, социальные науки занимают объектами «второго порядка», т. е. социальными конструкциями социальных конструкций. Известно, что одним из арбитров в научных спорах выступает сконструированная «реальность». В случае социальных наук «реальность» уже сама есть конструкт, причем это одновременно продукт предыдущей борьбы и ставка в борьбе настоящей. Очевидно, что такой объект не может быть надежным ориентиром при разрешении споров. Но для повышения надежности результатов социологии можно связать в

социологическом методе «конструктивистское видение науки и конструктивистское видение объекта этой науки» (p. 172).

В-четвертых, сам социолог является частью того мира, который анализирует. Габитус ученого есть поле, ставшее человеком, «историческое трансцендентальное» поля науки. Применительно к социологии объективация габитуса ученого — дело еще более трудное, поскольку это затрагивает не только его научные, но социальные и политические диспозиции. Потому многие «истины» социального мира не просто не известны, но агенты, особенно представители доминирующих позиций, не хотят их знать. По всем этим причинам социология не может ожидать такого же признания и автономии, как другие науки, и «обречена быть предметом спора» (p. 173).

В ситуации слабой автономии рефлексивность, «понимаемая как работа, посредством которой социальная наука, берущая себя в качестве объекта, пользуется своим собственным оружием, чтобы понять и контролировать себя,— особенно эффективное средство, способное увеличить ее шансы достигнуть истины, усиливая взаимную цензуру и давая основания для технической критики» (p. 174). Иначе говоря, благодаря рефлексии социология может найти в себе ресурсы, которые сделают ее менее чувствительной к социальным принуждениям, навязываемым социальным пространством.

Практическая рефлексия означает перевод рефлексивности из логической задачи в диспозицию, составляющую научный габитус. Речь идет о том, чтобы перевести логический прием в «рефлекс рефлексивности, способный действовать не *ex post*, т. е. на продукт действия (*opus operatum*), но *a priori*, т. е. на способ действия (*modus operandi*)» (p. 174). При этом необходимо различать нарциссическую рефлексивность *à la* Гарфинкель и реформистскую рефлексивность в стиле Бурдьё. Первая обращает внимание на то, что научная работа скорее конструирующая, чем описывающая. Но такое заключение «может потревожить разве что статистиков в их позитивистской вере в получаемые таксономии» (p. 175). Реальный анализ начинается тогда, когда от описания конструирования объекта переходят к вопросу об условиях конструирования, где одним из определяющих моментов является сам исследователь. Другое важное свойство реформистской рефлексии заключается в том, что она не может быть уделом одного агента. Если важнейший момент рефлексии — взаимная критика, то очевидно, что такая диспозиция по определению затрагивает всю группу. Именно эти особенности практической рефлексии делают ее одним из условий усиления автономии социологии как поля, т. е. прогресса научного разума.

Итак, согласно Бурдьё, рефлексия предполагает объективацию не пережитого субъектом опыта, а объективацию социальных условий,

которые сделали его возможным. Для этого необходимо научиться контролировать:

1. Субъективное отношение к объекту, которое, оставаясь необъективированным и направляя выбор объекта, метода и т. п., оказывается источником самых серьезных ошибок;

2. Социальные условия производства этого отношения к объекту. Работа по объективации должна вестись на трех уровнях:

1. Объективация позиции агента в общем социальном пространстве — наиболее заметный и потому наименее опасный фактор;

2. Объективация позиции агента в профессиональном поле;

3. Объективация всего того, что связано с принадлежностью к схоластическому универсуму, при этом особое внимание следует уделять иллюзии отсутствия иллюзии и интереса.

Поскольку практическая саморефлексия исследователя должна сопровождать каждое исследование и все его этапы, то, очевидно, что «социология социологии не является некоторым направлением социологии подобно всем остальным» и «должна постоянно присутствовать в социологической практике» (р. 220).

Наброски к самоанализу

Предваряя самоанализ, Бурдьё говорит, что это только попытка, только точка отсчета, что «социология объекта, каким являюсь я сам, объективация его точки зрения — дело заведомо коллективное» (р. 184). «Я знаю, что захвачен и включен в мир, который беру в качестве объекта. Я не мог бы как ученый занять позицию по отношению к борьбе за истину социального мира, не зная, что я это делаю, что единственной истиной является то, что истина служит ставкой как в научном (поле социологии), так и в социальном мире, который ученый берет в качестве объекта <...> и по отношению к которому он ведет борьбу за истину. Говоря это и защищая практику рефлексии, я также осознаю, что даю другим инструменты, которые они могут использовать для объективации меня самого, но, действуя таким образом, они доказывают верность моего подхода (*ils me donnent raison*)» (р. 221). Этот анализ нельзя назвать исповедью, потому что Бурдьё стремится описать свою траекторию и позицию в рамках поля и раскрыть в первую очередь безличные структуры, хотя в таком анализе нельзя обойтись без конкретных биографических событий.

Проводя самоанализ, Бурдьё делает акцент на трех принципиальных моментах. Во-первых, на своей позиции в университетском мире к моменту окончания им Высшей нормальной школы, во-вто-

рых, на положении социологии среди других дисциплин в 60-е годы и пространстве возможностей, которые она открывала новичку, и, в-третьих, на условиях формирования и свойствах своего габитуса. Последнее, несомненно, дается ему с наибольшим трудом, поскольку «не все “истории” жизни легко и приятно рассказывать, особенно потому, что социальное происхождение... предрасположено выступать инструментом и ставкой в борьбе и может быть использовано в очень разных смыслах, но почти всегда — не в пользу того, о ком идет речь...» (р. 213).

В качестве «нормальнца-философа» Бурдьё оказывается обладателем максимально престижного диплома в рамках университетского мира (Высшая нормальная школа плюс философия, находящаяся в зените своей славы). В то же время социология в ряду других дисциплин занимает место более чем непрестижное⁵.

Само социологическое пространство к началу 60-х годов поделено между старшим поколением профессоров — Ж. Гурвичем, Ж. Стоцелем и Р. Ароном (у которого Бурдьё работал ассистентом в Сорбонне). Арон в этом пространстве предлагал некоторую свободу тем, кто хотел избежать выбора между теоретизирующей социологией Гурвича и американизированной и сциентистской психологией Стоцеля. С другой стороны, поколение сорокалетних занималось исследованиями и опиралось на новую власть лабораторий, специализировавшихся в различных областях, выделенных в соответствии с категориями здравого смысла: социология труда (А. Турен), социология образования (В. Изамбер) и т. д. Пространство журналов было представлено тремя или четырьмя новыми изданиями: «*Révue française de sociologie*» (Ж. Стоцель), «*Les Cahiers internationaux de sociologie*» (Ж. Гурвич), «*Archives européennes de sociologie*» (Р. Арон). Бурдьё упоминает также журнал К. Леви-Строса «*L'Homme*», пользовавшийся большой популярностью у новичков (в числе которых был он сам). Это было время развития этнологии, и здесь мы можем наблюдать дважды доминируемое положение социологии: она занимала доминируемую позицию и по сравнению с точными науками, и по сравнению с гуманитарными (философия или литература). Она была *дисциплиной парией* и оказывалась своего рода убежищем, принимавшем всех, поскольку «не вызывала робости» у претендентов. Поэтому ее профессиональный корпус был слишком пестр и разнообразен с точки зрения уровня образования, «что мешало становлению пространства рациональной дискуссии» (р. 192).

⁵ Подробно об этом П. Бурдьё пишет в «*Méditations pascaliennes*». Paris: Eds. du Seuil, 1997. Глава «*Confessions imprsonnelles*» (Неличная исповедь).

Метод Бурдые предполагает установление соотношения между пространством возможностей и габитусом того, кто в него интегрирован. Поэтому ученый обращается к анализу характеристик своего габитуса. Разделим условно его формирование на первичную и вторичную социализацию. Специфика формирования габитуса Бурдые состоит в том, что на каждом этапе он оказывается в ситуации некоторой несовместимости и разрыва. В семье ученого этот разрыв проявляется как отношения между отцом, который стал государственным служащим и остальными родственниками, оставшимися крестьянами, которым он оказывал постоянные услуги и «каждый год ездил во время своего отпуска, чтобы помогать», но при этом был далек от них. В школе, где учились преимущественно дети крестьян и коммерсантов, Бурдые «был отделен от них своего рода невидимым барьером, проявлявшимся в виде ритуальных оскорблений вроде фраз “наемные работники всегда в тени”» (р. 213).

К этому добавляется опыт интерната при подготовке к Высшей нормальной школе, где Бурдые открывает для себя социальное неравенство, но на этот раз уже через сравнение с буржуазией. Интернат же способствует формированию двойственного отношения к Школе и миру интеллектуалов. Он видит разительный контраст между миром интерната, этим ужасным социальным реализмом, и миром учебного класса, где правят совсем другие правила и «преподаватели, особенно женщины, предлагают мир интеллектуальных открытий и человеческих отношений» (р. 214). «Я не так давно понял, что моя столь глубокая привязанность к школьному миру сформировалась в ходе этого двойственного опыта, и что свойственный мне сильнейший протест против Школы происходит от того огромного и безграничного разочарования, которое возникло у меня под воздействием несоответствия между двумя сторонами школы: одной — ночной и отвратительной, второй — дневной и респектабельной» (р. 214).

Разрыв усиливается после пребывания Бурдые в Алжире, где в сложных условиях войны он работал в качестве этнолога. Этот опыт маркировал для Бурдые окончательный разрыв со школьным опытом, а значит, и с возможностью быть органичной частью школьного мира. Габитус, «доставшийся» Бурдые, не был органичным ни для поля философии (в силу социальной траектории), ни для поля социологии (в силу траектории образовательной), поэтому он отличался как от социологов, так и от философов. В этом габитусе сочеталось несочетаемое: «аристократизм с точки зрения школьной системы и провинциальное и народное социальное происхождение» (р. 214). Бурдые называет его «расколотым габитусом», который способен порождать различные противоречия и трения: «С одной сторо-

ны, строптивость, особенно по отношению к школьной системе, этой *Alma mater* с двумя разными лицами, которая была объектом жесткого и постоянного бунта <...> С другой — высокомерие и почти надменность “избранного”...» (р. 215). Эта двойственность оказывается основанием *двойного дистанцирования*, которое мы можем наблюдать в стратегии Бурдьё: по отношению к доминирующим (философия и профессора социологи), и по отношению к доминируемым (социология и эмпирические социологи). И траектория Бурдьё — это пример превращения нужды в добродетель.

Одним из оснований научной компетенции является то, что называют «интуицией» или «творческим воображением». С точки зрения Бурдьё, его «необходимо искать в научном использовании социального опыта, предварительно подвергнутого социологической критике» (р. 219). «В противоположность тому, что требует *Wertfreiheit* (свобода от ценности), опыт, связанный с прошлым, может и должен быть мобилизован в исследовании при условии, что он был предварительно подвергнут строгому критическому анализу. Отношение к прошлому, которое продолжает существовать и влиять в форме габитуса, должно быть подвергнуто социоанализу» (р. 218). Это позволяет понять практику и извлечь из нее уроки. Бурдьё указывает, что он предпринимал подобное рефлексивное исследование, чтобы вернуться к источникам своего опыта и понять его⁶.

Опыт Бурдьё демонстрирует, что использование специфических рефлексивных практик позволяет расширить пространство свободы, предоставляемое исследователю его профессиональным полем и общим социальным пространством. Хотя мы не хотим абсолютизировать эту стратегию и понимаем, что основой увеличения научной автономии французской социологии и развития и распространения идей П. Бурдьё были не только рефлексивные приемы, но и институциональное состояние социальных наук во Франции в 60—70-е годы, которое сегодня, кстати, сильно изменилось. Конечно, они не сопоставимы с отечественным социологическим пространством. Однако автономия любого профессионального производства всегда есть результат борьбы. Об этом, в том числе, и говорит нам реферируемая книга.

*Реферат подготовлен
кандидатом социологических наук
Ю. В. Марковой*

⁶ Bourdieu P., «Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn», Paris, Eds. du Seuil, 2002.

СОЦИОЛОГИЯ И ОБЩЕСТВЕННОЕ ВОСПРИЯТИЕ НАУКИ: ОТ РАЦИОНАЛИЗАЦИИ К РИТОРИКЕ

Simon Locke¹ Sociology and the public understanding of science: from rationalization to rhetoric // The British Journal of Sociology. Vol. 52. No. 1. March 2001. pp. 1–18.

Тема работы Саймона Лока — пересмотр социологических теорий современности, начатый в рамках социологии научного знания. Основная проблема состоит в том, что теории современности продолжают разделять те предположения о сущности и природе науки, которые опровергают социологи научного знания. При этом упомянутые теории включают в предмет своего изучения не только те или иные конкретные гипотезы о том, что же представляет собой наука, но и то, как ее воспринимает общественное мнение.

«Социологи обычно оценивали отношение общества к науке как «рационализованное», используя это понятие в качестве основы для дальнейшего теоретизирования по поводу видимых социальных изменений и тех процессов, которые, по их словам, оказывают влияние на современное общество. В рамках такого подхода наука рассматривается как универсальная целостность, выражение чисто технического знания, свободного от индивидуальных оценок или влияния групповых интересов. Этот образ преобладает в современном обществе, поскольку ментальность обычного человека сама есть продукт процесса рационализации, в котором наука является и продуктом, и производителем» (р. 2). Однако усиление общественного скептицизма по отношению к науке заставляет усомниться в справедливости и обоснованности подобного взгляда.

Обе стратегии, предложенные для решения этой проблемы, — теории постмодернизма и теории общества риска — также исходили из присущей индивиду рационализованности. Саймон Лок придерживается противоположной точки зрения: он считает, что отношение общества к науке всегда характеризуется некоторой амбивалентностью, наличием дилеммы, конфликта между универсалистскими претензиями науки и сущностью научного знания как результата работы конкретных людей в определенном месте и в определенное время.

¹ Simon Locke. School of Social Science, Kingston University.

Вебер: рационализация как принцип

По мнению Макса Вебера, форма универсально значимого знания может возникнуть благодаря рационализации. Он утверждает, что люди в современном (ему) обществе мыслят, в определенном смысле, научно, иначе говоря, смотрят на мир с определенной когнитивной перспективы — материальной и рациональной, достигая этого с помощью технической калькуляции. Социология, по Веберу, может быть универсальной, поскольку включает в себя — идеально-типически и асимптотически — такую характеристику действия, которая в той или иной степени присутствует во всех формах социального действия, а именно целерациональность. Более того, эта характеристика становится доминирующей вследствие исторического процесса рационализации, происходящего в базовых сферах общества — экономической, административной, эстетической и когнитивной. При этом параллельно, как следствие, уменьшается влияние других аспектов человеческого существования: по словам Хабермаса, «коммуникативное» стремительно «колонизируется» «техническим». «Наука как одно из воплощений технического образа действия начинает доминировать, будучи отражением общих процессов, и может претендовать на универсальную валидность на том основании, что социальные действия конкретных ученых, их характер и способы поведения стремительно приближаются к идеально-типической форме технического поведения в сфере производства знания» (р. 4).

С этими рассуждения связана и категория «расколдовывания» (disenchantment). Вебер разрешает дилемму науки риторическим конструированием «современного разума», который предполагает процедуру «расколдовывания» (несмотря на то, что у «современного разума» могут быть абсолютно различные эмпирические референты). Другими словами, Вебер пытается склонить социальных ученых к нормативному обязательству на основании описания; они должны вести себя, исходя из того, каковы вещи есть на самом деле. Для придания своим выводам большей убедительности и для легитимации морально-оценочных суждений Вебер использует прием обобщения. «Представляя это просто как описание того, какова социальная реальность на самом деле, Вебер вовлекает нас в “упражнение” по риторическому творчеству: как *сделать (создать)* таким образом социальную реальность» (р. 5).

Пусть будет рационализация

С ростом общественного сомнения в возможностях науки, естественно, предпринимались попытки объяснить этот феномен. Было предложено два варианта: 1) критика науки рассматривается как реакция против рационализации; 2) такая критика является «продуктом» рационализации, своего рода следствием второго уровня — «рационализацией в квадрате» [rationalization squared]. Первая позиция находит свое отражение в рамках непрекращающихся споров между представителями науки и религии; вторую обычно связывают с концепциями инвайронментализма и риска. Сторонники первой позиции рассматривают модернизацию как длительный и продолжающийся процесс; сторонники второй придерживаются идеи исторической непоследовательности (discontinuity).

Первая точка зрения наиболее полно раскрыта в работах теоретиков Франкфуртской школы, придающих понятию рационализации большое значение. Понятие «обычного человека» в капиталистическом обществе — основная проблема и единственное решение для марксизма. С одной стороны, обычный человек является жертвой (обмана) капиталистической идеологии, с другой — он олицетворяет надежду на новое общество, поскольку его сознание формируется в процессе борьбы с властью капитала. Рационализация позволяет решить эту дилемму, так как не отрицает у обычного человека способности мыслить. В то же время процессы формирования сознания анализируются как отражение материальных форм организованного производства; сознание, таким образом, предстает как укорененное в определенном типе социальной организации.

По мнению Хабермаса, в современном обществе мы можем наблюдать двойственный процесс: хотя когнитивная рационализация и способствовала обесцениванию так называемых традиционных убеждений, систематическая логика современности не в состоянии обеспечить им альтернативу, поскольку наука оказалась оторванной от публичной сферы.² Как следствие, средства критики, предъявляемой науке, — требования валидности и ее проверка, достижение консенсуса с помощью аргументации, становятся недоступными широкой публике, которая вынуждена держаться за устаревшие убеждения.

Исследования работ креационистов (creation scientists, creationists) (протестантских фундаменталистов, отвергающих теорию эволюции

² Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. 2: Lifeworld and System, a Critique of Functionalist Reason. Cambridge: Polity, 1987.

в пользу теории происхождения, описанной в Книге Бытия) показывают, что для достижения определенных религиозных интересов они используют такие же техники и стратегии аргументации, которые обычно приписывают ученым (например, применение пассивных (*passive voice*) грамматических конструкций для придания написанному или сказанному объективного характера). Именно такое свойство современности, как риторичность, разделяющее научное и социальное, делает возможным креационизм как течение.

«Рационализация в квадрате»

По мнению Саймона Лока, единственным исследованием особенностей общественного отношения к науке в эпоху постмодерна является работа С. Крука и др.³ Авторы подчеркивают «амбивалентность» восприятия обществом науки в зависимости от степени «близости» к этой сфере тех или иных социальных групп. Тем не менее, основная тема работы — рациональность. Как утверждают исследователи, в современном обществе, развитие систем научного и технологического (в позитивистском смысле) знания усиливает значимость последнего как основания для действия (деятельности). Эти системы вытесняют религиозное знание, способствуя «интеллектуализации» и «демистификации» мира.

Вслед за Вебером авторы рассматривают рационализацию как процесс дифференциации ценностных сфер, превращающийся далее в «гипердифференциацию», при которой все большая фрагментация и специализация наталкиваются на современные тенденции к организации мира, что приводит к состоянию «постмодернистской множественности» (*postmodernized multiplicity*). Для науки, в частности, это означает наличие противоположных процессов: с одной стороны — организация «Большой Науки», с другой — возрастающая специализация. Научная «гиперрационализация» все в большей степени вступает в конфликт с установленными социальными нормами и фундаментальными ценностями. Если принять тезис о том, что при этом рационализация ослабляет (и разрушает) этические принципы и замещает религию, то вопрос об источнике норм и ценностей становится проблематичным.

Еще один вопрос, который может быть задан: как описать двойственное общественное восприятие науки в рамках дискуссии о ра-

³ Crook S., Pakulski J., and Waters M. Postmodernization: Change in Advanced Society. London, Sage, 1992.

циональности? По мнению Крукса, такая «амбивалентность» является неотъемлемой характеристикой (любой) современности.

«В то время как постмодернисты ищут в амбивалентности доказательство конца модернизации, представители теории “общества риска” находят в ней начало, поскольку мы вступаем сейчас в период “рефлексивной модернизации”, вызванной азвитием науки и технологии» (р. 9). Базовое понятие здесь — «рефлексивное онаучивание» (reflexive scientization), предложенное У. Бекком. «С одной стороны, наука и методический скептицизм институционализированы в индустриальном обществе. С другой, скептицизм органичен (в первую очередь) внешними факторами, объектами исследования, в то время как основания (принципы) и условия научной работы остаются защищены от возникающего извне скептицизма» [Beck U. Risk Society: Towards a new modernity / Trans. M. Ritter, London: Sage, 1992. p. 14].

Социология научного знания

Центральным пунктом как для социологов научного знания, так и для риториков от науки (rhetoricians of science) является анализ устных и письменных высказываний ученых. Социологи научного знания показали, что социологический дискурс с одной стороны выражает, а с другой — анализирует дилемму науки в современном мире. Социологическая теория рассматривала науку как нечто единое и носящее внесоциальный характер, то в рамках социологии научного знания подчеркивался плюралистический и социально-обусловленный характер науки. При этом ее множественность, возникающая из-за контекстуальной обусловленности, является изначально коммуникативной: «с точки зрения рациональной парадигмы, наука — это внесоциальная целостность, использующая однообразный технический стиль; для социологии научного знания, это социально-обусловленная множественность, “говорящая” на разных языках» (р. 11).

Изложим вкратце некоторые моменты, определяющие характер науки в рамках социологии научного знания. Во-первых, это акцент на контексте. Именно здесь происходит разрыв с мертоновской социологией, где предполагалось существование определенного набора норм, отделяющих науку как одну из форм социальной жизни. Социология научного знания рассматривает эти нормы как «контекстуально зависимые переменные». Сторонники «сильной программы» (strong programme) Б. Блор и Д. Барнс также подчеркивают

контекстуальную природу научного знания и объяснения: то, что будет считаться адекватным объяснением и будет принято в качестве такового, зависит от того, что считается «нормой» в данном социальном и культурном контексте. Следовательно, социальный смысл науки становится проблемой. По словам Барнса, «мы должны стремиться “открыть” ее [науку] как часть культуры, уже определенной самими акторами» [Barnes B. Scientific Knowledge and Sociological Theory. London: Routledge and Kegan Paul, 1974. p. 100].

К. Кнорр-Цетина представляет науку как своего рода хаотичное «сплетение» интуитивно подразумеваемого знания, неформальных процедур и случайных практик, с незначительной долей «технической чистоты», отражаемой в научных отчетах и представляемой путем рационализации⁴.

Вопрос заключается в том, как воспринимать этот «вычищенный технический образ» науки. Один вариант — рассматривать его как профессиональную идеологию, которая скрывает реальность, состоящую из обычных людей и их материальных интересов. Другой — неважно, является ли рациональный имидж науки идеологией или нет, в любом случае такой образ провоцирует нереалистично высокие ожидания от науки, неоправдание которых вызывает резкую «антинаучную» реакцию.

На самом деле интерпретировать технический научный дискурс как идеологию, как «чистую риторику», означает принимать эпистемологическую или онтологическую первичность влияния на научное знание так называемых «социальных факторов» и тем самым восстанавливать оппозицию наука — общество. Научный дискурс следует рассматривать в качестве одного из видов риторики, части тех ресурсов, которыми ученые могут распоряжаться для обоснования своей работы. Таким образом, технический научный аппарат правильно расценивать как стратегический ресурс для аргументации, один из ресурсов, доступных ученым.

Те же рассуждения справедливы и применительно к не-ученым. Х. Коллинз и Т. Пинч называют общественность жертвами (обмана) науки, целиком попавшими под влияние «божественного колдовства». Оно порождает сильную негативную реакцию, когда оказывается, что «волшебство» ученых не способно производить «блага» —

⁴ Knorr-Cetina K. D. 'The ethnographic study of scientific work: Towards a constructivist interpretation of science' in K. D. Knorr-Cetina and M. Mulhay (eds.) Science Observed: Perspectives On the Social Study of Science. London: Sage, 1983.

возникает своего рода дихотомический образ науки, в котором наука является либо добром, либо злом.⁵

Следует также отметить, что ученые могут использовать два противоположных способа представления науки: (1) представление результатов в обезличенном, абстрактном, беспристрастном виде, претендуя при этом на их универсальную применимость, независимо от индивидуальных действий и мыслей; (2) подчеркивание персонализированного, ограниченного во времени и пространстве, ориентированного на агента действия характера научных выводов, когда результаты зависят от конкретных человеческих действий и мотивов.

Криторике общественного восприятия науки

Дилемма науки, выраженная в дискурсе ученых, характеризует и ее восприятие в современном обществе. «Другими словами, вскрывают противоречия научных выводов, представляя их как конкретные продукты деятельности конкретных ученых, не только сами ученые. Такая возможность есть и у всех современников» (р. 14). Вот основные причины, позволяющие придти к такому заключению.

1. Исследования креационистов показывают, что так называемые «противники науки» в своих аргументационных целях используют те же дискурсивные средства, что и ученые.

2. В других исследованиях подчеркивается не только «амбивалентность» общественности, но и ее способность активно одобрять или отрицать научные выводы в зависимости от собственных интересов. Особенно значительным представляется важность «местного знания» как основания для отрицания науки и «прагматичное» использование научных достижений и авторитета ученых, сообразуясь со специфическими локальными целями.

3. Научные результаты часто представляются таким образом, чтобы избежать возможного обвинения в преследовании своих личных интересов или интересов отдельных групп людей. Например, люди сомневаются в искренности служб охраны окружающей среды, поскольку полагают, что за их добрыми намерениями может стоять просто желание реализовать свои коммерческие интересы.

4. Утверждается, что просвещенческий проект, трактуемый как основная идеология современности, носит изначально противоре-

⁵ Collins H. M. and Pinch T. The Golem: What Everyone Should Know About Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

чивый характер. Центральными являются противоречия между свободой и властью, между самовыражением и самоконтролем и т. д. «И если эти противоречия Просвещения проявляются в повседневной жизни, то почему же нельзя применить их и к науке как служанке просвещенческой веры? И если научный дискурс организован вокруг дилеммы между требованием универсальности знания и конкретностью ситуации его производства, то почему это не должно найти отражения во всем обществе, в форме противостояния риториков, выдвигающих аргументы для сопротивления техническому языку науки?» (р. 15).

Риторический подход, предложенный в данной работе, позволяет «ухватить» множественность и неоднозначность общественного восприятия науки. Здесь технический язык выступает в качестве одного из доступных членам современного общества ресурсов для представления и анализа научной информации. Различие, которое проводит Бек между «первичным» и «вторичным онаучиванием», предстает как различие между доступными риторическими ресурсами. Так, их изучение становится задачей социологов: каким образом и с помощью каких риторических средств члены общества отвечают на техническую риторику науки.

*Реферат подготовлен
Е. Горбуновой*

ИЛЛЮЗИЯ КОНЦА, ИЛИ ПРЕКРАЩЕНИЕ СОБЫТИЙ

Jean Baudrillard *l'Illusion de la fin ou la greve des evenements*. Paris: Galilee, 1992.— 173 p.

Существуют различные гипотезы относительно конца истории. В соответствии с одной из них ускорение движения «модерна» во всех планах — техническом, событийном, коммуникационном, в плане ускорения экономических, политических и прочих обменов — привело к тому, что «мы перестали соотноситься со сферой реального и истории» (р. 12). Мы «освободились» в такой мере, что вышли за пределы горизонта, в котором «реальное возможно», поскольку еще действует какая-то сила притяжения по отношению к вещам и событиям.

Вторая гипотеза относительно конца истории представляет собой противоположность первой, поскольку связана не с ускорением, а с изменением социальных процессов. В нынешних обществах господствуют массовые процессы. Инерция социального порождается множественностью и насыщенностью социальных обменов, сверхплотностью городов, рынков, информационных сетей. «Инертная материя социального представляет собой холодную звезду, вокруг массы которой замерзает история. События чередуются и исчезают в индифферентности. Массы, нейтрализованные информацией, выработавшие невосприимчивость к ней, нейтрализуют историю и служат своеобразным поглощающим экраном. Они не имеют истории, не имеют чувства, сознания, не имеют желаний» (р. 14). История, смысл, прогресс уже не ускоряют движение к освобождению. Масса в своей «молчаливой имманентности» глушит всякую социальную, историческую, временную трансценденцию. История заканчивается не вследствие отсутствия акторов, насилия или событий, а вследствие замедления, индифферентности и оцепенения. У человечества также был свой «большой взрыв». Определенная критическая масса, определенная концентрация людей и обменов ведет к тому «взрыву», который мы называем историей. Речь идет о «растворении» плотных и «иератических» ядер прежних цивилизаций. «Сегодня это приобретает обратный эффект. Преодоление порога “критической массы” популяций, событий, информации ведет к обратному процессу — инерции истории и политики» (р. 16).

Третья гипотеза относительно конца истории связана с преодолением предела, за которым, вследствие все большего информационного совершенствования история перестает существовать как таковая. Мы уже никогда не обретем историю, какой она была до эпохи информации и СМИ. Мы уже не сможем изолировать историю от «модели ее совершенствования», которая в то же время есть «модель ее симуляции, модель вынужденного поглощения гиперреальностью» (р. 18). Мы никогда уже не узнаем, какой была социальность до входа в «бесполезное сегодняшнее совершенство», не узнаем, какой была история до входа в «техническое совершенство информации».

То обстоятельство, что мы «выходим из истории» и входим в «симуляцию», является следствием того, что сама история в своей основе представляет собой «грандиозную модель симуляции». Речь идет не о том, что существование истории — это рассказ или интерпретация, которую мы даем истории. О симуляции следует вести речь с точки зрения времени, в котором разворачивается история, того линейного времени, которое есть одновременно и время конца, и бесконечное отодвигания этого конца. Это время, в котором происходит история, т. е. следование более или менее осмысленных обстоятельств; это время, где причины порождают следствия, но где нет абсолютной необходимости и есть неопределенность относительно будущего. Такое время отличается от времени ритуальных обществ, где всё уже достигнуто в момент порождения бытия и где церемониал восстанавливает совершенство этого изначального события. В противоположность такому «завершенному времени» освобождение «реального» времени истории, продуцирование линейного и дифференцированного времени предстает как чисто искусственный процесс.

В реальном времени истории, в «эвклидовом пространстве истории» наиболее краткий путь от одной точки к другой, от одного события к другому — это прямая линия, «линия прогресса и демократии». Но в наше время, где-то с 80-х годов XX столетия, мы присутствуем при том, что пройден апогей исторического времени, пройдена вершина эволюционной кривой. Начинается «нисходящая событий», разворачивание в обратном направлении. «Любое кажущееся движение истории приближает нас невидимо к своему антиподу, отправной точке. Это конец линейности. В такой перспективе будущее уже не существует. Но если нет будущего, то нет и конца. Это не конец истории. Мы имеем дело с парадоксальным процессом обращения вспять, с реверсивным эффектом «модерна», который, достигнув своего предела и обобщив все свои достижения, распадается на свои простые элементы» (р. 24).

Фактически автор разделяет воззрения, воплощенные в выделенных им «гипотезах» относительно «конца истории». Дальнейшее изложение представляет собой развертывание того или иного момента этих воззрений.

В настоящее время утрачена «слава события». В течение столетий история развертывалась под знаком «славы», иллюзии значимости событий, наследуемой от предков и влияющей на грядущее. История сузилась до «вероятной сферы» причин и следствий, до сферы «актуальности». Смысл событий стал ожидаемым смыслом, события программируются. Бодриар называет это «остановкой событий». «Речь идет о подлинном конце истории, конце исторического Разума» (р. 40).

Но дело не обстоит таким образом, что мы покончили с историей. Требуется «питать конец истории». Мы как бы продолжаем производить историю, нагромождая «знаки» социальности, политики, знаки прогресса и изменения, а в действительности мы лишь питаем ее конец в том смысле, что немного отодвигаем его.

Стремление вперед подменяется обращением к прошлому, бесконечной ревизией всех значимых исторических явлений, которая зачастую принимает форму оправдания исторических преступлений, «переосмысления» всего и вся.

Вместе с тем обращение в прошлое, бесконечная ретроспектива всего, что предшествовало нам, ставит проблему «отбросов». Что делать с остатками угасших идеологий, революционных утопий, мертвых концепций, продолжающих засорять наше «ментальное пространство»? По существу, вся история представляет собой «живые отбросы». «Экологический императив» требует, чтобы «отбросы» были вновь пущены в дело, подвергнуты вторичной переработке. Мы стоим перед дилеммой: либо «останки» и «отбросы» истории погребут нас, либо мы используем их в какой-то «причудливой истории», которую мы в действительности создаем сегодня.

У истории не будет конца, поскольку все «остатки истории» — церкви, демократия, коммунизм, этносы, конфликты, идеологии и т. п. — могут использоваться вновь и вновь. Ведь все, что считалось преодоленным историей, в действительности не исчезло, все архаичные и анахроничные формы сохранились, готовые выйти на поверхность. «История вырывается из циклического времени лишь для того, чтобы перейти в порядок вторичной переработки» (р. 47).

Эта вторичная переработка форм прошлого, их превознесение, усиленное внимание к явлениям прошлого, реабилитация прошлого через его имитацию, — все это признаки постмодерна. В ряду этих явлений особое место занимает раскаяние перед прошлым, реали-

зующееся в самых различных сферах социальной и культурной жизни.

Свои воззрения на проблему конца истории автор пространно иллюстрирует примерами событий и идеологических процессов, связанных с концом коммунистической эпохи в странах Восточной Европы и СССР. Еще одной — причем весьма впечатляющей с точки зрения роли современных информационных технологий и возможностей — иллюстрацией становится рассмотрение «Войны в заливе».

В заключительной части книги автор отмечает трудности всякого рассуждения о конце, особенно о конце истории. Ведь приходится одновременно говорить и о том, что «по ту сторону конца», и о невозможности того, что конец действительно наступит.

Конец постижим лишь в терминах логического порядка причин и следствий, преемственности. «А сами события в силу того, что их производят искусственным образом, их конец запрограммирован, а следствия предвидимы, аннулируют отношения между причиной и следствием и тем самым аннулируют всякую историческую преемственность» (р. 155).

Саму историю следует рассматривать как хаотическое образование, где ускорение кладет конец линейности (событий). Следствия приобретают определенную автономию, делающую возможным обратное воздействие на причины. Нужно говорить также об обратном воздействии информации на реальность. Подобная обратимость означает нарушение порядка, или хаотический порядок.

Вообще создается впечатление, что мы по ту сторону истории, «входим в чистую фикцию, открываем иллюзию мира. Иллюзия нашей истории раскрывает взгляд на гораздо более радикальную иллюзию мира» (р. 170).

*Реферат подготовил
доктор философских наук
Ю. А. Кимелев*

КОСМОПОЛИТИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА: СОЦИОЛОГИЯ ВТОРОЙ ЭПОХИ МОДЕРНА

Ulrich Beck *The cosmopolitan perspective: sociology of the second age of modernity* // *British Journal of Sociology*. Vol. N 51. Issue N 1 (January/March 2000), pp.79–105

По отношению к впечатляющим процессам глобализации социальные науки и социальная теория занимают весьма различные позиции. В рамках «парадигмы мирового общества» глобализация рассматривается как нечто нормальное, а парадигма, связанная с национальным государством, предстает как порождающая неразрешимые теоретические проблемы.

Однако преобладает именно вторая, ориентированная на национальное государство. Социология наблюдает и измеряет все социальные процессы на национальном уровне, в национальном контексте. При таком подходе глобализация — это процессы, «индифферентные» к национально-государственным границам; «сжатие времени и пространства»; возрастание взаимосвязанности и взаимозависимости государств. Особенно яркое воплощение все это находит в экономической глобализации.

Свою задачу автор видит в том, чтобы сопоставить «космополитическую перспективу» и перспективу, связанную с национальным государством. Такое сопоставление должно быть осуществлено в связи с различием «первой эпохи модерна» и «второй эпохи модерна». Само это различие призвано указать на то, что в настоящее время меняются или, скорее, складываются по-новому базисные компоненты жизни человека и человечества в целом.

В первую эпоху модерна западные общества воспринимались на Западе как «традиционные», «вне модерна» или «до модерна». Во вторую эпоху модерна уже все общества размещаются в едином глобальном пространстве, все сталкиваются со схожими вызовами, очевидно становится сходство между различными обществами. Это предполагает, в числе прочего, необходимость для Запада критичнее относиться к собственным идеям и действиям, предполагает способность учитывать опыт других как нечто полезное для анализа самого западного общества.

Переход от мира национальных государств к космополитическому мировому порядку означает изменение приоритетов: переход от приоритета традиционного международного права к приоритету

прав человека. Во вторую эпоху модерна утверждается принцип, в соответствии с которым права человека предшествуют международному праву.

Носителями прав человека являются индивиды, а не коллективные субъекты (такие как «нация» или «государство»). А если права человека уже не относятся исключительно к внутренним делам того или иного государства, то происходит «парадигматический сдвиг» от национально-государственных обществ к обществу космополитическому, где «международное право через головы нации и государств обращается непосредственно к индивидам, полагая тем самым юридически обязательное мировое общество индивидов» (р. 84).

Такая ситуация сопряжена со множеством проблем. «Военный гуманизм», воплощенный на практике в виде гуманитарной интервенции в Косово, может восприниматься как пример империалистического навязывания Западом своей воли незападным нациям (со всеми вытекающими отсюда напряжениями в отношениях между государствами и народами). В условиях второй эпохи модерна претерпевает изменения этническая идентичность. Космополитизация означает, что этнические идентичности в рамках той или иной нации становятся множественными и столь же множественным образом соотносятся с соответствующими национальными государствами. При этом этническая самоидентификация и отношение к другим этническим идентичностям и к государству постоянно переформулируются, что отражает «специфичное» положение индивидов в глобальном обществе.

Возникает вопрос не только о солидарности разноэтничных принадлежащих к одному национальному обществу индивидов, но и о «солидарности с чужаками». Актуальность данного вопроса связана, прежде всего, с процессами мобильности и миграции. Процесс мобильности не вызывает особых напряжений, поскольку протекает, как правило, в рамках национального общества, более того, такой процесс приветствуется. В то же время процесс миграции носит порой достаточно напряженный и даже болезненный характер, так как осуществляется между национальными государствами. Достаточно упомянуть в связи с этим опасения, порождаемые «криминальной иммиграцией».

А миграция, в свою очередь, теснейшим образом связана с «пост-национальным распределением труда и богатства». Растущий разрыв между богатыми и бедными странами, различные возможности получения рабочих мест побуждают очень многих людей перемещаться в поисках большего социального благополучия. Таким образом, «космополитический проект» должен включать в себя способы

разрешения вытекающих отсюда конфликтов. В частности, не следует ли считать перемещающихся людей «мобильными», а не «мигрантами»?

Во вторую эпоху модерна следует заново определить отношения между государством, бизнесом и гражданским обществом как «обществом граждан». Это и будет частью реструктурирования национальных институтов с целью их адаптации к новым условиям.

Указанные процессы, порождаемые ими проблемы и возможные их решения — все это в совокупности образует «прогрессирующую космополитизацию». Однако космополитизация — уже не просто общий объективный процесс. Это и «публично рефлектируемый процесс». У «космополитической саморефлексии» есть различные формы выражения, которые в своем нынешнем содержании, а главное в своем возможном или желательном развитии образуют «рефлексивный космополитизм».

*Реферат подготовили
доктор философских наук
Ю. А. Кимелев
и доктор социологических наук
Н. Л. Полякова*

ОТ СОЦИОЛОГИИ К ИСТОРИЧЕСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ НАУКЕ: ПЕРСПЕКТИВЫ И ПРЕПЯТСТВИЯ

Immanuel Wallerstein From sociology to historical social science: prospects and obstacles. // British Journal of Sociology. Vol.N 51, Issue N 1 (January/March 2000), pp.25—35

Еще в начале XIX века не существовало ни социологии, ни социальной науки — ни в институционализированной форме, ни как интеллектуального дискурса. В начале XX века «социальная наука» было неясным обозначением, относящимся к какой-то сфере интеллектуальной деятельности, а «социология» стала именем нарождающейся дисциплины, уже получающей санкцию на официальное университетское существование в ряде западных стран. При вступлении в XXI век социология — это предмет преподавания в большинстве университетов мира, тогда как «социальная наука» остается неясным термином, относящимся к какой-то сфере интеллектуальной деятельности.

«Золотая пора» социологии относится к 1945—1965 гг. В тот период задачи социологии представлялись четко определенными, ее будущее казалось гарантированным, а ведущие представители были полны уверенности в себе. После 1965 г. социологи разбрелись по разным дорогам, будущее уже не кажется гарантированным, и неясно, есть ли вообще у социологии ведущие представители.

Эпоха, в которую зародилась социология и которая длилась до недавнего времени, была проникнута историческим оптимизмом, основанном на вере в безграничные положительные возможности техники. «Это была эпоха, когда интеллектуалы верили в прогресс — прогресс и благой сам по себе, и исторически неизбежный» (p.26).

Многообразные вопросы, рассматривавшиеся социологами, так или иначе центрировались вокруг двух основных: об истоках того «великого исторического пути», который пределал современный мир и о том, каким образом общество может справиться с побочными негативными последствиями движения по этому пути.

В результате усилий по осмыслению указанных вопросов появились альтернативные «великие повествования», или «нарративы». Главным среди них было либеральное воззрение на мир, так называемая виговская (Whig) интерпретация истории. В соответствии с этим видением человечество должно жить в индивидуалистском

свободном обществе, с максимально широким выбором возможностей для индивида, обществе, не признающем законности унаследованных привилегий. Либеральное видение мира включало представление о том, что общество уже отчасти достигло этих целей, особенно в западных странах. А остальной мир рано или поздно их догонит.

Социологи, опиравшиеся на это либеральное видение мира, разработали понятие «модерна», связанное с бинарной концептуализацией социальных возможностей: договор, а не статус; общество, а не сообщество; органическая, а не механическая солидарность и т. д. Такие бинарные оппозиции помогали описывать мир «модерна» в его отличии от «традиционного общества».

У великого либерального «нарратива» были две альтернативы — консервативная и радикальная. Консервативное видение мира связано с сомнениями в неизбежности и желательности реализации либерального видения. Основным представителем радикальной альтернативы был марксизм. Он более когерентен, чем консервативная альтернатива, и в то же время в меньшей степени, чем консерватизм, расходился с либерализмом. Марксизм признавал фундаментальное значение бинарной концептуализации, а также неизбежность прогресса.

При обращении к вопросу о побочных негативных последствиях движения по пути прогресса все признавали, что переход от до-модерна к модерну наносил ущерб определенным группам и индивидам. Посылка относительно социального беспорядка, наступившего вследствие этого перехода, послужила толчком ко множеству социологических исследований девиантности, нищеты, преступности и прочих социальных болезней. Представлялось, однако, что эти болезни излечимы, поскольку связаны с переходными процессами. А социологи воспринимались как социальные работники, способные содействовать излечению.

В настоящее время два главных вопроса — об истоках модерна и о беспорядке — не исчезли полностью из исследований социологов, но представляются несколько «причудливыми», в том числе и самим социологам.

Большинство социологов перешли к различным концептуализациям «пост» характера: постиндустриализм, постмодерн, постколониализм. Модерн вдруг оказался чем-то прошлым, а не настоящим.

Проблемы (городского) беспорядка не исчезают, а нарастают. Но социологи стали гораздо более осторожными и менее уверенными в продуктивности и благотворности своих «рецептов».

В настоящее время существует необходимость в спокойной рефлексии относительно возможностей и приоритетов социальной

мысли и организации научной деятельности. При этом главный упор Уоллерстайн делает на рассмотрение «организации нашего труда». Он выделяет в связи с этим несколько основных проблем.

Первой такой проблемой он считает «разделение познания на две культуры». Приблизительно с 1850 г. по 1970 г. в мировой университетской системе существовали факультеты естественных наук и факультеты гуманитарных наук с противоположными эпистемологическими ориентациями. Социальные науки располагались где-то посередине, испытывая мощное воздействие этих противоположных ориентаций. Сегодня в естественных науках все более важную роль играют так называемые «усложненные науки», опрокидывающие (особенно в методологическом плане) основные положения и установки традиционной ньютоновской модели науки. А в гуманитарной сфере набирают силу «культурные исследования». Сегодня мы имеем дело с «центростремительной моделью в том смысле, что две крайности (наука и гуманитарные дисциплины) движутся в направлении располагающегося в промежутке центра (социальной науки), принимая в определенной мере ее правила» (р. 31).

Вторая проблема связана с необходимостью обратить особое внимание на вопросы «материальной рациональности». Они так или иначе связаны с устранением неправомерных способов социального действия, выбора, поиска альтернатив посредством рациональной рефлексии.

Третья проблема — организационная, связанная с традиционным дисциплинарным членением социальных наук. Жесткая приверженность этому членению наносит вред исследовательской работе, особенно молодых ученых. Следует заново «объединить и заново разделить» социальные науки с тем, чтобы добиться «интеллектуального прогресса». Последний должен привести к «исторической социальной науке», базирующейся на следующих методологических посылах. Всякие полезные описания социальной реальности носят с необходимостью и «исторический» характер, т. е. принимают во внимание и постоянные изменения в изучаемых структурах. Кроме того, такие описания являются «социально-научными», поскольку будут искать объяснения долгосрочных процессов.

*Реферат подготовили
доктор философских наук
Ю. А. Кимелев
и доктор социологических наук
Н. Л. Полякова*

КОГДА ВЕЩИ ДАЮТ ОТПОР: ВОЗМОЖНЫЙ ВКЛАД «НАУКОВЕДЕНИЯ» В СОЦИАЛЬНЫЕ НАУКИ

Bruno Latour When things strike back: a possible contribution of «science studies» to the social sciences. — *British Journal of sociology*. Vol.51, N 1 (January/March, 2000), pp.107–123

Статья посвящена рассмотрению «подраздела социологии», который называется «исследования науки и техники». Представители этой разновидности социологии согласны, что необходимо «распространить исследовательские программы социальных наук за пределы того, что прежде считалось социальным» (p.108). Это позволит по-новому рассматривать вещи, не деля их на природные и социальные.

В соответствии с преобладающим в социальных науках представлением, дать социальное объяснение каких-либо природных явлений — значит представить эти явления не просто как объективные природные сущности, но и как вмещающие чего-то еще, что они хранят и скрывают. Это «что-то еще» суть те или иные социальные функции и социальные факторы. Дать социальное объяснение — значит, в конечном счете, *заместить* объект, принадлежащий природе, *другим объектом*, принадлежащим обществу, показав при этом, что такой другой объект и есть «подлинная субстанция» первого. Посредством подобного объяснения демонстрируется власть и мощь общества. В конечном счете место законов природы должны были бы занять социальные функции: «объективное» в результате заменяется на «только социальное».

Получается, что «социальное объяснение», понимаемое описанным выше образом, ведет, по существу, к разрушению самого объекта исследования, поскольку на деле «исследования науки и техники» стремятся заменить естественные науки, «социализируя» их предмет. Если же эти исследования не желают получить такой результат, то должны отказаться от самой идеи объяснить что-либо, находящееся за пределами традиционно представляемой социальной сферы. А это разрушительно для социальных наук.

Латур исходит из того, что природные объекты сопротивляются социальным объяснениям. Отсюда, как правило, делались два вывода. Большинство философов науки держались того мнения, что попытка социального объяснения природы обречена на неудачу, по-

скольку «факты» располагаются за пределами социального порядка. Второй вывод заключается в признании того, что *все* объекты обладают спецификой, не поддающейся объяснению посредством указания на нечто, по отношению к чему они будто бы выступают в качестве дублеров. Сам автор статьи придерживается второй позиции.

Если невозможно заместить второй закон термодинамики каким-то социальным фактором, который на деле будто бы и «выражает» данный закон, то следует быть последовательным и признать, что, возможно, и прочие объекты незаменимы посредством «социальных объяснений». Отстаивание этого взгляда и является вкладом «исследований науки и техники» в социальные науки.

Признание «уникальной специфики и адекватности» объектов имеет два важных последствия для социальных наук. Первое касается «понятия общества», второе связано с представлением о том, что следует делать социальным наукам в попытке уподобиться наукам естественным.

«Общество» не может выступать в качестве объяснительной инстанции. «Общество» составляется, конструируется, поддерживается и собирается. Оно не является «скрытым источником причинности», способным объяснить существование и стабильность того или иного действия или поведения. Распространение представлений о «сетях» и «потоках» подтверждает это. Г. Тард отшен, он торжествует над Э. Дюркгеймом: общество ничего не объясняет, оно само должно быть объяснено. Слово «социальный» кодирует не субстанцию и не сферу реальности, а способ увязывать вместе гетерогенные пучки, транслировать один вид сущностей в другой» (р.113). Изучение техники показывает, в какой мере многие основные характеристики прежних обществ проистекали из способности артефактов конструировать социальный порядок.

Прежние попытки уподобления социальных наук естественным опирались на представление о том, что исследования естественных наук объективны. Такое представление не подтверждается наблюдением и изучением реальных процессов научного исследования. В научном исследовании не только присутствует изобретательность, фантазия и игра, но и признается «уникальная адекватность» объектов, которым позволяет говорить своим языком и проявлять «непослушание» по отношению к установленным исследовательским процедурам. Это же призваны делать и социальные науки. Им следует отказаться от всякого навязывания исследовательским объектам своих интересов и предвзятых схем и позволить объектам «говорить самим за себя». Следует, прежде всего, отказаться от таких специфических антропологических и исторических подходов, как жесткое

разделение природы и общества, необходимости и свободы, предметных сфер естественных и социальных наук.

Изменению позиции социальных наук может способствовать «новая политическая ситуация». Большинство социальных наук были «изобретены» столетие назад, причем одной из причин их формирования было желание положить конец политическому процессу, связанному с гражданскими войнами и революциями. Социальные науки могли выполнять определенную функцию в социальной инженерии, призванной достичь согласия и благополучия в обществе без посредства болезненного политического процесса. Отсюда и появление «знаменитой концепции общества», знание о котором как о некоей четко определенной сущности должно было способствовать решению такой задачи.

В настоящее время социальные науки имеют возможность отказаться от теоретических представлений об обществе, скоррелированных с указанной социальной задачей, и рассматривать «вещи» так, как это предлагают «исследования науки и техники», т. е. как разнообразные, обсуждаемые, коллективные, недостоверные, не разделяемые жестко на природные и социальные.

*Реферат подготовили
доктор философских наук
Ю. А. Кимелев
и доктор социологических наук
Н. Л. Полякова*

**НАЧАЛО ВТОРОГО ВЕКА СОЦИОЛОГИИ:
ВРЕМЕНА РЕФЛЕКСИВНОСТИ,
ПРОСТРАНСТВ ИДЕНТИЧНОСТИ
И УЗЛЫ ЗНАНИЯ**

Göran Therborn At the birth of second century sociology: times of reflexivity, spaces of identity, and nodes of knowledge. // British Journal of Sociology Vol. 51. № 3. pp.37–57

По мнению Гёрана Терборна, социология XXI столетия будет отличаться от социологии XX. «И какими бы ни были ее связи с религией и другими ритуалами, социология должна проанализировать свое собственное столетнее существование прежде, чем размышлять о третьем христианском тысячелетии» (р. 37).

По мнению Терборна, первая институционализация социологии относится к 1890-х годам, времени выхода в свет работ «Разделение труда», «Правила социологического метода», «Самоубийство» Э. Дюркгейма, первой социологической периодики — «Revue internationale de sociologie» (1893), «A.J.S». (1895), «L'Année Sociologique» (1898) и открытия первого социологического факультета в Чикагском университете (1893). Все это не просто история. Эти книги, журналы, факультеты существуют и сейчас и составляют канон социологической классики. Обращение к ней может также помочь при решении сугубо современных проблем социологии.

Исходя из этого, Терборн рассматривает три проблемы.

Во-первых, для того, чтобы получить представление о современном состоянии социологической теории и концепции «Я», следует взглянуть на преобладавшие в прошедшем столетии социальные космологии и когнитивные понятия.

Во-вторых, следует рассмотреть трансформацию универсальности социологии в ее глобальность.

В-третьих, необходимо выявить постоянно возобновляющуюся основу, ядро социологии как дисциплины через выявление некоторых «узлов» в широком поле социологических исследований.

Способность к саморефлексии является главным достижением антропологии и социологии XX века. Терборн выделяет две оси социологической рефлексивности: *время* (наше место в истории социального времени и его исследования) и *трехмерное пространство* (пространство институтов и дисциплин; ежедневные практики и действия; и пространство воображения и их исследования).

Что касается первого пункта анализа, то его можно свести, по мнению автора, в следующую схему, отражающую, как на протяжении всего XX века менялись доминирующие понятия и теоретические ориентации исследований в социальной космологии, типы социальных изменений и способы познания.

	Социальная космология	Тип социального изменения	Способы Познания
1900	Эволюция (Возникновение)	Прогресс	Наука
1950	Структура	Функциональный порядок	Наука
1975	Антагонистическая структура	Эмансипация	Сознание и наука
2000	Стратегии	Контингентность	Понимания и дискурс
20XX?	Акторы-в-системе	Тенденции	Обучение

Таблица 1 (р.44)

Положение в институциональном пространстве может быть определено на основе анализа «академического мира» или представления о самих себе социологов и студентов социологических факультетов.

«Территория» современной социологии определяется следующим перечнем тем:

- Неравенства (включая сексуальное и этническое), занимающие наиболее важное место.

- Близкие отношения, семья, жизненная ориентация.
- Работа, организация, рынки.
- Идеология и культурное производство.
- Познание, эмоции, идентичности.
- Сообщества, среда и население.
- Политика, социальные движения и государство.
- Социальный контроль и закон.
- Здоровье, болезнь и медицина.
- Теории и эпистемология.
- Методология и исследовательские техники.

Эта социологическая «территория» уже значительно отличается от той, которую мы находим у Дюркгейма в конце XIX в. Очевидно, что смежные области знания оказывают серьезное влияние на стандарты и практику современной социологии.

Современная социология находится на пересечении двух пространственных осей: оси «научное исследование — гуманистические искусства» и оси «академический мир — публичность»

Это положение является объективно противоречивым, описывается и ощущается как «кризисное», как «угнетение» и «доминирование» со стороны определенных требований и стандартов.

И, наконец, последнее, что следует сказать о пространстве социо-

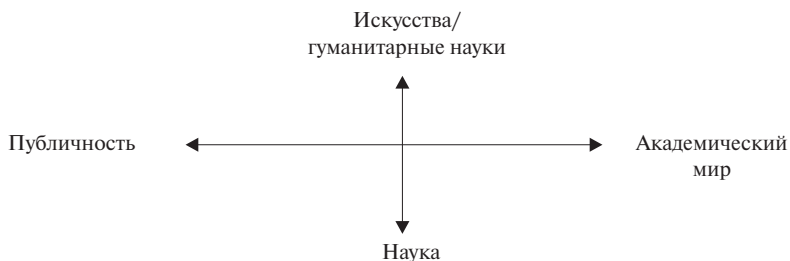


Рис. 1. «Сцена социологической практики».

логического воображения и исследования — налицо сдвиг от универсальности к глобализму.

Универсализм в качестве основы социологического исследования был характерен для классической социологии. В равной мере он свойственен Конту, Дюркгейму, Веберу. Классическая социология в качестве пространства своего исследования берет социальный универсум человечества.

Теоретическое исследование и воображение современной социологии связано с глобализмом. «Глобальная социология отличается от универсалистской тем, что исходит не из чего-то предположительно общего для всех, а из глобальной вариативности, глобальной связанности и глобальной интер-коммуникации» (р. 50).

Глобальная социология означает рассмотрение мира как совокупности структурированных социальных и культурных систем, а не как территории, на которой живет вовлеченное в эволюцию и модернизацию человечество. Современная история предстает как множество различных сопутствующих модернов.

Глобальная социология означает фундаментальный поворот исследования и воображения от нации и «северо-атлантического пространства» в качестве основной системы координат к глобальному социальному космосу, безотносительно к национальным привяз-

кам, а также не имеющему абсолютного времени. Этот поворот схож с поворотом от ньютоновской физики к релятивистской теории Эйнштейна.

Что касается основных теоретических «узлов» социологической теории, исследующей сферу социального, то Терборн предлагает для их демонстрации следующую схему (см. рис.2).

	Формации	Динамика
Актеры	1	2
Социальные системы	3	4

Рис.2 Четыре узла социологического знания

Терборн задает три вопроса относительно четырех «узлов» социологического знания.

1. Появилось ли что-то новое в рассмотрении старых проблем актора и образования систем, динамики действия и системной тенденции?

2. Появилось ли что-то новое в проблемах формаций и динамики?

3. Появилось ли что-то важное в самом явлении или в ответах на вопрос о соотношении социального действия и социальных систем?

На все три вопроса он отвечает утвердительно. Например, наше знание тем классической социологии, касающихся образования систем, продвинулось от анализа групп к сетевому анализу, исследованию институционализации и создания политических систем, как национальных, так и демократических. То же самое касается всех других тем.

Однако, по мнению Терборна, классическое наследие должно оставаться частью нового когнитивного опыта современной социологии. Более того, оно может стать аналитическим каркасом социологии.

*Реферат подготовили
доктор философских наук
Ю. А. Кимелев
и доктор социологических наук
Н. Л. Полякова*

РАЗДЕЛ 5. РЕЦЕНЗИИ

смыслов, и смыслы эти находились в семантическом пространстве английского языка. В русском же языке имеются свои возможности «расшатывания» консервативных смысловых контекстов, и следовало бы воспользоваться уже имеющейся полифонией смысла таких понятий, как «пол», «мужественность», «женственность», а не импортировать «гендер», «маскулинность» и «фемининность». Близкие идеи высказывала еще ранее и И. Аристархова, предлагая вместо «гендера» употреблять термин «род» (в грамматическом смысле мужского и женского рода)³.

Аргументы обоих авторов, в общем-то, совершенно ясны: заимствованное слово служит атрибутом чужеродного дискурса и как бы обрекает российских исследователей на производство теоретического «сэконд-хенда». Однако мне представляется, что их, несомненно, благие намерения вряд ли найдут поддержку среди исследователей, работающих в области социальной теории пола. И дело тут не только в соображениях следования задаваемой западными фондами научной конъюнктуре и радении «причастных к гендерной кормушке» за академическую карьеру: просто поезд уже ушел. Слово гендер стало частью русского языка, причем уже даже не только академического; и развитие российской гендерной социологии как самостоятельной дисциплины происходит по своим внутренним закономерностям, отражающим, в том числе, и ее коротенькую, но бурную историю, вместе с западными корнями, российскими дискуссиями и пресловутой «дискурсивной всеядностью»⁴. Таково положение вещей, и, на мой взгляд, спорить с ним бесполезно, потому что язык — живой организм, и придуманное кем-то слово может быть отторгнуто, а может и прижиться и своим странным путем войти в органику русской речи.

Лучше всего это доказывает тот факт, что почти все авторы сборника, за исключением самого С. Ушакина, охотно пользуются и «гендером», и «маскулинностью», отчего их тексты совсем не становятся хуже.

Переходя собственно к книге, приходится констатировать, что, как это обычно и случается со сборниками, статьи в нем неравно-

³ См, например, Ушакин С. А. «Gender» (напрокат): полезная категория для научной карьеры? // Гендерная история: Pro et Contra. СПб.: Российский госпедуниверситет им.А. И. Герцена. Кафедра всеобщей истории. 2000. С. 34—39.

⁴ Здравомыслова Е., Темкина А. Введение. Феминистский перевод: текст, автор, дискурс. // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы. Под ред. Е Здравомысловой и А. Темкиной. СПб. Буланин, 2000. С. 18.

ценны (хотя явных провалов и того, что просто не стоило бы включать, нет — и в этом смысле коллекция получилась гораздо более удачная, чем это обычно бывает). Наиболее сильной, на мой взгляд, получилась историческая часть, не выделенная как отдельный фрагмент, а более или менее равномерно распределенная по шести его разделам, носящим поэтические названия «Телесность мужественности», «Воинственность мужественности» и т. п., вплоть до «Временности мужественности» и логически вытекающего из него состояния «(После) мужественности». Крутые скобки, видимо, указывают на возможность игры со смыслами: после мужественности (единой, которой уже нет) возникают некие пост-мужественности во множественном числе. Впрочем, мужественности во множественном числе как разные нормативные модели (и отклоняющиеся от них, но также имеющие вполне определенные контуры) существовали всегда, а не только в этом таинственном состоянии «после» (после чего, кстати? Модернизма, коммунизма, кризиса социальной теории? Вопрос, к сожалению, остается непроясненным). Если только, конечно, не понимать под «мужественностью» единую и неделимую биологическую (или спиритуальную) сущность, но такой ее трактовки вроде бы никто из представленных в сборнике авторов не придерживается. Получается не совсем понятно, зато красиво, и надо сказать, вот это желание «сделать (мужественность) красиво» очень сильно тяготеет над самой концепцией рецензируемого сборника — иногда в ущерб логике и ясности.

Возвращаясь к статьям, выполненным на историческом материале, невозможно не отметить блестящую работу С. Жеребкина о гендерных «политиках идентификации» в эпоху казачества (с.224–244). Приведу только две связанные по смыслу цитаты: «Приводить женщин в Сечь запрещалось, а сексуальные отношения с женщинами в период нахождения в Сечи наказывались смертной казнью... Иначе оценивались у казаков гетеросексуальные отношения, завершавшиеся убийством женщины. Такие случаи рассматривались как образцы мужественного поведения и воспевались в казацком фольклоре» (с.229, 230). Такой «штрих» очень много говорит о том, что из себя на самом деле представляла номадическая военная машина запорожских казаков, которая в течение длительного времени была предметом романтизации, а последнее время даже предстает в виде важной национально-образующей политической ценности. Увлекающее развитие темы «украинского секса» и его роли в национальной самоидентификации можно найти в статье О. Забужко «Гендерная структура украинского колониального сознания: к постановке вопроса». Этот великолепно написанный текст также от-

носится к числу несомненных удач сборника. Очень много интересной информации можно найти в статье И. Савкиной об автобиографических записках Надежды Дуровой, П. Робинсона о становлении российского военного этоса в начале прошлого века, Д. Хили об истории советской гомофобии, Ж. Черновой о гендерной идеологии бардовского движения и др. Особенно важной для исторической рефлексии нашего совсем недавнего прошлого является статья Е. Здравомысловой и А. Темкиной «Кризис маскулинности в позднесоветском дискурсе» (с.432–451). Впрочем, эта работа, не столько даже историческая, сколько теоретическая, вообще может быть названа этапной для современных российских исследований маскулинности (позволю себе все же, вслед за ее авторами, воспользоваться «импортированным термином» — «социология мужественности», как тематическая отрасль гендерной (или половой?) социологии, все-таки пока еще не состоялась). Очень экономно, выбрав для подтверждения своей концепции буквально несколько убедительных аргументов, авторы разворачивают перед читателями картину позднесоветской гендерной системы с поневоле ущемленным положением мужчины, сохраняющим свою властную позицию и одновременно чувствующим ее «повешенность», отсутствие социальных оснований для самоутверждения. Именно из этого времени доносится к нам отчаянный призыв: «Берегите мужчин!», ведь их так мало, они такие хрупкие и уязвимые...

Из остальных тематических «пластов» сборника, проходящих сквозь все разделы рубрикации, я бы выделила «исследования» и «репрезентации». Под исследованиями я в данном случае просто понимаю статьи, написанные на полевых данных (а не архивных или вторичных источниках). Таких текстов в рецензируемой книге, к сожалению, оказалось довольно мало: то ли действительно почти нет соответствующих исследовательских проектов, то ли они «не преодолели планку» (что тоже совсем неудивительно). Из тех же, что «преодолели», иные представляют собой особый, все более распространяющийся жанр социологического «камерного балета», где все необходимые «па» вроде бы присутствуют, но не выходят за пределы виртуозно исполненного концертного номера. Задача автора, работающего в этом жанре, состоит, по всей видимости, в том, чтобы проиллюстрировать исследовательским материалом определенные теоретические положения, например, что мужественность (она же маскулинность) является социальным конструктом, что «конструкцию» этот конструкт имеет сложную, противоречивую, ресурсы для его создания могут использоваться разные и т. д., и т. п. Используются нужные слова, спорить, в общем-то, не с чем, конечная идея по-

нятна с первых строчек. Прироста знания этот жанр не подразумевает никакого, но демонстрирует теоретическую изощренность автора, владеющего всем арсеналом средств, необходимых для «плетения дискурса». Особенно много эмпирического материала здесь не нужно, он все равно заведомо вторичен и призван лишь изящно оформить основную канву. Довольно часто это какое-нибудь одно-единственное удачное интервью с ярким, выразительным респондентом, которое потом кочует из публикации в публикацию, так что его герой становится хорошо узнаваемым социологическим персонажем. Наверное, такие тексты тоже нужны для мировой гармонии, но их особенность в том, что сразу по прочтении они вылетают из головы и смешиваются с кучей им подобных, поскольку никакого открытия в себе не содержат.

Есть работы, содержащие откровенные натяжки. Так, например, в статье О. Шевченко на материале некоторого (никак не обозначенного в тексте) количества интервью (цитируются, собственно, три респондента) делается весьма неожиданный вывод, что предпринимательская деятельность среди не занимающихся ею мужчин (в частности, технической интеллигенции) позиционируется как не-мужественность (т. е., другими словами, женственность). Почему? А потому, что «мир бизнеса позиционируется в этих повествованиях как сфера деятельности, требующая женской сноровки и угодливости, приспособляемости и гибкости — качеств, отсутствия которых не надо стыдиться настоящему мужчине» (с.300). Трактовка любопытная, но, к сожалению, никак не вытекающая даже из специально подобранных для ее подкрепления фрагментов интервью, в которых респонденты просто приписывают воображаемому «новым русским» разные гадкие качества, которые автор статьи затем почему-то маркирует как женские.

Однако в сборнике представлены и по настоящему интересные, инновационные исследования. Хочется отметить статью Е. Омельченко о провинциальной гомофобии: эмоциональную, богатую материалом и посвященную малоизученной проблеме. Много ли мы знаем о современных российских сексуальных меньшинствах, если отвлечься от желтой прессы? Пожалуй, почти единственным источником информации служит книга И. Кона «Лунный свет на заре»⁴ да несколько иностранных работ (обзор которых можно найти в той же монографии), а о том, как складывается жизнь обладателей «другой»

⁴ Кон И. С. Лунный свет на заре: Лики и маски однополю любви. М.: Олимп; СТ, 1998.

сексуальности в российской провинции — и вовсе ничего. В этом смысле работа Омельченко является пионерной.

Интересна также, хотя и с несколько другой точки зрения, статья Е. Мешеркиной, написанная на материалах нескольких фокус-групп с мужчинами рабочего и среднего класса. Это достаточно редкий почему-то в отечественных гендерных исследованиях пример непосредственного применения методологии и концептуального аппарата П. Бурдьё для анализа полевых материалов.

Если же говорить о репрезентациях мужественности, то их анализ представлен в сборнике более чем богато, я бы даже сказала, что непропорционально густо. Мужчины в кино, литературе, рекламе пива, на страницах «Учительской газеты» и, конечно, мужских журналов количественно явно перевешивают своих современников из «плоти и крови». Впрочем, для настоящей стадии исследований маскулинности это, наверное, естественно: об отображении писать значительно быстрее и проще, в этом русле часто происходит апробация новой темы. Но социологический анализ репрезентаций, на самом деле, довольно коварная вещь — очень легко «пойти за материалом» и создавать разнообразные эссе, парящие где-то на стыке гендерного анализа и околоискусствоведческой публицистики. Что местами и происходит: в статье Греты Слобин старательно пересказывается фабула аксеновского романа, статья Н. Ажгихиной и Е. Гошило об имиджах «новых русских» сбивается на почти рекламный рассказ о возрождении в Москве Английского клуба и замечательных благотворительных начинаниях его членов, а О. Шабурова, покоренная убедительным образом «настоящего мужика», созданным творческими усилиями группы «Любэ», восклицает: «Как зрелая мужественность обретает социальные и гражданские краски, так и «Любэ» двигались чуть ли не от задорной анархии к высокой гражданственности, которую сегодня никто, кроме них, не осмеливается достойно представлять» (с.548.) Так и хочется немедленно бежать за билетами!

Особенно характерный пример такой «занимательной культурологии» представляет собой статья Б. Д. Бэра «Возвращение денди: гомосексуализм и борьба культур в постсоветской России». В ее переводе на русский, кстати, достигает особенных высот борьба за чистоту русской терминологии против иностранных заимствований: «перформативность», в том смысле, в каком это понятие употребляет Дж.Батлер⁵, переводится как «исполнительность», в результате

⁵ Butler J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge, 1999.

чего рождаются такие загадочные выражения, как «исполнительская сущность различия полов» (с.576) и им подобные. Но дело даже не в «исполнении пола»: весьма сомнительной представляется исходная посылка статьи. По мнению Бэра, распад единого советского канона героической мужественности привел к возвращению в актуальное культурное пространство образа альтернативной маскулинности денди, который почему-то прочитывается им как носитель сильнейших гомосексуальных коннотаций. В российской культурной традиции, однако, это не совсем так, и даже совсем не так: эталонный отечественный денди отнюдь не Оскар Уайльд, а, скорее, Евгений Онегин, «как денди лондонский одет...» Но несмотря на «тлетворное влияние Лондона», отношения нашего национального героя с Ленским как-то не рассматривались обычно с точки зрения гомосексуализма. Может, конечно, и зря...

Итак, легко поставив знак равенства между денди и гомосексуалистом, в крайнем случае, бисексуалом, автор затем также лихо ставит знак равенства между Пушкиным и денди, называя его даже «нераскайшимся денди» (с.559). И здесь, на мой взгляд, совершенно выпадает из контекста. Позднесоветский и даже «перестроечный» Пушкин уже так давно теряет все черты светского франта и щеголя (с которыми и связывается, вообще-то, в русской традиции понятие «денди»), что его маскулинность вполне «забронзовела» и обрела черты «отца нации» и «патриарха». Именно поэтому образ Пушкина породил целую серию культурных текстов, призванных деконструировать этого «Пушкина — члена политбюро», достаточно вспомнить «Прогулки с Пушкиным» А. Терца и блестящую пушкиниану Д. А. Пригова. Собственно говоря, фильм Ю. Мамина «Бакенбарды», который подвергается в статье столь подробному разбору, лежит в этой же культурной традиции — не случайно пушкинская атрибутика превращается в нем в карательную, и поэтому представленные здесь «мужественные денди» (выражение Бэра) совершенно не разрушают никакую «классическую бинарную оппозицию мужского и женского» (с.559), а вполне вписываются в свойственные позднесоветскому культурному контексту представления о гегемонной маскулинности. Точно так же и появление в 1999 г. журнала «Дантес» связано было, по всей видимости, не столько с «пересмотром и возвращением к дореволюционной культуре», сколько с эпатажным пародированием известного журнала «Пушкин», выходившего в конце 1990-х и редактировавшего Г. Павловским. Так нераспознавание (или игнорирование) важных культурных кодов приводит к построению сомнительных объяснительных конструкций.

Впрочем, далеко не всем статьях о репрезентации, представленным в сборнике, присущи эти недостатки. Очень увлекательна и, как всегда, прекрасно написана открывающая книгу статья И. Кона «Мужское тело как эротический объект», сочетающая в себе преимущества результативного исследования и практически готового лекционного материала. Серьезный и продуктивный анализ новых паттернов мужественности предлагается в статье самого редактора С. Ушакина «Видимость мужественности».

Короче говоря, «Муже(N)ственность» обильна и многогранна. Объем рецензии не позволяет даже упомянуть многие статьи, вошедшие в сборник, хотя они также имеют свои достоинства и недостатки. Рецензировать его трудно, поскольку это практически антология, объединившая в себе почти всех современных российских (и ряд западных) авторов, работающих в русле «мужских исследований». И как таковая, она является переломной в становлении отечественной социологической традиции социологии маскулинности, обозначая собой важную стадию «мужания» новой дисциплины. Горячо рекомендую прочесть эту книгу и дать ее студентам. Читается она, кстати, как художественное произведение.

ОБ ОДНОМ УМСТВЕННОМ ЭКСПЕРИМЕНТЕ, ОБРАЩЕННОМ К РОССИЙСКОМУ РЕАЛИЯМ

(по поводу книги Маркку Кивинена «Прогресс и хаос: социологический анализ прошлого и будущего России». СПб.: Академический проект, 2001.— 272 с.)

Книга Маркку Кивинена хороша уже тем, что ее автор (волею судьбы и по своему собственному желанию) оказался одним из немногих европейских ученых, сохранивших живой интерес к России постсоветского периода. Известно, что масса исследовательских центров, существовавших в США, Германии, Великобритании и других странах, специализировавшихся на изучении советского общества до начала 90-х годов, вынуждены были прекратить свою деятельность. С одной стороны, исчез сам объект исследований, с другой стороны, новая Россия стала рассматриваться как второстепенная держава, не заслуживающая специального интереса. На этом фоне Александровский институт Университета Хельсинки, директором которого и является автор рассматриваемой книги, представляет собою исключение. Институт продолжает систематические исследования в области россиеведения, при этом преимущественное внимание его сотрудники обращают на социологическую проблематику.

Разумеется, сама по себе социологическая проблематика российских преобразований исключительно многообразна. Немалую трудность представляет сам выбор точки зрения — той позиции, с которой представлен материал книги. По моему мнению, автор вполне удачно справляется с этой задачей. Он выделяет три крупных темы: **«Власть»**, **«Классы»**, **«Культура»**. Каждый из этих сюжетов по сути дела неисчерпаем и мог бы быть предметом самостоятельного исследования, но автора интересовали эти темы не по отдельности, а в их взаимосвязи и применительно к положению дел в России. Он исходит из того, что социологический анализ динамики российских трансформационных процессов может быть осуществлен только на основе уяснения взаимодействия политического, социального и культурного пространств. При этом в отличие от многих авторов, ис-

¹ Здравомыслов Андрей Григорьевич — д.ф.н., профессор кафедры общей социологии ГУ-ВШЭ

© Здравомыслов А., 2005

следующих преобразования, М. Кивинен не выделяет экономический аспект российского реформирования в качестве основного. Больше внимание он уделяет анализу «изменений культурного кода», включенного в контекст массового сознания, массовой мотивации политического, экономического и собственно культурного поведения. Этот ракурс рассмотрения российской проблематики позволяет автору на протяжении всего повествования сохранить целостность видения российского общества и оригинальность собственной позиции. Культура, власть и классы оказываются базовыми конструирующими категориями этого исследования российских преобразований.

При рассмотрении этой работы нельзя не принять во внимание и ту оценку книги, которая дана самим автором: «Очевидно,— пишет он,— что анализ, предпринятый в этой книге, представляет собой лишь **гипотетический умственный эксперимент**. Важным его аспектом является не содержание отдельных аргументов, а общее направление аргументации... Мое намерение состоит в том, чтобы привнести элемент иронии и критики в обсуждение роли идеологии» (с. 179). На мой взгляд, это утверждение представляет собою ключ для понимания как содержания книги, так и способа ее презентации.

В чем же состоит этот иронический мотив? Вопрос тем более важен, что предмет исследования остается весьма серьезным — российские трансформации или преобразования, которые изменили политическую карту мира и затронули жизненные интересы многих миллионов людей. Заметим, что «элемент иронии» относится прежде всего к идеологии. Автор постоянно обращается к двум предствительным источникам, на основе которых формулировались в конце 80-х и середине 90-х своего рода идеологические позиции. Российскому читателю того времени были хорошо известны сборники статей, представлявшие собою своего рода вехи осмысления политических реалий: «Осмыслить культ Сталина» (1989), к середине девяностых вышло несколько выпусков под названием «Иное» (1995)².

Первый из названных сборников стал важным документом всестороннего обоснования десталинизации, с помощью которой идеологическая элита тогда еще советского общества намеревалась достичь подлинной свободы. Именно этой книге Кивинен уделяет наибольшее внимание (с. 47—68). Заметим, что авторы этого сборника еще целиком и полностью стояли на позициях демократического социализма. Сама необходимость социалистической идеи не

² «Осмыслить культ Сталина» / Ред. Х. Кобо. М. 1989. «Иное. Хрестоматия нового русского самосознания» / Ред. Чернышев. М. 1995.

ставилась под вопрос. Речь шла лишь о ее более последовательном воплощении в жизнь, чему, по их мнению, мешали рецидивы сталинизма и бюрократизация партийного и государственного аппарата. «Социализм с человеческим лицом» — таков был лозунг момента, разделявшийся интеллектуальной элитой перестроечного времени.

Сборники «Иное» представляли собою нечто отличное. С одной стороны, в них просматривалось обращение к какому-то варианту постмодерна, с другой стороны — явственно обнаруживалась апелляция к национальной идее.

По-видимому, попытки Кивинена разобраться в российской ситуации с помощью этих идеологических документов и привело автора к заглавию — «Прогресс» и «Хаос». Что же такое прогресс и что такое хаос применительно к российским преобразованиям? Если бы автор следовал модным синергетическим веяниям, то он, по крайней мере, должен был бы определить «точки бифуркации», «угрозы распада» и «состояния эмерджентности», порождающие инновации. Но эти понятия не привлекают его внимания и даже не употребляются в книге. Они, скорее, выступают не в виде научных категорий, а в виде некоторых образов «порядка» и «беспорядка», основанных, с одной стороны, на несопоставимости позиций, представленных в вышеназванных работах, а с другой стороны, на обобщении собственных впечатлений от нескольких визитов в Советский Союз и Россию. Во время своей первой поездки автор, разыскивая академический институт, угодил в учреждение госбезопасности («Второй пролог», с. 8–10), а в другом случае попал в историю, потеряв ключи от своего номера в гостинице (Эпилог, с. 235–237). Эти приключения, несомненно, стимулировали выбор названия книги.

Таким образом, как мне представляется, сами категории Хаоса и Порядка становятся выражением иронии по отношению к любым идеологическим доктринам, определяющим интерпретацию базовых ценностей. Возможно, что это лишь один из способов раскодирования названия книги. Ведь нельзя исключить и того, что «ироническая декларация» есть способ ухода от политической ангажированности, на что претендует любой серьезный современный исследователь. Руководствуясь этой интенцией, автор не стремится к логическому развертыванию определений и аргументов. Он не предлагает читателю строгого определения исходных понятий, чего мог бы ожидать от него серьезный читатель. Лишь в третьем разделе мы находим несколько примечательных утверждений, раскрывающих смысл этих категорий. Весьма кратко представив эволюцию идеи прогресса в западноевропейском мышлении (минуя Кондорсе, Канта и Гегеля), автор книги утверждает, что именно **в прогрессе, понятом как переход от**

капитализма к социализму, состояла важнейшая идея большевизма» (с. 189). Но вместо прогресса общество, руководимое большевиками, «погрузилось в состояние хаоса» (там же). «Я склоняюсь к тому, — пишет автор, — что хаос является **непреднамеренным следствием большевистской стратегии**» (там же). Хаос, далее, — а не прогресс, — выступает в роли Ваала, идола, которому приносят бесчисленные жертвы. «Жертвы, приносимые хаосу, приобретали большую символическую значимость... После гражданской войны страна пребывала в состоянии *полного хаоса*... *Полный хаос* царил также во время коллективизации; по крайней мере треть сельскохозяйственных мощностей была уничтожена. После второй мировой войны *страна была в руинах* в третий раз. Все ресурсы были израсходованы; ничего не осталось, а люди были полностью измотаны» (*Курсив мой.* — А.З.).

Таково эмпирическое видение хаоса, предлагаемое Кивиненым. Но рассматривая динамику российской ситуации изнутри, можно было бы предложить и иные способы верификации предложенных понятий. Представьте себе такие формулировки: «Первая мировая война, развязанная при активном участии российской монархии, вергла страну в состояние хаоса. К 1916 году это состояние получило название распутищины». Или «Нападение Германии на Советский Союз в июне 1941 года вновь на какое-то время вергло страну в состояние хаоса» и т. д. Мы приводим эти формулировки для того, чтобы показать, что эмпирическая верификация Хаоса, а, следовательно, и Прогресса, при оценке общественных отношений неизбежно оказывается ценностно ориентированным суждением. Это особенно ясно при рассмотрении войн и революций: то, что для одной из сторон является порядком, для другой оказывается дорогой к гибели!

В действительности кризис, который переживает российское общество, сложно обозначить этими крайними понятиями. Здесь «прогресс» причудливо переплетается с состоянием «хаоса». Смена этих состояний, их следование друг за другом, взаимное порождение могут быть интерпретированы как сжатие времени, ускорение динамики развития. В этой связи можно высказать сожаление по поводу того, что автор практически не обращается к сравнительному анализу динамики хаоса и прогресса в ходе трансформаций, пережитых или переживаемых в других странах или регионах мира.

Дело в том, что в работе Кивинена **нет анализа кризиса** (вхождения в кризисное состояние и путей выхода из него) как главного феномена современной российской действительности. Но вместе с тем анализ теорий власти, классовой структуры, проблематика культурных кодов, дает немало материала для размышлений о характере этого кризиса, а следовательно, и о путях его преодоления. Возвращаясь к

категориям Прогресса и Хаоса, можно сказать следующее: по-видимому, Прогресс характеризуется тем, что долгосрочные последствия решений, принимаемых властью, соответствуют ее намерениям, а Хаос — представляет собою нагромождение непреднамеренных последствий тех же самых решений! Если это так, то вопрос о способе формулирования намерений и их экспликация приобретают решающее значение.

Как уже говорилось, в книге выделены три основных раздела — Власть, Классы, Культура. Каждый из них начинается с обзора современной социологической литературы, представленной наиболее известными западными теоретиками, затем — с несколько меньшей степенью подробности — автор показывает, каково состояние соответствующей проблематики в российской литературе. Такое сопоставление позволяет выделить проблемы, которые, с одной стороны, остаются дискуссионными, а с другой — почти совершенно не разработанными в российской социологии.

Избранный план работы предоставляет возможность вести анализ на нескольких уровнях обобщения (генерализации). Первый уровень связан с интерпретацией эмпирических данных, полученных в ходе специальных исследований. Это, в основном, интервью с представителями интеллигенции в Санкт-Петербурге. Большая часть этих материалов получена в ходе совместных российско-финских исследований. Второй уровень обобщения обозначен названиями трех разделов книги. Отобранные категории позволяют автору не только нащупать болевые точки российских трансформаций, но и перейти на более высокий уровень генерализации, на котором социологическая проблематика переплетается с политологической и культурологической. Третий уровень генерализации — как мы уже заметили — не проработан в полной мере, но четко обозначен в заглавии книги.

Ценность работы заключается не только в попытке обосновать целостный взгляд на современную Россию, но и в критическом представлении методологических ориентаций, связанных с исследованием трех структурирующих областей в мировой и, в какой-то мере, в российской литературе. Если же рассматривать работу Кивинена в контексте трансформационной проблематики, то нетрудно заметить, что его занимает не столько переход «от тоталитарного периода к демократии и от планового хозяйства к рыночной экономике», сколько переход от раннесоветского периода в истории советской власти к сталинизму. «В двадцатом веке, — пишет он, — миллионы людей связывали свои надежды с установлением власти пролетариата, с победой социализма и коммунизма... Однако большие наде-

жды всегда заканчивались разочарованием: сначала хаос в сельских районах, гротеск публичных судебных процессов, бесследные исчезновения людей, абсурдный культ личности, а далее, безумная растрата ресурсов, провалы в экономике, растущее внутреннее напряжение и, наконец, застой» (с. 11). На Западе «для многих интеллектуалов марксистской ориентации распад Советского Союза был равнозначен гибели всемогущего божества» (с. 12). Как же это случилось? Чтобы ответить на этот вопрос, надо обратиться к анализу не только самого распада Советского Союза, но и к рассмотрению того образа мышления, который приводил именно к такому пониманию реальности вопреки известной библейской максиме: не сотвори себе кумира.

Преимущество работы Кивинена перед близкими по тематике и намерениям работами российских авторов³ заключается, на мой взгляд, в обстоятельной проработке современной социологической и политологической литературы. В ней нет притязаний на то, чтобы дать объективный анализ нынешнего состояния российской власти, российской классовой структуры, равно как и состояния культуры в российском обществе. Задача автора состоит в представлении исследований в этих трех областях. Благодаря этому книга Кивинена представляет собою не только иронию по отношению к идеологии, но и своего рода **вызов социологическому воображению**. Об этом свидетельствует английский подзаголовок книги, который почему-то оказался опущенным в русском переводе — *Russia as a Challenge for Sociological Imagination*.

В своих последующих ремарках я бы хотел привлечь внимание к тем положениям автора, которые представляются спорными, обращая внимание на то, как эти вопросы рассматриваются в российской социологической литературе.

Власть — намерения, решения и непредвиденные последствия

Три вопроса, обсуждаемые М. Кивиненым в рамках проблематики власти, имеют особенно важное значение для понимания современной российской ситуации. Прежде всего, это общие вопросы

³ См. Т. И. Заславская. Социентальная трансформация российского общества. М.: Дело, 2002 (Монография); Россия: трансформирующееся общество. (Сборник статей под редакцией В. А. Ядова). М.: Канон-пресс-ц, 2001; Рывкина Р. В. (Монография); О. И. Шкаратан. Российский порядок: Вектор перемен. М.: Вита Пресс, 2004 (Монография).

теории властных отношений, во-вторых, это проблема понимания советского прошлого и, в-третьих, это теория принятия политических решений. Остановимся на них более подробно.

Теории власти

Привлекательная сторона публикации Кивинена — его стремление понять природу властных отношений как определяющих иные реалии советской и постсоветской действительности. Для этого автор привлекает основные работы по теории власти от Н. Макиавелли и Т. Гоббса до Р. Миллса и М. Фуко. Не остаются без внимания соответствующие работы К. Маркса, Ф. Энгельса, В. Ленина, А. Коллонтай. Рассматривая современный поток литературы по проблемам власти, он выделяет пять основных направлений анализа власти:

- исследования элит как субъектов властных отношений (традиция А. Токвилля, а позже Ч. Р. Миллса);
- теория принятия решений, раскрывающая механизм отбора наиболее значимых проблем, требующих решения, поскольку неразрешенность этих проблем имеет наиболее существенные последствия для общества (концепция Р. Даля);
- вариант анализа власти, который указывает на проблему совпадения или несовпадения содержания реальных интересов общества и способов принятия решений (П. Бакрач и М. Барац, М. Кренсон);
- значимость гегемонии как формы контроля над идеями и мыслями (А. Грамши и С. Люкес);
- проблематика дискурсивной власти (М. Фуко).

В принципе все эти направления могли бы быть весьма полезными для изучения как советского, так и российского общества. Но на самом деле оказывается, что изучение власти, как в советский, так и в пост-советский периоды ограничивается лишь первым направлением. Это справедливое замечание. Однако смысл его может быть прояснен более основательно, если обозначенные направления теоретизирования по поводу власти были бы соотнесены друг с другом. Одни направления в данной классификации связаны с изучением основного содержания властных функций — отношениями господства и подчинения, другие — с механизмами осуществления власти, третьи — с предпосылками власти, формирующимися на уровне привычек, менталитета или габитуса.

Советское прошлое

Кивинен отвергает тоталитаристскую интерпретацию советского общества и советского политического режима. Он опирается при этом на анализ как сложных исторических преобразований, происходивших в советском обществе, так и состава правящей элиты, представленных в работах Д. Лейна, О. Крыштановской и некоторых других исследователей. В результате формулируется следующая важная характеристика советского общества: «Социализм не является моно-организованной общественной системой, управлявшейся неизменной унитарной номенклатурой и политбюро.... “Унитарный” подход ведет ко многим упрощениям» (с. 70). С этим исходным утверждением трудно не согласиться, принимая во внимание основные этапы довоенной, военной и послевоенной истории страны. Обращаясь к российской социологии, напомним периодизацию советского общества, предложенную Ю. Левадой, который выделяет четыре этапа советской истории, каждому из которых соответствует собственная личностная дифференциация. Это — раннесоветский, позднесоветский, период перестройки и возникновение новой ситуации⁴. У Кивинена в главе о классовой структуре мы находим три основных периода: «ранний период существования СССР», «сталинизм», «период Хрущева-Брежнева» (с. 109—110). Заметим, что и в том, и в другом случае из периодизации выпадает наиболее значительное событие всей советской истории — война 1941—1945 гг. Помимо этого, два соседствующих периода, разделенные событиями 1968 года, оказались объединенными.

Принятие решений

Вслед за Д. Лейном Кивинен вводит в аргументацию, направленную на опровержение трактовки Советского Союза как целостного тоталитарного общества, не только исторические, но и «структурные» аргументы: «крайне редко, — пишет он, — **реальные политические решения** принимались партийным руководством. Наоборот, не столько партийное руководство, сколько чиновники правительственных учреждений держали в своих руках рычаги управления...» (там же).

Согласиться или нет с этим тезисом можно только при условии уточнения исторического периода. Кивинен предлагает учесть оп-

⁴ Левада Ю. А. Социальные типы переходного периода: попытка характеристики /Мониторинг общественного мнения. 1997. N 2.

ределенную степень независимости чиновнического, аппарата от политических структур. Такая автономия имела место, но в определенных жестких пределах, в тех случаях, когда решения не затрагивали общеполитического курса. Что касается «принятия реальных политических решений» на макроуровне, то это, безусловно, относилось к компетенции руководства страной или обществом. Речь идет о решениях, касающихся определения курса на индустриализацию страны, на развитие оборонной промышленности, на разработку космических программ. То же самое можно сказать и о решениях по вопросам внешней политики, решениях, касающихся административно-территориального деления страны, решениях по принципиальным вопросам развития системы образования, о критериях и процедурах подбора и расстановки кадров, наконец, о решениях, связанных с оценкой деятельности прежних руководителей. Они не могли быть отданы на откуп чиновничества, и хотя действительно принимались редко, но носили долгосрочный и всеохватывающий характер. Споры по ним порой протекали достаточно остро, приобретая — до конца 20-х годов — характер общепартийных дискуссий. С середины 30-х годов политический режим (механизм принятия решений) претерпевает радикальные изменения. Однако во всех случаях решения политического характера имели последствия, рассчитанные на десятилетия.

При этом, как справедливо замечает Кивинен, для теоретического анализа особый смысл имеет рассмотрение *непреднамеренных (нежелательных) последствий* принимаемых решений. Однако здесь возникает ряд вопросов: во-первых, об основаниях и мотивации принятия решений, во-вторых, о содержании и форме полемики, которая, так или иначе, присутствует в ходе выработки решения, в-третьих, о масштабе и характере «сопротивления материала» после принятого решения, о соотношении оппозиции и поддержки в ходе осуществления решений. В любых крупных организациях, не говоря уже о государстве, важен также вопрос о судьбе тех, кто высказывал сомнение в целесообразности решений. Кивинен склонен полагать, что все решения советской власти были обусловлены содержанием «большевистского проекта» или «Великой повести большевизма», как он называет этот проект, то есть «теоретической доктриной марксизма-ленинизма». Думаю, что такая трактовка далека от действительности. При всей склонности к догматизму и подчеркивании идеологического фактора, советские руководители были практическими политиками, которые достаточно внимательно относились а) к внешним угрозам и б) к поддержанию монолитности партийного руководства. Огромное значение для принятия решений имела

внутригрупповая борьба за власть и влияние, поскольку сторона или группа, одержавшая победу в этой борьбе, приобретала и дискурсивную власть, состоявшую в «нужной» интерпретации событий, и гегемонию, обеспечивавшую доминирование именно этой точки зрения, и реальную власть, состоящую в кадровых перемещениях и передвижениях.

Хотелось бы заметить, что специфика властных отношений в советском обществе после 1917 года состояла в том, что само вхождение во власть носило экзистенциальный характер. Человек, вошедший во власть, полностью идентифицировал себя с полученными полномочиями. Интерпретация любой деятельности как строительства социализма и «участка классовой борьбы» означала возможность распоряжения не только временем или способностями подчиненных, но и самой их жизнью. При этом вхождение во власть не могло иметь иного содержания и смысла помимо исполнения переданных данному лицу функций. Это означало, что и его собственная жизнь постоянно оставалась в зоне риска. В большинстве случаев эта идентификация была осознанной. «Жертвовать жизнью» во имя высших интересов было своего рода идеалом и нормой поведения, что во многом объясняет безропотное восприятие сталинских репрессий со стороны партийного и государственного аппарата. Вопрос же о правильности или неправильности применения конкретных репрессивных мер к данному человеку имел десятистепенное значение. Действительное радикальное изменение, произошедшее после смерти Сталина, состояло в разделении властных полномочий и самой жизни. Отстранение Хрущева (1964 год) уже не означало его физического уничтожения, а М. С. Горбачев, сложивший с себя полномочия Президента СССР, имел возможность даже испытать вновь свою политическую судьбу на российских президентских выборах.

Не лишним будет и такой вопрос: что означает само разделение последствий на «планируемые» и «непреднамеренные»? Насколько далеко наличная власть могла проникнуть в тенденции развития событий? Какова была роль неблагоприятного прогноза, предсказания нежелательного хода событий? Элементарное знание истории страны подсказывает, что, например, решение об индустриализации (принятое в 1925 году) исходило, прежде всего, из учета вероятности неблагоприятного развития событий на международной арене! И это решение, несомненно, носило радикальный характер, связанный с преобразованием аграрной страны в индустриальную державу, а большей части населения из крестьян — в городских жителей. Достигнутый к началу 40-х годов уровень промышленного развития оказался необходимым условием победы Советского Союза во Вто-

рой мировой войне. Иными словами, чтобы вполне оценить идею непредвиденных последствий, которая занимает очень важное место в аргументации автора книги, необходимо уметь оценить и ожидаемые последствия, хотя бы в минимальном объеме.

Если бы такая задача была поставлена, то мы получили бы возможность использовать важный компонент социологического дискурса, а именно, попытаться выяснить роль «способов определения ситуации», которая играла определяющую роль в практической политике советской власти. Ведь коррекция «Великой повести большевизма» лежит именно в этой плоскости, и «определение конкретной ситуации» имело гораздо большее значение для практики, нежели следование теоретически обоснованному идеалу.

Что касается решений управленческого характера, связанных с методами осуществления стратегических решений, технологии и организации ресурсов, то здесь, действительно, решающую роль приобретает общегосударственное и местное чиновничество. При этом соотношение стратегических («руководящих») и оперативных («управленческих») решений было далеко не всегда одинаково на разных этапах истории советского общества.

Кивинен вводит еще один аргумент, подчеркивающий практический плюрализм правящей элиты советского общества: «в самой партии также не было единства: партия делилась на различные группировки. Именно конфликт внутри элиты привел, по утверждению Лейна, к разрушению политического согласия брежневской эпохи» (там же. С. 70). Заметим в связи с этим, что «брежневская эпоха» хотя и продолжительный, но весьма своеобразный этап советского общества, в рамках которого намечается и разворачивается политический и экономический кризис, подготовивший распад Советского Союза. Применительно к этому периоду вполне справедливо признание противоречий между разными властными структурами, в том числе и между государственным аппаратом и высшим партийным руководством. Более того, нельзя отрицать и тот факт, что конфликт между Горбачевым и Ельциным стал «триггером» распада СССР.

В связи с анализом изменений во власти Кивинен возвращается к анализу сталинизма, опираясь как на советологическую, так и на российскую литературу конца 80-х годов⁵. Наиболее последова-

⁵ Главным источником выступает одна из основных работ мощного потока литературы, направленной на десталинизацию общественных отношений и еще советской политики: «Осмыслить культ Сталина». Под ред. Х. Кобо. М.: 1989.

тельно он выступает против двух точек зрения, имеющих еще и сейчас достаточно широкое распространение в российской литературе.

Во-первых, это, как уже упоминалось, теория тоталитаризма. Ее недостаток, по мнению автора, — «слишком общий характер». С помощью этой теории в период холодной войны утверждалось «представление о нацистской Германии и Советской России как явлениях, имеющих между собою немало общего» (с. 49). Вообще, отмечает Кивинен, эта теория «достигла немалых успехов в создании нового образа врага в период холодной войны» (с. 50). Кроме того, «теория тоталитаризма упускает из виду тот факт, что власть в СССР была во многих отношениях очень плодотворной» (с. 77). Это, безусловно, верное утверждение, которое разделяют многие серьезные специалисты, изучающие российское общество.

Оригинальная идея, принадлежащая нашему автору, заключается в том, что Кивинен находит нечто общее между «теорией тоталитаризма» и «теорией гражданского общества» начала 90-х годов. Обе теории «абстрагируются от экономических структур, при этом теория гражданского общества не имеет четкого понятия власти, в то время как теория тоталитаризма ориентируется на абстрактные идеальные типы, ни одна из теорий не ставит проблему взаимоотношения культуры и власти» (с. 50).

Еще одно объяснение сталинизма, получившее признание в 90-е годы, это концепция «русской ментальности», с которой автор не соглашается по другим соображениям. С точки зрения современной социологии «теория ментальности несостоятельна, поскольку концепция актора и структуры остается в ее рамках достаточно туманной» (с. 62). Обращение к ментальности не позволяет принять во внимание социальное структурирование советского общества, равно как и то обстоятельство, что «его культура достаточно далеко ушла от архаики кочевого образа жизни» (там же).

По мнению автора сталинизм нельзя рассматривать и как результат сознательного проекта, насажденного одним лицом, номенклатурой или политбюро. Утверждение сталинизма — это «ситуативный процесс, подверженный постоянным изменениям» (там же). Это процесс **непреднамеренного изменения** культурных кодов, заложенных в большевизме, который подробно рассматривается в третьем разделе книги. Добавим к высказанным соображениям и то обстоятельство, что теория тоталитаризма, подчеркивая институциональные аспекты подавления личности, почти не принимает во внимание, или не рассматривает, механизмы прямого насилия — его направленности на определенные группы и воздействие его на соци-

альную мобильность. Она по сути дела игнорирует источники изменений в так называемых тоталитарных структурах.

Классы — их сила и слабость

Так же, как и в случае с проблематикой власти, Кивинен начинает с характеристики исследований классовой проблематики в современной социологической литературе. В этой связи автор обращает внимание на ряд тонкостей. Речь идет о разграничении таких понятий, как «классовый анализ» и «классовый подход» или «положение класса», «классовая ситуация» (с. 85). Кивинен выступает против двух крайних позиций, сложившихся в социологической литературе. Одна из них — стремление объяснить все явления общественной жизни с помощью классовых интересов, другая — полное игнорирование классов и их интересов, подмена анализа классовых противоречий идеей функционального разделения труда. По мнению автора, «суть классового анализа состоит именно в том, чтобы определить, что может, а что не может быть объяснено ссылкой на класс; какие реальные социальные конфликты порождаются классовыми противоречиями» (с. 84). И далее Кивинен делает небольшое, но весьма существенное добавление. «Это не означает,— пишет он,— что классовый анализ решает одни и те же задачи применительно к любому обществу — российскому, западноевропейскому или американскому. Напротив, именно сравнение разных обществ является одной из наиболее фундаментальных задач исследования классов» (там же).

Углубляя этот тезис, автор полагает, что было бы интересно сравнить классовую ситуацию соответствующих групп в России и в западных странах. «Однако это вряд ли возможно потому, что нынешний период реформирования общества — уникальный процесс, нуждающийся в особых категориях для описания. Без этих категорий мы не сможем адекватно исследовать такие явления как “потенциальный средний класс” и “эрозия трудового коллектива”» (с. 87).

Главное для Кивинена состоит в том, что классы — это не только социально-экономические реальности, но и культурные конструкты. Кроме того, вообще, классы — это не единственные субъекты исторических преобразований. При определенных обстоятельствах немаловажную роль могут играть и иные воображаемые сообщества, как, например, нации или религиозные сообщества. Что такое классовый интерес? Как он связан с классовой ситуацией и классовым сознанием (самосознанием)? Ни классовые интересы, ни интересы

иных сообществ не должны, по мнению автора, сакрализироваться, поскольку, с одной стороны, они могут искажаться в ходе идеологических интерпретаций, а с другой стороны, они могут изменяться по мере изменения классовой ситуации.

Кивинен полагает, что необходимо установить связь классового анализа с **базовыми концептами социальной критики**, к числу которых он относит следующий ряд понятий: **эксплуатация, отчуждение, господство и умственный труд**. Со своей стороны он и предпринимает такую попытку, обращаясь к материалам исследований советского и пост-советского общества. Вывод, к которому приходит автор, следующий: «Общие формы существования классовой структуры существенно изменяются в разные периоды истории СССР. На разных этапах различаются также формы подчинения и эксплуатации. В разные периоды демографический профиль различных классов и их образ жизни порождает различные классовые идентичности. Они, однако, в значительной степени отличаются от классового пространства, в центре которого находится «идеальный рабочий класс» (с. 110). Иными словами, все официальные характеристики социализма как общественно-политической формации,— уничтожение эксплуатации и классовой дифференциации общества, ведущая роль рабочего класса, преодоление отчуждения человека,— если и не опровергаются полностью, то, по крайней мере, ставятся под сомнение.

В этом же разделе ставится вопрос и о перспективах исследований социальной структуры российского общества. Автор уверен в плодотворности классового подхода к его анализу. Он обращает внимание преимущественно на два сюжета — становление среднего класса и формирование профессионального общества. Ныне в российской социологической литературе стали привычными заявления о провале проекта формирования среднего класса как социальной базы демократизации властных отношений. Действительно, вместо среднего класса в результате избранного способа ускоренной приватизации государственной собственности, которая якобы была общенародной, мы пришли к союзу крупного капитала и бюрократии, к губернаторству без царя. О. Шкаратан называет это «номенклатурно-бюрократическим квазикапитализмом»⁶.

Политическое руководство страны избегает столь определенных формулировок, понимая их обязательность. На мой взгляд, несомненный просчет избранного в начале 90-х годов курса реформ состоял в разрыве между задачами формирования среднего класса и профессионализации общества. Ведь средний класс или средние слои — в социально-политическом отношении — весьма аморфное

образование, тем более если он строится на основе мелкого, преимущественно торгового, предпринимательства. Совсем другое дело — средний класс, в фундаменте которого заложена высокая оценка профессионального труда, развитие производства, освоение и создание новых технологий, соединение специальных умений и теоретических знаний, позволяющих осваивать реальные достижения мирового опыта в области организации производства. Советское общество, как бы его не отвергали и как бы ни клялись ему в ненависти, было обществом профессиональным⁷. Либеральные реформы привели не только к разрушению политических основ советской бюрократии, но и к размыванию и разрушению профессиональных ценностей, навыков, высокого статуса специальности, компетенции и ответственности. Ориентация на рынок как на главный инструмент построения либеральной экономики и экономической основы гражданского общества оказалась запоздалой и поэтому практически ошибочной. К. Поланьи почти полвека тому назад показал, что в основе современных трансформаций, происходивших в США и Западной Европе, был отказ от классического либерализма⁸. Само государство следовало бы шаг за шагом трансформировать, а не разрушать полностью. Но в выборе пути огромную роль сыграло нетерпение новой политической элиты, ее стремление утвердиться во власти любой ценой и как можно быстрее. Теперь сделанного не поправишь. Необходимо осознать, что благополучие России, построение свободного общества свободных людей возможно только на путях воссоздания профессионализма, повышения статуса профессиональной компетенции во всех областях деятельности.

Культура

Третий раздел оказывается самым сложным по способу изложения. Именно здесь в наибольшей мере обнаруживается намерение

⁶ «В постсоветской России сохранилось в трансформированном виде этакратическое общество, которое приобрело форму номенклатурно-бюрократического капитализма. На этой основе сложился своеобразный тип социальной стратификации, представляющей переплетение сословной иерархии и элементов классовой дифференциации». Шкаратан. О. И. Российский порядок: Вектор перемен. М.: Вита, 2004. С. 191–192.

⁷ См. Perkin. The Third Revolution.

⁸ Поланьи К. Великая трансформация. Политические и экономические истоки нашего времени. СПб.: Алетейя, 2002.

представить «гипотетический умственный эксперимент». Суть его в том, чтобы предложить некоторую схему и попытаться использовать ее для объяснения загадок российской истории. В чем же состоит эта схема?

В отличие от многих аналитиков Кивинен обращается не к Марксу или к Веберу, а к третьему классику западноевропейской социологии — Эмилю Дюркгейму. Одна из главных работ Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни», написанная автором на основании изучения племенной жизни австралийских аборигенов. Дюркгейм обнаружил в изучаемом им сообществе феномен сакральности, играющий решающую роль в воспроизводстве жизни племени. Духи предков, места их захоронения, легенда происхождения племени, авторитет вождя — все это компоненты Священного или Сакрального — требуют безусловного поклонения, закрепляемого определенными ритуалами. Дюркгейм показал, что такого рода элементы существуют во всяком обществе. Их функциональное назначение — духовное воспроизводство общества как целого. Эмоциональное состояние, считал Дюркгейм, переживаемое индивидом в ходе исполнения ритуала, поддерживает в нем тот комплекс чувств, который обеспечивает связь индивида с обществом, делает его членом именно этого племени. Дюркгейм и его последователи перенесли этот способ описания социальности на иные, в том числе и современные развитые общества, в которых сакральность также имеет место и является важным источником мотивации индивидуального поведения.

Кивинен попытался выделить и описать компоненты сакральности, присущие «Великой повести большевизма». В современной социологии такой анализ действительности является необходимым компонентом. При этом идея сакрального соединяется с концепцией «культурного кода» — набора смыслов мотивации поступков, специфических для каждой национальной культуры. Кивинен в этой связи утверждает два важных тезиса:

Во-первых, вслед за Бердяевым он обнаруживает сходство большевизма и православия, которое «есть скорее религия “Святого духа”, чем “Сына Божия”» (с. 173). Оставим в стороне эту богословскую вольность автора и отметим, что феномен веры играет очень большую роль в массовых мобилизациях любого характера. Естественно, что большевизм, как и любое политическое движение, апеллирующее к массам, включал в себя компонент веры, а следовательно, и определенные элементы сакрализации вождей и идеалов. Кивинен замечает, что предметом веры в советском обществе была и сама наука. Она становится главным элементом сакрального покло-

нения! В выявлении этой оппозиции можно заметить влияние постмодернизма, поскольку при такой трактовке ценностей утрачиваются основания рационального действия.

Во-вторых, по Кивинену, код российской культуры связан с ее не-пременным дуализмом. (Вопреки русским пословицам «Бог троицу любит» и тем более «Без четырех углов дом не стоит!».) Идея дуальности русской культуры также выражена Бердяевым, но Кивинен предпочитает сослаться в данном случае на выдающегося представителя российской лингвистической школы и исследователя русской культуры XVIII и начала XIX веков Ю. Лотмана. Сакральное (в переводе избрано слово Божественное) находится в дуальной оппозиции к Мирскому. Далее схема приобретает вид шестиугольника (вопреки символу пятиконечной звезды), в котором резюмируются (или постулируются?) шесть оппозиций Науки и Религии, Прогресса и Отсталости, Развития производства и Нищеты, Города и Деревни, Пролетариата и Буржуазии, Партии и Царизма (см. стр. 182, и 219). Автор говорит об особой значимости этих священных кодов культуры, поскольку именно бинарные напряжения «порождают сильные семантические комбинации и мотивы», «порождают мотивы действия и дают ему импульс» (с. 182–183). Заметим, что и в этом случае при обращении к объяснению мотивов действия вопрос об «оценке ситуации» как собственно социологический прием остается вне поля зрения автора.

Нельзя опустить и еще один элемент предложенной схематики, а именно то, что священные символы, сформировавшиеся в качестве основания бинарного кода, «подвержены постоянным изменениям на протяжении всей истории Советского Союза». Здесь мы подошли к очень важному месту в построении схемы, поэтому нужно отнестись к тексту с особым вниманием. «Все священные символы сопровождалась тенью из негативных или неясных интерпретаций. Значит, каждому элементу священного соответствует не только прямая оппозиция, но и “неясная негативная интерпретация”, без которой нельзя обойтись в дальнейшем изложении (значит, все же триоца, а не дуализм! — А.З.), поскольку эти неясные интерпретации оказываются обязательно табуированными». Эти неясные интерпретации выглядят несколько странно: Демонизация действительности, Хаос, Потребление, Крестьянский образ жизни, Номенклатура и новый средний класс, НКВД! В результате «структура российской культуры может быть представлена в виде треугольника, углами которого являются Мирское, Божественное и Табу» (с. 183–184).

Таким образом, автор приходит к следующему теоретическому выводу: чтобы объяснить гибель Священной повести большевизма,

«следует вести речь о непреднамеренных последствиях, вызывающих особую напряженность между кодом и действительностью. Для каждого аспекта сакрального существовал особый дополнительный аспект. Этот третий аспект поначалу отвергался или игнорировался бинарными кодами. Но после первых попыток превратить коды в реальную социальную практику, изменить мир с их помощью, третий аспект заявлял о себе, становясь **непреднамеренным последствием предпринимаемых шагов...** Первоначальный код не может воспринять дополнительных преобразований. Поэтому они превращаются в табу, в негативное божественное, которого нельзя касаться... В результате политический процесс развивается в напряженном поле между божественным и дополнительным случаем» (с. 184).

Далее следует описание шести (уже не оппозиций, а треугольных схем), которые автор стремится наполнить материалом из советской истории. При этом он использует интервью с некоторыми респондентами из Санкт-Петербурга, поэзию В. Маяковского, в которой наиболее удачным образом выражена сакральность идеалов, и образ мышления героев А. Платонова, в котором воплотился процесс трансформации повседневного сознания — от идеалов к табуированию невнятного. В этом разделе можно встретить интересные суждения по частным вопросам и важные — по вопросам общего характера.

Приведем два из них, которые обозначим как Суждение А и Суждение Б.

Суждение А: «В период между 1928 и 1941 гг. численность промышленных рабочих выросла втрое, возникли совершенно новые отрасли промышленности, было создано 8000 новых предприятий, повышенными темпами развивалась урбанизация. В этой ситуации росла напряженность, вызванная тем, что большей частью неграмотное сельское население, привыкшее к крестьянскому быту, должно было научиться использованию машин, работе в непривычно сложных организациях. Одновременно это население должно было научиться читать, уважать начальство, работать по часам, а не по солнцу, пользоваться урной и носовым платком» (с. 185—186). Здесь мы видим одно из немногих упоминаний о реальных проблемах, которые могут быть объяснены без обращения к схеме Дюркгейма.

Суждение Б: «Решающий шаг от большевизма к сталинизму был сделан в тридцатые годы: традиционные ценности были восстановлены, Сталин — уподоблен царю, Ленин — превращен в сюжет для фольклорных произведений. Одновременно были введены в оборот элементы дореволюционной культуры: иерархия, компетентность,

дисциплина в школе, на заводе и в обществе в целом» (с. 225). И движущая сила этого превращения видится не только в злой воле отдельных личностей, не в борьбе группировок, не в стремлении к тоталитарному господству над обществом и личностью, а в непреднамеренных последствиях самого большевистского проекта.

Как заметил сам автор, его точка зрения направлена на преодоление священного трепета перед идеологией, то есть перед содержанием долгосрочного социального проекта, направленного на радикальное преобразование действительности. Но более убедительное обоснование этой позиции предполагает опять-таки учет того момента, который в социологии получил название «определение ситуации». В какой мере практическая политика исходила на самом деле из содержания сакральных идеалов, а в какой — она определялась реалистическим пониманием ситуации на разных уровнях социальной структуры? Не являлись ли изменения, описанные в суждении А, результатом не только «Священной повести большевизма», но и систематических оценок ситуации, складывающейся в отношениях между СССР и враждебным к этому незаконному образованию окружением? И не является ли некоторым преувеличением ситуация, описанная в суждении Б? Да, мой собственный дед уподоблял Сталина царю (в разговоре, который состоялся примерно в 1950 году, т. е. при жизни Сталина), но и он понимал, что основное в монархии не просто единовластие, но и наследование власти по крови. А что касается иерархии и дисциплины, то без этих элементов общественной организации не существует ни одно индустриальное общество!

Вопрос же более широкого плана — могут ли в политике и в любых иных областях общественной или экономической жизни приниматься такие решения, последствия которых полностью предсказуемы? А если любое решение включает в себя элемент непредсказуемости, то каким образом можно отделить предсказуемый элемент от непредсказуемого? Ведь люди, даже находящиеся на вершине власти, никогда не превратятся в богов. Правда, тоска по предсказуемости действий в какой-то мере выражает это несбыточное стремление!

Хотя автор книги в своей иронической декларации как бы стремится занять позицию над идеологическими контroversами, все же он не скрывает своей симпатии к левой составляющей, представленной попытками найти социал-демократический элемент российского политического пространства. Однако и здесь Кивинен отнюдь не склонен к советам, которые ориентировали бы российских политиков на повторение пройденного. Основная идея этой работы —

развитие социологической рефлексии, основанной на отказе от замалчивания фактов и от практики табуирования того, что не вписывается в традиционные схемы мышления. «Найти дорогу вперед можно только при помощи рефлексиирующего социологического анализа, не закрывающего глаза на особые структуры российской социальной реальности. Это даст возможность глубже понять происходящее и наполнить большим смыслом критический подход» (с. 241).

Думаю, что заинтересованный читатель, несмотря на некоторые очевидные слабости рассматриваемой работы, будет благодарен М. Кивинену за этот призыв к рефлексии по поводу противоречивого опыта российских преобразований, которые пока что не получили завершения.

ПЬЕР БУРДЬЕ. ПРАКТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ¹

Появление перевода одной из самых знаменитых книг Пьера Бурдьё — событие долгожданное и очень важное. Монументальный труд вышел в свет на языке оригинала впервые в 1980 г., почти точно в середине академического пути автора и всего через год после публикации столь же фундаментального «Различения»². Две эти книги образуют ядро зрелой мысли Бурдьё и, конечно, лучше всего было бы издать их и на русском языке если не одновременно, то хотя бы без большого перерыва. Будем надеяться, что так оно и получится. Книга выпущена в свет в серии *Gallicinium* в одном из самых известных в гуманитарной среде издательств. Перевод выполнен коллективом переводчиков, имена которых, в основном, также хорошо знакомы читателям переводной французской литературы по философии и социологии. Редактор книги Н. А. Шматко написала к ней обстоятельное послесловие «На пути к практической теории практики», в котором представлены основные вехи научной биографии автора, рассмотрены важные теоретические проблемы его концепции, а также содержатся скупые, но ценные сведения, почерпнутые из личного знакомства с видным социологом, влияние которого на современную социальную науку сопоставимо, по мысли Н. А. Шматко (присоединяющейся здесь к мнению некоторых французских авторов), с влиянием К. Маркса на науку его времени (см.: С. 561).

Конечно, как всякий перевод классической книги, и этот тоже пришел к нам слишком поздно. Многие понятия и ходы мысли Бурдьё уже стали общим достоянием. О «полях», «габитусе», «капитале» говорят у нас охотно и повсеместно. Но, может быть, именно поэтому так важно, наконец, обратиться к первоисточнику. Ведь, в отличие от других переводов Бурдьё (работы его выходят по-русски уже больше десяти лет), здесь мы имеем дело с полноценным обширным трудом, где детальные теоретические разработки органически связа-

¹ Пьер Бурдьё. Практический смысл / Перевод с французского / Общая редакция перевода и послесловие Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии. 2001. 562 С.

Pierre Bourdieu. Le sens pratique. P.: Minuit, 1980. 475 P.

² См.: Bourdieu P. La Distinction. Critique sociale du jugement. P.: Minuit, 1979.

ны с объемным материалом полевых исследований. Все сильные — но и все слабые — стороны его концепции здесь на виду.

Ключевая идея Бурдьё может быть, видимо, самым сжатым образом сформулирована так. Действия людей, которые изучает социальный ученый, можно правильно объяснить, если их понять. Но действия — это практические действия, и понимание действий — понимание их *практического смысла*. Практический смысл — это не идея, не ценность, вообще не убеждение и не знание, хотя бы даже (в феноменологическом смысле) дорефлексивное. Это — «схемы восприятия и действия». Схема имеет собственную логику, но «реально овладеть этой логикой может лишь тот, кем она полностью овладела; тот, кто ею обладает, но в такой степени, в какой она сама владеет им, т. е. лишенный владения. И если это так, то потому, что схемы восприятия, оценки и действия не могут быть усвоены иначе, как на практике; они являются условием всякой *разумной* мысли или практики, но постоянно подкрепляясь действиями и речами, произведенными согласно таким же схемам, они исключаются из круга осмысляемых предметов» (С. 32). Пожалуй, эту важную мысль стоит прояснить дополнительно, обратившись к оригиналу (р.29). Здесь присутствуют слова *maîtrise* (одно из значений: «освоение», «овладение»), *maîtrisé* (причастие от *maîtriser* — «овладевать», «осваивать»), а также третье лицо единственного числа и причастие от *posséder* («владеть», «обладать», а также «знать в совершенстве») и причастие от *deposséder* («лишать собственности», «экспроприировать»). Выбор терминов обнаруживает необыкновенную тонкость, передать которую на русском языке, надо отдать им должное, всеми силами стремились переводчики. Владение мастера перекликается здесь с владением собственника, и совершенное владение-овладение оборачивается совершенной подчиненностью и обездоленностью. Обладание предполагает дистанцию, степень обладания обратно пропорциональна величине дистанции, отсутствие дистанции уравнивает обладание, обладанность (невозможный по-русски пассивный залог) и, значит, экспроприацию владения. «Собственность присваивает собственника», говорит Бурдьё, несколько перефразируя Маркса (С. 111). Знание как собственность, точнее, капитал в его особом виде оказывается одной из стратегических идей всей книги. Полноценное знание — это вовсе не знание «объективного наблюдателя», который свел воедино различные моменты практического совершения действия, но знание самого практика, в его перспективе и в его ситуации. И это знание может быть и техническим навыком, и знанием правил игры в определенном поле.

Строго говоря, во всем этом рассуждении не было бы ничего нового, если бы не дополнительные обстоятельства. Прежде всего, отсюда следует специфическое понимание задач социолога. «Наивный» социолог — это совсем не тот, кто, что называется, «верит на слово» опрошенным. Напротив, он наивен тогда, когда принимает за истинную свою точку зрения стороннего наблюдателя. Как говорит Бурдьё, «платой за триумф теоретического разума является неспособность преодолеть (с самого начала) простую констатацию дуализма путей познания: пути кажимости и пути истины, доксы и эпистемы, здравого смысла и науки, и невозможность завоевать для науки истину того, в оппозиции чему она утверждалась» (С. 70–71). Иначе говоря, у практического действия — своя истина, и было бы совершенно неправильно предполагать, будто эта последняя — только нечто несовершенное, по сравнению с теорией, нечто такое, что только ждет научного прояснения, будучи вполне готово к нему по своей природе. Здесь важно иметь в виду, говорит Бурдьё, коварную двусмысленность социологических терминов, подобно тому, как систематически двусмысленными (а вовсе не «двойственными», в терминологии переводчиков) называют некоторые понятия лингвисты: «Таким же образом и понятие *правила*, которое может в равной мере навести на мысль об имманентной регулярности практик (например, статистической корреляции), о *конструируемой* наукой *модели* объяснения оснований действия, или о сознательно устанавливаемой или соблюдаемой агентами *норме*, позволяет фиктивно примирить взаимоисключающие теории действия» (р. 64)³. Науч-

³ К сожалению, здесь обращение к оригиналу и новый перевод соответствующего фрагмента (см. С. 73–74) оказались неизбежны. Помимо ошибки в передаче грамматической конструкции, переводчиков подвело недостаточное владение терминологическим аппаратом социологии. «*Régularité*», в отличие от того, что мы читаем в русском переводе, — это не «закономерность», как выражение собственно «закона», но именно «регулярность», правильность появления некоторых событий, к наблюдению которой призывал свести позитивную науку О. Конт. Это слово в оригинале перекликается с «*gègle*» — «правило». Соответственно, «статистическая корреляция» — это один теоретический язык (который мы и находим у Бурдьё), а «статистическая закономерность» (как в рецензируемом переводе) — другой. Переводчики дают себе труд указать на возможную неоднозначность такого перевода лишь на С. 77. «*Rendre raison*» по-французски, действительно, значит «объяснить», точнее, «дать объяснение». Однако, всякий, кто знаком, прежде всего, с англо-американскими дискуссиями об объяснении действий, может предположить, что французское «*raison*» перекликается с английским «*reason*», то есть «основаниями», «соображениями», которые легли в

ные соображения, будь то соображения научной логической связности или соображения научно сконструированной регулярности нельзя смешивать и нельзя ставить *над* тем, что подлинно важно для действующих («агентов», как называет их Бурдьё) в их практической деятельности. И отсюда следует не только необходимость «объективировать объективацию», т. е. сделать саму отстраненную логическую позицию ученого предметом объективного рассмотрения⁴. Отсюда также следуют взаимосвязанные установки на *практическое участие* в социальной жизни и на *социальную критику*, в том числе, — критику позиции отстраненного объективного ученого. «Такая точка зрения свойственна тому, кто занимает достаточно высокую по-

основу действия, в отличие от его «причин» и, между прочим, «закономерностей». Недаром в этом контексте у Бурдьё столько ссылок на Витгенштейна. Заметим, впрочем, что такое чтение не обязательно. Например, английский переводчик книги Бурдьё написал здесь просто «to account for it [action]», что опять-таки означает «объяснить», но не в смысле обнаружения причин или законов («explain»), а в смысле выставления доводов, оснований и проч. См.: Bourdieu P. The Logic of Practice / Transl. by Richard Nice. Cambridge, UK: Polity Press, 1990. P. 37. Куда удачнее был бы вариант, использованный в других местах. Например, см.: С. 174 / р. 150, — здесь тот же оборот переводится как «осмыслить», и это действительно удачный выбор. Кроме того, перевод в этом месте вообще просто ошибочен в смысле передачи основной конструкции. После упомянутой ссылки на лингвистов, Бурдьё продолжает: «C'est ainsi que la notion de *règle* qui peut évoquer indifféremment la régularité immanente aux pratiques (une corrélation statistique, par exemple), le *modèle construit* par la science pour en rendre raison ou la *norme* consciemment posée et respectée par les agents, permet de concilier fictivement des théories de l'action mutuellement exclusives». Переводчики истолковали это так, что «модель» и «норма» похожи на «понятие правила». Это, конечно, грубая ошибка. Но ей сопутствуют еще и стилистические ляпсусы. Что значит «понятие "*правило*" которое может индифферентно ссылаться на закономерность» или «позволяють условно примирить» (вместо «фигтивно примирить»), можно понять только при обращении к оригиналу. Заметим, что страница 74 русского перевода и несколько следующих страниц вообще насыщены подобными шедеврами переводческого искусства: «Нужно также перечитать *то место* из второго издания "Элементарных структур родства", где можно предположить (!), что употребление лексики нормы, модели или правила представляет предмет особого контроля...»; «*Обоюдно* (!), система предписывающая...»; «...Значительный *прогресс* относительно мышления XIX в., каким его *показывал* (!), например, Спенсер...» и т. д. (курсив и восклицательные знаки добавлены рецензентом — А. Ф.). К сожалению, это не единственное такого рода место в книге, и мы еще вернемся к проблемам перевода ниже.

⁴ Конечно, не одного только ученого.

зицию в социальной структуре; социальный мир видится отсюда как представление (не только в смысле идеалистической философии, но и в смысле живописи или театра), а практики — только как театральные роли, исполнение партий или реализация планов» (С. 100).

В противовес этому *теория* практики подается как *практика*. Это значит, что «предметы познания должны быть сконструированы, а не просто пассивным образом зарегистрированы», и при этом «принципом такого построения является система структурированных и структурирующих диспозиций, формирующихся в практике и постоянно направленных на практические функции» (там же). Такие «системы структурированных и структурирующих диспозиций» Бурдьё называет «габитусами» (С. 102), а диспозиции расшифровываются далее как «когнитивные и мотивирующие структуры» (С. 103), не замечаемые как таковые самими агентами и исторически ставшие. Исторически ставшее обретает устойчивость в институтах, габитус позволяет «реактивировать» его. «Объективная гомогенизация статусов группы или класса, вытекающая из гомогенизации условий существования, позволяет объективно согласовывать практики без стратегического расчета и сознательного соотношения с нормами и делать их взаимно приспособленными при отсутствии какого-либо осознанного намерения и, *a fortiori*, какой-либо эксплицитной договоренности» (С. 114).

В общем, если освободить цитированные рассуждения от специфической полемики с французскими структуралистами, с сартровской версией экзистенциализма, а также с теориями рационально действующего индивида, наследующими теориям общественного договора (и позволяющими снова и снова вызывать их к жизни), то подлинно новым окажется, как ни странно, весьма немногое, и, прежде всего, — сам термин «габитус», успешно приживающийся в языке социологической теории. Действительно, что правила-регулярности и правила-нормы суть не одно и то же, что постижение мира вплоть до самых фундаментальных начал (вроде «форм апперцепции») имеет социальное и историческое происхождение (желающие могут покопаться в генеалогии: от немецких романтиков, Гегеля, Маркса и Ницше до Г. Лукача, немецкой философской антропологии, где рождается понятие антропологического априори, или в сочинениях Дюркгейма и Мосса, начиная с их гениальной совместной работы о первобытных формах классификации, или — если нет охоты дышать пылью веков — М. Фуко с его «историческим априори», или, наоборот, ради продуктивного разнообразия, в сочинениях Юма или хотя бы Джеймса), что именно неосознаваемая готовность соглашаться или не соглашаться лежит в основе

осознанного выбора (например, стратегий поведения), что (по словам Зиммеля) «человека познаваемого делают природа и история, но человек познающий делает природу и историю», наконец, что сходство условий существования делает сходными структуры восприятия и поведения членов классов и групп, а индивидуальные различия между ними отливаются в более тонкие различия тех же структур,— все это так или иначе было известно социологам. Но именно Бурдьё выстроил на этой основе столь мощный и последовательный аргумент, находящий свое основание (или, наоборот, подтверждение и завершение) в некотором нерелятивируемом основании: человеческом теле. Понимание другого как ментальная операция — да, это было известно, и это, мы видим, совсем не то, чего хочет Бурдьё. Но что «практическое верование» — не «состояние души», а «состояние тела» (С. 133) — это, пожалуй, один из самых решительных шагов теоретической мысли, какой был сделан в мировой социологии. Конечно, и здесь можно было бы вспомнить и о Дж. Г. Миде, и об А. Гелене, и о теории ритуала Дюркгейма, и о «техниках тела» Мосса, и, опять-таки, о М. Фуко. Но всем этим, как и многим другим авторам был, в общем, чужд либо классовый подход, либо этнологический интерес, либо стремление простроить анализ для всех уровней социального взаимодействия — от диалектического до самого обширного (что, собственно, и отличает претенциозную социологическую теорию от всех частных результатов), либо, наконец, и то, и другое, и третье. Между тем, именно здесь у Бурдьё происходит взаимозацепление главных моментов его аргументации. «Гимнастика тела» (его разнообразные движения), части тела, различия между мужским и женским телами, состояния тела, каковы усталость, сон, поглощение и переваривание пищи, рождение и смерть живого тела — все получает значение в схемах, столь же фундаментальных, сколь и ситуационно зависимых. Практическая логика — это «логика в себе», и она не учит правильно ставить вопросы и давать правильные ответы (ответы по правилам). Она, скорее, исключает самую возможность сделать что-то предметом вопрошания, канализирует активность в русло эффективного достижения того, что даже и целью называть не стоит, ибо цель, как и схема, в своей объективированной представленности не дана тому, кто практически действует. Получается так, что здесь нет автоматической реализации схемы в поведении, потому что поведение — это всегда учет бесконечно изменчивых реальных ситуаций, в том числе и поведения других партнеров. Но нет и той свободы, которую могло бы дать несколько более дистанцированное отношение к схеме.

Вообще, у Бурдьё, как нам кажется, здесь нет полной ясности, и как раз в месте «основного зацепления» аргумент начинает давать сбои. Очевидно, что отношение к схеме можно расположить, так сказать, между двух полюсов: на одном полное овладение (и полное ей подчинение), на другом — полная объективация (и, судя по всему, практическая непригодность). Но как быть с промежуточными ситуациями, когда схема еще не отброшена, но уже проблематизирована как таковая? О том, что возможно частичное и даже полное расхождение между «габитусом» и «полем», говорит сам Бурдьё⁵. Но если поставить вопрос не так, что объективные социальные отношения меняются при неизменных ментальных структурах, но ментальные структуры меняются при неизменных или более устойчивых социальных отношениях? — С чего бы им меняться? — Да хотя бы под влиянием просветительской деятельности самого Бурдьё и его школы!

Этот момент необходимо уточнить. Глава седьмая первой части «Практического смысла» посвящена понятию символического капитала. Как и всю книгу, в особенности ее первую часть "Критика теоретического разума", эту главу пронизывает полемика с рационалистическим и интеллектуалистским способом объяснения в социологии. Интересы, говорит Бурдьё, — это не обязательно рационально осознаваемые и формулируемые интересы современного капиталистического рыночного хозяйства. Возможна совсем другая экономика, расчеты в которой ведутся применительно к чести, престижу, добросовестности и т. п. Такая экономика, продолжает Бурдьё, отказывается, в свою очередь, признавать «голый интерес» и «эгоистический расчет» капиталистической экономики. Мало того, в ней и «сам "экономический" капитал может действовать лишь постольку, поскольку добывается своего признания ценой преобразования, которое делает неузнаваемым настоящий принцип его функционирования», такой — признанный в качестве легитимного, но отрицаемый в смысле принципа своего функционирования — капитал есть *символический капитал* (см.: С. 230). В этом объяснении что-то не ладится. С одной стороны, вроде бы, все правильно: что-

⁵ См., например, популярное изложение в кн.: Bourdieu P. and Wacquant L. J. D. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1992. P. 132. Здесь речь идет о том, что при быстрых социальных переменных устаревают ментальные структуры, сформировавшиеся в предшествующую эпоху. Бурдьё снова возвращается к этой теме и в одном из поздних (1997 г.) своих сочинений — «Паскалианских размышлениях». См.: Bourdieu P. *Pascalian Meditations* / Translated by Richard Nice. Cambridge: Polity, 2000. P. 161.

бы понять, как на самом деле действуют крестьяне в рамках архаической экономики, надо отказаться от экономического «этноцентризма» (С. 221), т. е. от представления об экономической выгоде, характерного для современных теоретиков капиталистического хозяйства. То, что представляется им совершенно иррациональным, на самом деле хорошо обосновано. Действительно, приводимые Бурдые примеры очень показательны: часто бывает так, что выгоднее действовать во имя, например, «чести семьи», чем ради чистой корысти как таковой. С другой стороны, однако, эти же примеры показательны в противоположном отношении. Что доказывает нам Бурдые? Что в определенных условиях с человеком, который, например, будет заботиться о корысти и не будет заботиться о чести, никто не захочет иметь дел. И, таким образом, он свою корысть упустит! И кто же тогда действительно выиграл? На этот счет Бурдые не оставляет никаких сомнений: выиграл тот, кто думал о чести, причем выиграл не только в смысле чести, но и смысле соблюдения тех интересов, которые связаны опять-таки с некоторой *выгодой*. И понятно, что интересы такого рода тоже "жизненно важны": хорошо сыграть свадьбу не менее важно (для приумножения символического капитала), чем обеспечить права наследования (для приумножения капитала в более привычном смысле слова). Такого рода *диспозиции* внушаются с самого раннего детства, и действия в соответствии с ними порождают тот самый «космос», в гармонии с которым пребывают «агенты», не осознающие иллюзорности своих интересов и полагающие, будто «ценность ... [этих] благ заложена в самой природе вещей, а заинтересованность в этих благах — в самой природе людей» (С. 237).

Теперь мы видим, *что* здесь не сходится. До тех пор, пока речь шла только о том, чтобы подтвердить *эффективность* доводов и рассуждений крестьян, Бурдые был, так сказать, на их стороне и против социальной и экономической науки, объявляющей их «отсталыми» и «архаичными». Но как только речь зашла об интерпретации собственно содержания «диспозиций», он в лучших традициях той самой науки объявил, что ценностные представления этих людей иллюзорны и, например, за идеей чести кроется жестко преследуемый корыстный интерес. Нельзя сказать, что такая просвещенческая, разоблачительская установка чужда духу социологии. Как раз наоборот. Мы помним, что говорил Маркс об идее, неизменно посрамлявшей себя при попытке отдалиться от интереса. Мы помним, что Макс Вебер, особенно в поздний период творчества, не устает указывать на ключевую роль «грубых материальных интересов». Но только тут уж что-нибудь одно: или стремление слиться с агентом, или — довольно

грубое, надо сказать, — разоблачение корыстного интереса под покровом самоценной для него идеи чести.

Эта разоблачительская позиция автора полностью завладевает его текстом в главе о способах господства. Точно так же, как выгода кроется за идеями ценности, принуждение кроется за моральными обязательствами. «В чистом виде политическим состоянием является дело чести. Оно заставляет накапливать материальные богатства, которые не имеют оправдания "сами по себе", то есть в силу своей "экономической" или "технической" функции и, в предельном случае, могут быть совершенно бесполезны, подобно предметам обмена во многих архаических экономиках, но *годятся, чтобы выказывать власть, показывая ее* — "выставить напоказ" называет это Паскаль, — как капитал собственно символический, способствующий собственному воспроизводству, т. е. воспроизводству и легитимации действующих иерархий» (р. 226)⁶. Здесь, как мы видим, то же самое: Бурдьё считает возможным говорить о полезности или бесполезности вещей самих по себе, понимая под этим их экономические или технические функции. Но это — совершенно не оправданный перенос! Всякое «на самом деле» — это позиция современного человека, включенного в развитые товарно-денежные отношения, и «сами по себе» бесполезные вещи применительно к такому контексту — это совершенно бесполезная фикция.

Уточним еще раз основной пункт нашей критики. Нет никакого сомнения в том, что Бурдьё совершенно правильно указывает на особую логику обращения и накопления тех благ, которые современному наблюдателю могут казаться бесполезными. Они бесполезны только с позиций узко понятой непосредственной выгоды, будь то выгода экономическая или, например, политическая. Тот, кто может распорядиться «правилами поля» (это в особенности важно, когда поля становятся относительно автономными), способен «сэкономить», говорит Бурдьё, на стратегиях, которые должны были бы обеспечить непосредственную, личную зависимость одного человека от другого. «Речь идет именно об экономии, так как стратегии, преследующие цель устанавливать и поддерживать устойчивые отношения межличностной зависимости, обходятся ... чрезвычайно

⁶ Ср. рецензируемый перевод, С. 258. Здесь нет грубых ошибок, лишь отдельные неточности (вроде того, что «дело чести» и «чувство чести» все-таки не одно и то же), однако, стилистически он испорчен странным выбором едва ли употребительного слова «казовый» для передачи французского «la montre». Для передачи игры слов «demonstration — monstration — montre» хватает, кажется, и более привычных слов. Впрочем, это дело вкуса.

дорого, так что в итоге овчинка не стоит выделки и действия, потребные для упрочения власти, сами же способствуют ее расшатыванию. Чтобы получить право, приходится тратить силу, и порой значительная часть силы именно на это и уходит» (С. 259). Но откуда, собственно, взялась идея о «силе как таковой»? Есть социальные миры, говорит Бурдьё, где приходится постоянно прилагать личные усилия для осуществления господства в ходе межличностных взаимодействий, а есть такие, где господство обусловлено "объективно институционализированными механизмами типа "саморегулирующегося рынка"...» (С. 257). С этим вряд ли стоит спорить. Вопрос, собственно, в другом. Подобно полезности как таковой, господство как таковое тоже представляет собой теоретическую фикцию. Его нет в случаях «мягкого принуждения», которые описывает Бурдьё, т. е. тогда, когда речь идет о принуждении «доверием, обязательством, личной верностью, гостеприимством, дарением, долгом, признательностью, почтением — одним словом, всеми теми добродетелями, которые чтит мораль чести» (С. 250). Его нет и при «полной институционализации» со «строго установленными и юридически гарантированными отношениями между признанными позициями, определяемыми их *рангом* в относительно автономном пространстве позиций, существование которых отлично и независимо от тех, кто актуально или потенциально эти позиции занимает...» (р. 227)⁷. Но тогда позволительно будет спросить, почему истиной отношений столь многообразных, исторически и географически столь разнородных оказываются в конечном счете выгода и господство? Или еще точнее: почему одно только то обстоятельство, что создаваемые нами теоретические фикции оказываются столь полезными для выяснения определенных аспектов тех или иных отношений, становится достаточным для интерпретации отношений *in toto* с точки зрения этих особых аспектов? Очень ясно этот порок рассуждений Бурдьё виден в его замечании о понятии харизмы. Символический капитал в некотором роде то же, что харизма, говорит он, только Вебер не понял, что харизма — не частная форма власти, а «особое измерение всякой власти, т. е. синоним легитимности как продукта признания и неузнавания, веры, "благодаря которой люди, отправляющие власть, наделены престижем"» (С. 279/ р. 243⁸). Точно так

⁷ Ср. в рецензируемом переводе С. 260. Исправления коснулись прежде всего понятия «position», которое не совсем удачно передается здесь как «социальное положение», редуцированы поясняющие вставки переводчика, а также внесены некоторые уточняющие изменения.

⁸ Перевод слегка исправлен за счет добавления важного слова «продукт».

же, наверное, добавил бы он, и Зиммель (если бы только Бурдые в те годы дал себе труд серьезно прочитать Зиммеля) «не понял», что «верность» и «благодарность», на которых в некотором роде держится социальность⁹, «на самом деле» прикрывают власть и выгоду.

На самом деле все, конечно, намного сложнее. Тот динамический баланс социального мира, в основе которого лежит борьба, это не *подлинная*, но лишь очень важная его сторона. Находим ли мы в верности господство или в господстве верность — это, в конце концов, зависит только от того, на что нацелен практический интерес исследователя.

Может быть, здесь не лишним будет одно довольно старое рассуждение: «Известно, что существует такая психология, которая объясняет великое мелкими причинами; исходя из верной догадки, что все то, за что человек борется, связано с его интересом, эта психология приходит к неверному заключению, что существуют только мелкие интересы, только интересы неизменного себялюбия. Известно также, что такого сорта психология и знание людей в особенности встречаются в *городах*, где считается признаком большой проницательности все видеть насквозь и за проносящейся вереницей идей и фактов усматривать ничтожных, завистливых, интригующих людишек, которые, дергая за ниточки, приводят в движение весь мир. Но, с другой стороны, также известно, что если слишком глубоко заглядывают в кружку, то ударяются в нее *своей собственной головой*; в таком случае знание людей и света у этих мудрецов есть прежде всего — в мистифицированном виде — удар по собственной голове». Может быть, это рассуждение и не стоило столь пространного цитирования, если бы автором его не был столь авторитетный в данном контексте Карл Маркс¹⁰.

Конечно, цитаты, даже цитаты из Маркса, ничего не доказывают. Широкая популярность Бурдые во всем мире, в том числе и среди наших гуманитариев, доказывает, что он добился своего: создал тот, выражаясь словами Рорти, «конечный словарь», который для многих, слишком многих, стал не только языком описаний, но и языком наблюдений. И все-таки, будем надеяться, критическое чувство еще не вовсе оставило читателя. Замечательная книга Бурдые замечательна, между прочим, и тем, что равномерно показывает нам обе стороны его дарования. Одна сторона — это тонкий, чуткий, сочув-

⁹ Мы имеем в виду известный экскурс Зиммеля «О верности и благодарности» из большой «Социологии».

¹⁰Марк К. Дебаты о свободе печати // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2-е изд. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1955. С. 72.

ственный антрополог. Не просто антрополог-наблюдатель, но автор тонких рассуждений о телесных диспозициях, о габитусе и гомологии физического и социального пространств. Вся вторая часть книги, собственно посвященная «практическим логикам», читается на одном дыхании, и критический разбор ее был бы более уместен для специалиста-антрополога, чем для приверженца столь часто порицавшихся Бурдьё чистых логико-теоретических рассуждений. Но другая сторона, та, разбору которой мы, прежде всего, уделили внимание, не просто представляет некоторую спорную позицию. Главная беда в том, что эта позиция плохо связана с его антропологическими изысканиями. Чтобы не множить примеры, укажем только на то, что понятие габитуса, которое вводится, как мы видели, применительно к «гимнастике тела», затем чрезмерно расширяется, оказываясь размытой склонностью к повторению некоторых навязанных и усвоенных действий — точно так же, как до полной потери *differentia specifica* расширяется понятие капитала. Впрочем, то, что на разного рода мудреных рассуждениях удастся выстроить сравнительно простые и легко усвояемые схемы, косвенно доказывает если не теоретическую, то практическую правоту Бурдьё: он стал авторитетом, он сумел добиться влиятельного и признанного положения в поле науки, он внедрил определенные диспозиции сонму учеников и последователей. Вряд ли стоит здесь говорить о достоинстве истины или истине достоинства. Но в борьбе за власть он вышел безусловным победителем.

Вкратце остановимся на качестве перевода. В целом перевод надо считать удачным. Тем не менее, он несколько неровен, а местами производит странное впечатление. Достоинства перевода не стоит преуменьшать. Эта работа была трудной, а результат оказался уникальным. Для сравнения укажем, что английский перевод Ричарда Найса, на который мы ссылались выше, имеет в сравнении с рецензируемым один существенный недостаток: текст Бурдьё сокращен, причем сокращения никак не обозначены и в ряде случаев касаются весьма важных мест. Русский перевод — полный. К сожалению, мы не могли сравнить его с переводом на немецкий язык, но в любом случае — это редкое и ценное достижение.

Небольшие странности перевода обусловлены, как нам кажется, тем, что четыре переводчика на одну книгу — это слишком много. Несмотря на все усилия редактора, привести к общему знаменателю терминологию и унифицировать переводы устойчивых выражений очень трудно. Жаль, что не указаны переводчики отдельных глав. На вопрос «кто шил пиджак?» коллектив дружно ответит «мы». Вот пусть это коллективное «мы» и расплачивается за нижеследующее.

Внимательно прочитайте следующий фрагмент:

«В действительности насколько видимость абсурдности или бессвязности защищает мифы и ритуалы от реляционной интерпретации, настолько же то, что они порой дают видимость смысла при частичном и избирательном чтении, которое ищет смысла в каждом отдельном элементе особого откровения вместо того, чтобы установить систематическое отношение со всеми элементами одного класса» (С. 13). Мысль о том, что здесь по недосмотру наборщика опущена часть фразы, придется оставить. Это просто неспособность перевести определенную синтаксическую конструкцию. Чуть более точный перевод мог бы звучать так: «В самом деле, не только видимость абсурдности и бессвязности защищает миф или ритуалы от реляционных интерпретаций, но также и то, что порой они имеют видимость смысла для отдельных и избирательных исследований...» и т. д. Тут же нас предостерегают от того, чтобы «экономить на долгом обходе через полную систему обозначающих» (С. 13–14).

Гораздо хуже, впрочем, перл на С. 14, где говорится об антропологической интуиции «юнгерского типа». Увы, немецкий писатель, политик и философ Эрнст Юнгер здесь совершенно не при чем. Речь идет об интуиции «юнгианского типа» ("jungien"), т. е. о психологе Карле Густаве Юнге. Здесь же (С. 20–21) обнаруживается, что о Р. Duhem переводчик не слышал ничего. Поэтому и передал его имя совершенно правильно, в соответствии с современной транскрипцией как «Дюэм». Но сочинения этого автора переводились в России еще в начале прошлого века, когда правила были другие. Так что теперь он для нас (особенно для тех, кто захочет найти в библиотеках указанные переводы) — П. Дюгем. Другая неполадка с известным именем — на С. 90–91. Джон Элстер на самом деле Юн Элстер (или Эльстер, как еще иногда у нас пишут).

На С. 103 веберовское понятие «absolute Möglichkeit» почему-то переводится как «абсолютная вероятность», хотя это «абсолютная возможность». Досократики на С. 189, сноски превратились в «пресократиков». При том значении, которое Бурдьё придает понятию «легитимность», нельзя было переводить «легитимное насилие» как «законное насилие» (С. 215), тем более что это вообще термин Вебера, и в данном контексте имела в виду веберовская дефиниция государства.

На С. 257 и далее обнаруживаются неполадки с латинским термином «непрерывное творение» (*creatio continua*). Не опознав его во французском переложении переводчики говорят о «продолжающемся творении», что неправильно.

Как видим, даже с учетом тех замечаний и правок, которые мы предприняли в тексте рецензии, крупных провалов, в общем, не так уж много на такой огромный текст. И все-таки некоторое беспокойство сохраняется. Мы не проводили сверку текста, важные замечания и поправки появлялись тогда, когда для целей изложения нам требовался максимально точный перевод. И если такие главы первой части, как 3, 4, 5, почти не вызывают возражений, то главы 7 и 8 переведены явно хуже.

Будем надеяться, что у книги сложится хорошая судьба, она быстро разойдется в книжных магазинах, потребует переиздание, и оно будет еще более доброкачественным.

НОВОЕ ОБ ИМПЕРИИ¹

Сразу после выхода книги «Империя» ей сулили не просто шумный успех, но и некоторую особую роль в интеллектуальной жизни, подобно той, например, какую сыграла когда-то «Диалектика просвещения» М. Хоркхаймера и Т. В. Адорно. Трудно сказать, оправдались ли эти утверждения в полной мере. Поисковая система Google сообщает (в зависимости от формулировки запроса) то о двенадцати, то о пятнадцати тысячах ссылок на эту книгу — достаточно много, конечно, но можно списать на моду, на преходящий, хотя и весьма оживленный интерес. Этот интерес определенным образом локализован: книга энергично принята, прежде всего, так называемыми *левыми интеллектуалами*, которые составляют значительную (или даже наиболее значительную) часть западной университетской среды. В нашей стране интерес пока обозначился менее интенсивными, но весьма существенными публикациями, перевод всей книги вышел в издательстве «Праксис» в 2004 г., и упоминания книги встречаются все чаще. Впрочем, это, видимо, только начало, и через некоторое время «Империя» может стать для нас чем-то вроде очередного «Столкновения цивилизаций»: ее сугубо идеологическое содержание, поверхностно понятое и совершенно устаревшее, будет инспирировать разного рода конструкции, бесосновательно именуемые то философией истории, то геополитикой, а собственно *научное* значение, безотносительно к политической или идеологической окраске, безнадежно заболтают. Попытаемся же хотя бы отчасти спасти это позитивное содержание для нынешних и последующих дискуссий.

«Империя материализуется у нас на глазах» (xi), — пишут Хардт и Негри. За последние несколько десятилетий, продолжают авторы, когда рухнули колониальные режимы, когда окончательно исчезли барьеры, отделявшие Советский Союз от мирового капиталистического рынка, произошла «неодолимая и необратимая глобализация экономических и культурных обменов. Вместе с глобальным рынком и глобальным оборотом производства возник глобальный поря-

¹ Michael Hard, Antonio Negri. Empire. Cambridge, Mass; London, Eng.: Harvard University Press, 2000. xvii, 478 p.

Майкл Хардт, Антонио Негри. Империя. Кембридж (Массачусетс), Лондон (Англия): Издательство Гарвардского университета, 2000 г.

док, новая логика и структура управления — короче говоря, новая форма суверенитета. Империя есть политический субъект, который эффективно регулирует эти глобальные обмены, суверенная власть, которая правит миром» (xi).

В этом вводном тезисе есть два аспекта, из которых, к сожалению, пристальное внимание многих критиков приковывает только один. Хардт и Негри говорят о *глобализации и суверенитете*. Велик соблазн представить их книгу как исследование глобализации. На самом деле, если бы это было так, она не стоила бы столь значительного интереса. Куда любопытнее исследование о суверенитете, или, еще точнее: исследование проблемы суверенитета в ситуации глобализации. Дело в том, что имперский суверенитет есть вообще проблема очень серьезная. Мы привыкли к тому, что суверенитет государства утверждается в противоположность суверенитету других государств. Но как быть с империей? Если трактовать империю просто как очень большое государство, тогда принципиальных отличий здесь быть не должно. Государство имеет территорию, на которой располагает рядом исключительных полномочий. Империя имеет очень большую территорию, на которой располагает, в общем, теми же самыми полномочиями.

Но тогда само понятие империи становится излишним, и авторы, хорошо понимая, что в наши дни многие слишком быстро свяжут империю с империализмом, то есть, в частности, с агрессивной, захватнической политикой больших государств, спешат сделать необходимые разъяснения: «В отличие от империализма, Империя не учреждает никакого территориального центра власти и не опирается на прочные границы или барьеры. Она есть *децентрированный* и *детерриториализующий* аппарат управления, который постепенно инкорпорирует все глобальное пространство (realm) внутрь своего открытого расширяющегося фронта» (xii). Из многих слов английского языка, которым в русском соответствует в разных контекстах многозначное «граница» Негри и Хардт выбрали именно «фронтир» (frontier), что означает границу подвижную, границу освоенного и неосвоенного (но осваиваемого!) мира. Осваиваемого кем? Американцами, подобно тому, как Дикий Запад осваивался поселенцами? И эта, навязывая в зубах (и столь навязчивая!) мысль тоже отвергается авторами. Ни одно государство, включая США, не может в наши дни «стать центром империалистического проекта» (xiv), с империализмом покончено.

Но тогда мы оказываемся в ситуации поистине сложной: если нет различия, то как же дать определение? Может быть, нам предлагается не научное понятие, но удобная метафора? Однако, и эту

мысль авторы тоже отвергают. Об империи мы говорим не метафорически, утверждают они, дело не в том, чтобы уподобить нынешнюю Империю исторически существовавшим, но в том, чтобы выработать *теоретическое понятие*. «Фундаментальным образом понятие Империи характеризуется отсутствием границ: имперское правление не имеет пределов. Прежде всего и более всего, далее, понятие Империи означает способ правления, который фактически охватывает тотальность пространства, то есть реально господствует надо всем "цивилизованным" миром. ... Во-вторых, с понятием Империи связан не какой-либо исторический способ правления, берущий начало в завоевании, но скорее порядок, фактически останавливающий историю и тем самым фиксирующий существующее положение дел навечно. ... В-третьих, имперское правление совершается на всех уровнях социального порядка, простираясь до самых глубин социального мира. Империя не только распоряжается территорией и населением, но и создает тот самый мир, в котором оно живет. ... Наконец, хотя практика Империи непрерывно кровава, ее понятие ориентировано на мир — вечный и всеобщий мир за гранью истории» (xiv-xv). Все это авторы намерены не только объяснить — они намерены *политически* противостоять этому порядку, способствуя созданию иного, неимперского порядка глобальных потоков и обменов.

Разумеется, в такой форме теоретический продукт Хардта и Негри весьма уязвим. Что, собственно, означает понятие Империи, отличное от характеристик всех исторических империй? Что оно получено не путем обобщения исторического опыта, а путем дедукции? Тогда почему Империя, почему не изобрести для этого нового феномена новое слово? И если дедукция, то дедукция из чего? Какие основоположения должны быть молчаливо приняты теми, кто готов согласиться с результатами дедукции, то если она построена достаточно корректно? Что означает безграничность Империи: отсутствие пределов, наличие подвижного фронта или некоторую универсальность, заложенную в идее, в понятии, но еще не до конца реализованную на практике? И если последнее, то *что* это понятие?

Отчасти проясняют дело высказанные авторами уже в Предисловии соображения. Они усматривают истоки Империи — то, что они называют переходом от империализма к Империи, — в европейской и евро-американской истории. Именно здесь сформировалась «логика правления», которая распространяется ныне по всему миру. Для истолкования этой логики в первой части своего труда, где трактуются преимущественно вопросы общей концептуальной схемы

для анализа империи, Хард и Негри сначала обращаются к *юридическому* оформлению мирового порядка — конечно, не потому, что этот порядок носит сугубо правовой характер, а потому, что Империя держится отнюдь не одним только насилием, но способностью представлять в качестве законной и умиротворяющей силы. Силы самой по себе недостаточно, необходимо еще и признание этой силы: этот урок, преподанный некогда Томасом Гоббсом, вошел, так сказать, в плоть и кровь западной социальной науки. Так вот, именно в этой связи полезно будет осознать, говорят Хардт и Негри, что «динамика и артикуляция нового наднационального юридического порядка в значительной степени соответствуют тем новым характеристикам, которые начали определять внутренние (т. е., собственно, *внутригосударственные* — А. Ф.) устройства при переходе от модерна к постмодерну» (р. 16). Иначе говоря, международное право не является образцом для правовой системы государств, напротив, наднациональное право строится по аналогии с этой последней. Явственным образом это обнаруживается в том, что самым важным в наднациональной системе становится *право на интервенцию*, вмешательство. Это *право полиции*. Полиция служит умиротворению ситуаций внутри государства, но в данном случае речь идет о международном вмешательстве, отнюдь не ставшем пока что обычной процедурой. Однако Карл Шмитт, говорят авторы, учил обращать внимание не на рутинную правовую практику, а на исключения. «В наши дни наднациональные субъекты, легитимированные не правом, но консенсусом, осуществляют интервенции ввиду любого типа чрезвычайных ситуаций и во имя высших этических принципов», причем дело не в «перманентном состоянии» исключительности как таковой, а именно в том, что эта чрезвычайщина оправдана *«апелляцией к сущностным ценностям справедливости»*, «право полиции легитимировано универсальными ценностями» (р. 18).

Здесь необходимо пояснение. Действительно, в 20-е годы XX в. Карл Шмитт создал известную концепцию суверенитета. Он утверждал, что сувереном является тот, кто вправе объявить чрезвычайное положение и, будучи в состоянии объявить недействующей всю систему права, является тем самым высшим источником права. Суверен умиротворяет жизнь в государстве. Государство — не место для войны, то есть подлинно *политического* состояния. В государстве нет врагов, а есть преступники, и занимается ими *полиция*. Враги есть вне государства, и политическое единство народа определяется как раз тем, что он отчетливо различает друга и врага. Это — политическое различие, которое лишь на время, на период гражданских войн, и затем только в очень смягченном виде, да и то лишь в несо-

вершенной, изжившей себя, как он полагал, парламентской системе воспроизводится в соперничестве партий. Но война, говорил впоследствии Шмитт, вовсе не есть состояние абсолютного бесправия и отсутствия регуляций. Моя схема предполагает *европейское международное право*, регулирующее порядок войны. Куда опаснее прямое обращение к универсальным ценностям, когда они начинают действовать как бы автоматически, так что людей могут объявить нелюдьми, поправшими общечеловеческие ценности, и, в качестве нелюдей, уничтожить их всех ради мира и жизни на земле.

Вот эту парадигму рассуждений имеют в виду Хард и Негри. Но, разумеется, не только ее. Другая парадигма связана с понятием «биополитики» и «биовласти». Речь идет прежде всего о том различии между дисциплиной и контролем, которое ввел Мишель Фуко. В обществе дисциплины производятся и регулируются обычаи, привычки, производственные практики, здесь структурируются и ограничиваются параметры мышления и действия, устанавливается различие между нормальным и отклоняющимся поведением. В обществе контроля «механизмы принуждения» распределены, так сказать, по всему социальному полю, они становятся имманентными телу и мозгу граждан. Это и называется «биовласть» — неотъемлемая составляющая самой социальной жизни. У биовласти есть *продуктивное измерение*, говорят авторы. Производство становится все более и более «нематериальным», «информационным», «коммуникативным» и «интерактивным», но при том оно является также производством самих тел, их желаний и аффектов. «То, что в теориях власти эпохи модерна приходилось рассматривать как нечто трансцендентное, внешнее производственным и социальным отношениям, здесь формируется изнутри, будучи имманентным этим отношениям. ... Политический синтез социального пространства укоренен в пространстве коммуникации. Вот почему индустрии коммуникаций заняли такое центральное место. Они не только организуют производство в новых масштабах и навязывают новую структуру, адекватную глобальному пространству, но и делают имманентным его оправдание. Власть, производя, организует; организуя, она говорит и выражает себя как авторитет. Язык, коммуницируя, производит товары и, более того, создает субъективности, соотносит их между собой и упорядочивает. Индустрии коммуникаций интегрируют воображаемое и символическое в ткань биополитики, не просто ставя их на службу власти, но именно интегрируя в само ее функционирование» (р. 33).

Собственно, в этом и состоит изюминка изложения. Если репрессивную тотальность интерпретировать как вездесущую власть, а

поле власти назвать не просто полем социальных отношений, но полем вездесущего и ширящегося имперского контроля, тогда получится картина движения, в некотором роде обратного становлению европейских суверенных государств. Как известно, конец первого — начало второго тысячелетия от Р. Х. ознаменовались в Европе возникновением, так сказать, второго издания Римской Империи — Священной Римской Империи Германской нации. Номинально просуществовав до начала XIX в., фактически она стала распадаться куда раньше, чем иссякла имперская идея. И потому возникавшие суверенные государства претендовали на *имперский суверенитет* внутри своих вполне определенных границ, тогда как у Империи *по идее* границ не было: она была земным дополнением космического миропорядка. Но устройство империи отнюдь не предполагало тотального учета и контроля, отдельный человек вообще не сталкивался с империей как таковой: он жил в своем сообществе (городе, деревне, корпорации), которые лишь через несколько ступеней включения во все более обширные образования оказывались принадлежностью империи или зоной того, что трактовалось как область имперской миссии. Но в государстве оказалось что-то слишком много суверенитета для столь ограниченной области — и потому суверенные государства обнаружили тенденцию к абсолютизму, к подавлению самостоятельной жизни сообществ. Дальнейшее движение нам известно: размывание и окончательное исчезновение империи как более широкого контекста деятельности государства, разделение на государство и гражданское общество, отделение политики от морали и попытка политического реванша со стороны государства в XX в. (тоталитарные режимы). Новая трактовка империи предполагает не просто поражение государства, релятивизацию его состоятельности в контексте, например, международного права, более обширного и более действенного, чем когда бы то ни было. Гораздо важнее то, что новый имперский порядок, как его понимают Негри и Хардт, действительно всеобъемлющий и всепроникающий.

Для его характеристики авторы пользуются термином «аутпойетический», взятым из философской биологии У. Матураны и социологии Н. Лумана. Это значит, что данный порядок ниоткуда не выводится (ни из космического мироустройства, ни из вечных моральных заповедей) и *сам себя производит*, проникая, как уже было сказано, до самых основ человеческого поведения, его аффектов и мотивации. «Абсолютность имперской власти находится в отношении дополнительности с ее совершенной имманентностью онтологической машине производства и воспроизводства и, таким образом, биополитическому контексту» (р. 41). Только машина эта — «пус-

тая», «паразитическая», «демонстративная» (р. 61), за ней нет никаких онтологических основ — что, впрочем, по смыслу аутопойесиса, не должно мешать ее функционированию.

Если мы суммируем рассуждения авторов об имперском суверенитете и о биополитике, то получим, в общем, достаточно привычную для левой мысли картину репрессивной тотальности, которая, однако, существенно модернизирована:

во-первых, не просто за счет тривиальных суждений о глобализации, но за счет реактуализации старой европейской идеи всемирной империи;

во-вторых, не просто за счет тривиальных суждений об информатизации и паутине средств коммуникации, но за счет универсализованной до *non plus ultra* концепции власти Фуко.

Но есть и еще одно отличие — и на него специально обращают внимание Хардт и Негри. Левые борцы с глобализацией склонны видеть в ней только негативное. Авторы «Империи» подходят к делу в традициях Гегеля-Маркса: да, Империя — это плохо, но лучше, чем то, что ей предшествовало. Так, например, Империя устраняет множество жестоких современных политических режимов, создавая тем самым условия для радикального освобождения. Враг — не глобальность как таковая, но особый «режим глобальности». И, соответственно, «правильная» борьба против него уже не напоминает «борьбу промышленного пролетариата». Примерами такой борьбы являются новые социальные движения, вроде выступлений на площади Тяньаньмэнь в Китае, палестинской интифады, или серии забастовок, парализовавших Францию в 1995 г., а Южную Корею — в 1996. Несмотря на все различия, в этих случаях есть нечто общее. Так, хотя всякий раз они были связаны с местными условиями, однако очень быстро выходили на глобальный уровень, непосредственно атакуя «имперскую конституцию». Во-вторых, все они разрушали традиционное различие борьбы экономической и политической, будучи и тем, и другим, и даже третьим, а именно, борьбой культурной. Иначе говоря, это «борьба "биополитическая, создающая новые публичные пространства и новые формы общности» (р. 56). И потому смысл антиимперской борьбы состоит в том, чтобы находить именно внутренние, а не внешние ресурсы — в массовой готовности к «разрушению и саботажу» (р. 66).

Однако, все это остается на уровне вводных замечаний до тех пор, пока авторы не переходят к более подробному исследованию ряда основных понятий и проблем. В связи с предшествующим изложением нам может быть вполне ясно, что начинать они должны с понятия суверенитета, от трактовки которого очень многое зависит во

всем комплексе их аргументов. Ни Европа, ни модерн, говорят Хардт и Негри, никогда не были ни унитарными, ни мирными конструкциями. Им всегда было присуще напряжение. Природа это напряжения раскладывается на три момента: Первый из них они называют «уровнем имманентности», второй, как реакция на имманентность, сила авторитета, наконец, третий,— формирование современного государства как локуса суверенитета, трансцендирующего и опосредствующего имманентные силы.

Имманентность, о которой говорят авторы, они рассматривают как утверждение мощи посюстороннего мира. В области философии — это открытие значения самостоятельного бытия отдельных вещей, в области практического делания — умножение человеческих сил, направленных на преобразование природы. Если раньше творение рассматривалось исключительно как деяние небес, то теперь оно было низведено на землю. То же самое произошло и в политике. В ранний период европейского модерна человечеству было возвращено из царства трансценденции то, что отняло у него средневековье. Новое понимание власти, ее посюсторонней, человеческой природы сформировалось за несколько веков — от Данте до Спинозы. Но это только одна сторона модерна. Ибо столь радикальные перемены стали источником вражды, а вражда перерастала в войну. Кризис определяет само понятие модерна, а кризис возникает из-за постоянного конфликта между «имманентными, конструктивными, творческими силами и трансцендентной властью, стремящейся к сохранению порядка» (р. 76). Европейское Просвещение, начавшееся с философии Декарта,— это попытка контрреволюции, попытка вернуть власть трансценденции. Своей кульминации она достигает у Канта и Гегеля. В философии Канта человечество оказывается центром универсума, только это не то возрожденческое человечество, которое умением и деяниями как бы удваивает себя самое, так что человек (*homo*) превращается в «*homohomo*». Здесь же оно растворяется в преследовании этического идеала. У Канта мы находим апологию трансцендентального как единственного и исключительного горизонта знания и действия. Гегель, казалось бы, возвращает нас к имманентности. Но это не так. «Гегель вскрыл то, что было имплицитным с самого начала контрреволюционного развития, а именно, что освобождение современного человечества может быть только функцией господства над ним, что имманентная цель массы преобразуется в необходимую и трансцендентную власть государства. ... Имманентность, которую возрождает Гегель, есть ... на самом деле слепая имманентность, в которой потенциал массы отрицается и включается в аллерегию божественного порядка» (р. 82).

Дело в том, что суверенная власть, по Гегелю, соединяет в себе трансценденцию индивидуальных волей с их репрезентацией. Таким образом, в европейской метафизике гнездится политика. Она возникает как ответ на стремление «единичности» к освобождению, как оружие в борьбе с самоорганизующейся массой. И в политике, и в метафизике основной темой является устранение средневековой трансценденции, тормозящей производство и потребление. Но при этом требуется сохранить трансцендентное господство над массой.

Однако в современной концепции суверенитета содержится также и нечто иное и важное. Она предполагает капиталистическое развитие, утверждение рынка как основания ценностей социального воспроизводства. Без этого суверенитет не мог бы существовать, известные нам формы политического суверенитета не смогли выжить в условиях модерна, а европейский модерн не занял бы главенствующих позиций в мире. Именно будучи вполне синтезирован с капиталом, суверенитет превращается в политическую машину, оказывающую действие на все общество. «Работой машины суверенитета масса всякий момент преобразуется в упорядоченную тотальность» (р. 87). Государственная бюрократия является механизмом реализации трансцендентного суверенитета, а *национальный* суверенитет в наибольшей мере соответствует эпохе модерна. «Нация — это род идеологической "комбинации клавиш" для наиболее быстрого и успешного освобождения понятий суверенитета и модерна от определяющего их антагонизма и кризиса» (р. 95). Однако и нация, к которой апеллировали, чтобы поддержать слабеющий концепт суверенитета (предполагалось, что она, как единство, предшествует суверенитету государства), оказалась столь же ненадежным решением, как, перед этим, концепт суверенитета оказался слишком слабым для решения проблемы имманентного кризиса модерна. Следующим решением стало понятие народа. «Идентичность нации и, даже более того, идентичность народа должна была казаться естественной и изначальной» (р. 102). Напротив, авторы свою задачу видят в том, чтобы денатурализовать эти понятия. Понятие народа и понятию нации конструируется, чтобы противопоставить гетерогенности массы как множества единичностей некое несомненное и превосходящее ее тождество. Конечно, существует относительно прогрессивный национализм «угнетенных наций», но он прогрессивен именно до тех пор, пока играет свою роль в борьбе против могущественных наций и других внешних сил, как политических, так и экономических. Его родовым проклятьем является государство. Диалектика европейского колониализма и борьбы против него выглядит следующим обра-

зом. Колонизируемые народы представлялись европейцами в качестве «абсолютного иного». Это позволяло им профилировать собственную идентичность, подкрепляемую идеологией расового превосходства. Но, в силу известного отношения господина и раба, тот, кто фиксирует все скверное на стороне Другого, зависит от него в обосновании своих позитивных качеств. «Европейское Я нуждается в насилии, нуждается в конфронтации со своим Другим, чтобы ощутить и сохранить свою власть, чтобы постоянно воссоздавать себя самое» (р. 129). Однако, в свою очередь, идея национального освобождения отравлена ядом государственного суверенитета. Освободительный национализм устремлен на борьбу с иностранными угнетателями. Но местные структуры господства, которые он создает, столь же жестоки. Что же касается постколониалистских теорий, то они, как и постмодернистские концепции, атакуя старые формы власти, озабочены лишь старыми формами суверенитета. Такие авторы, как Х. Баба или Э. Саид хороши в качестве критиков. Их теории современного состояния совершенно неудовлетворительны.

Итак, следует говорить именно об имперском суверенитете, не поддаваясь искушению интерпретировать его в формах традиционной государственности. Но имперский суверенитет имеет свою историю. Это не только история Рима, но также и история США. Конституция США была сконструирована таким образом, чтобы исключить трансцендентализм старых конструкций суверенитета. Но если власть исходит от массы, репрезентирует массу и сама себя контролирует, то велика опасность того, что демократия будет разлагаться. Поэтому одним из важнейших ее принципов является экспансия. Территориальная экспансия, предполагающая открытость пространства, отличает эту концепцию суверенитета от государственной, поскольку принцип государства — ограниченная территория. Когда речь идет о государственной экспансии, предполагается подавление и подчинение других народов. Имперский принцип — это принцип *включения*, а не подавления. Именно поэтому в истории США такую роль сыграло понятие *фронтира*, то есть той подвижной, открытой границы, которая предполагает возможность дальнейшего продвижения. Разумеется, эта экспансия содержала в себе серьезные внутренние противоречия. Так, например, чтобы заселять внешние пространства, следовало очищать их не только от камней и деревьев, но и от коренного населения. Коренное население в конструкции американской конституции не предполагалось, но вместе с тем, поскольку оно существовало, его необходимо было устранять. Напротив, черные рабы некоторым образом были уже «внутри», так что приходилось весьма искусственным образом трактовать их как

неполноценных граждан. Однако, постепенно основной принцип американской конституции был реализован именно как всеобъемлющая имперская конструкция. При этом не осталось и свободных пространств, так что экспансионизм должен был стать империалистическим. Примечательно, тем не менее, что уже очень давно американская политика оказывается не империалистической, но именно имперской. Весь мир должен представлять, с этой точки зрения, единый правовой и политический порядок, не знающий исключений. В эту мировую сеть должны быть включены все государства. «Но легитимация имперского порядка не может быть основана лишь на эффективности легальной санкции и на военной мощи, чтобы его навязывать. Она должна развиваться через производство международных юридических норм, которые устойчивым и законным образом устанавливают власть гегемона» (р. 180). По мере того как это происходит, конституционный процесс, который берет начало с Вудро Вильсона, достигает своей зрелости. После окончания холодной войны США оказываются гарантом этого порядка, подобно тому, как Рим был в свое время гарантом мира.

Но это не значит, что империю следует понимать просто как владычество США. Поскольку меняется сам принцип суверенитета, дело обстоит сложнее. Империя повсеместна. Само понятие места, из которого исходит или на которое направлено владычество, больше неприменимо. Империя нынешняя, в отличие от всех прочих империй, не говоря уже о государствах прошлого, характеризуется тем, что у нее нет ничего «вне». Она представляет собой совершенную имманентность: вне империи нет не только других государств или империй, не только иных источников права и авторитета, но нет и самой природы, которая была бы некоторым образом самостоятельной, не включенной в человеческую деятельность и историю. Но такая совершенная имманентность не может не быть *испорченной* с самого начала, по самому своему существу, а не просто вследствие падения нравов или деградации политических режимов. Вообще говоря, жалобы на испорченность характерны для всех, кто писал об империях. Но применительно к современной ситуации речь идет не о том, чтобы морально заклеить нечто предосудительное. Испорченность империи — бесконечная череда кризисов. Это не кризисы *окончательного* упадка, но это именно упадок, нечто противное имперскому устройству, с чем приходится постоянно справляться. Какого же рода противодействие империи вообще возможно? Вопрос этот весьма сложен, поскольку империя — не просто всеохватывающий, но и *не имеющий места* феномен, у-топия в буквальном значении слова. Как вообще можно противиться глобализации? Бежать от

мирового производства? От мирового рынка? От всемирной коммуникации? В собственном смысле бежать некуда, потому что никакого «вне» не осталось! Именно этот момент является для авторов кульминационным во всем их изложении.

На самом деле, конечно, в логическом отношении эта проблема отнюдь не нова. По меньшей мере, с тех пор, как И. Г. Фихте в начале XIX в. лекциях «Основные черты современной эпохи» объявил свое время «эпохой совершенной греховности», вопрос о том, как выйти из тотально порочного состояния задавался неоднократно. Точно так же не новы и ответы на него. Как правило, рассуждение строится по известной схеме: говоря словами Гельдерлина: там, где опасность, растет и спасающее. Так Маркс нашел в наиболее обездоленном классе своего времени, промышленном пролетариате, агента самых радикальных трансформаций. В начале 30-х гг. XX в. немецкий социолог Х. Фрайер, предположил, что индустриальный пролетариат слишком сильно интегрирован в современное общество и рассчитывать на него нельзя. Правда, право-гегельянские тенденции взяли у него верх над радикально-марксистскими, так что надежды он возлагал на «народ», превосходящий все классы, рекрутируемый из всех групп и становящийся носителем «государства». Но если в этой форме идеи Фрайера могли иметь только очень ограниченное применение, то левые неомарксисты Франкфуртской школы — от Хоркхаймера и Адорно до Маркузе и Фромма — придали им то звучание, которое, судя по всему, является наиболее адекватным для Негри и Хардта. Речь идет о том, чтобы искать и находить в современном мире такие группы людей, которые способны отринуть репрессивную тотальность, противопоставить ей радикальное «нет».

Однако, авторам «Империи» сложнее определить источник и носитель противодействия империи именно потому, что традиционное понимание такого агента преобразований предполагает его нахождение некоторым образом *вне* порядков того мира, который ему предстоит разрушить и перестроить. Между тем, конститутивным признаком Империи является то, что у нет никакого «вне». Здесь авторы делают следующее разъяснение. В концепции Маркса, пишут они, рабочая сила выступает диалектическим образом по отношению к капиталу. С одной стороны, именно рабочая сила является источником роста капитала, т. е. находится в самой сердцевине капиталистического производства, «внутри». С другой стороны, классовая борьба выступает ограничителем капиталистического роста, т. е. оказывается тем, что «вне». Но в современном мире эта «пространственная конфигурация» изменилась. «С одной стороны, отноше-

ния капиталистической эксплуатации распространились повсеместно, они вышли за рамки фабрик, но, в тенденции, захватывают всю социальную сферу. С другой стороны, социальные отношения полностью вовлечены в отношения производства, делая невозможным, чтобы социальное производство и экономическое производство были внешними друг для друга. Диалектика производительных сил и системы господства уже не имеет *определенного места*. Сами качества производительной силы (ее отличие, мера и определенность) теперь уже невозможно ухватить и, сходным образом, невозможно локализовать и квантифицировать эксплуатацию. В результате объектом эксплуатации и господства оказывается уже не специфическая производственная деятельность, но универсальная способность производить, то есть абстрактная социальная деятельность и ее объемлющая власть. Этот абстрактный труд есть деятельность без места, но он могуществен. Это множество сотрудничающих мозгов и рук, душ и тел; это и не-принадлежность, и стремление массы мобильных и гибких рабочих; и в то же время это интеллектуальная энергия и лингвистическая и коммуникативная конструкция массы интеллектуальных и аффективных тружеников» (р. 209).

Так намечаются контуры «анти-империи». Прежде всего, авторы обнаруживают тех, кто *имеет волю быть против*. Но против кого? В этом вся проблема: в Империи часто невозможно найти конкретное место эксплуатации и господства, но, тем не менее, и то, и другое здесь есть. Поэтому один из способов сказать «нет» — это не *саботаж* на конкретном месте работы, а *уход*. Уход, исход, кочевничество не имеют места. Это «эвакуация мест власти» (р. 212). Это движение мы уже наблюдаем. *Все силы старого мира* соединились в безжалостном его подавлении, но сопротивление ему невозможно. Сюда относятся и бегство из стран так называемого Третьего Мира, и политические эмигранты, и миграция интеллектуалов. Причем легальные, документированные перемещения — ничто, по сравнению с тем, что происходит подпольно. Это невозможно объяснить чисто экономическими причинами. Совершается великий *исход*, бегство от нищенских культурных и материальных условий имперского воспроизводства.

То, что реально могло бы противостоять Империи, — это новое варварство. Причем это не просто неприятие отдельных аспектов господствующей культуры или даже культуры в целом. Речь идет о противопоставлении куда более радикальном. Логика авторов понятна: если все социальные определения проникнуты имперским регулированием, то единственным местом возможного сопротивления оказывается само человеческое тело. «Конвенциональные нор-

мы телесных и сексуальных отношений между полами и между людьми одного пола становятся все более открытыми вызовам и трансформациям. Сами тела трансформируются и мутируют, создавая новые, пост-человеческие тела. Первое условие этой телесной трансформации состоит в том, чтобы признать, что человеческая природа совершенно неотделима от природы в целом, что нет фиксированных и необходимых границ между человеческим и животным, человеческим и машинным, мужским и женским и т. д. Это признание того, что сама природа есть искусственная местность, открытая все новым мутациям, смещениям и гибридизациям. ... Современные мутации тел конституируют *антропологический исход* и репрезентируют исключительно важный, но все еще двусмысленный элемент республиканского "протеста" против имперской цивилизации» (р. 215). Однако, продолжают авторы, все то, что мы наблюдаем сейчас в области модификации тел, будь то пирсинг или панковская мода, весьма двусмысленно, ибо тоже находится в области имперского контроля. Задача же состоит в том, чтобы добиться некоторого радикального преобразования, «найти место внутри не-места».

Далее значительная часть книги посвящена «изменениям в сфере производства». Проблема, собственно, состоит в том, что, с точки зрения марксистов, капитал вынужден прибегать к экспансии, чтобы гарантировать рост и капитализацию прибавочной стоимости. Но рано или поздно это должно привести к исчерпанию имеющихся ресурсов. Правда, до сих пор все предсказания его близкой гибели не оправдывались, и даже ко времени написания этой книги капитализм «поразительно здоров» (р. 270). Дело не только в том, что он открыл в качестве ресурса для рынка «новые территории», причем эти ресурсы оказались огромными, — ведь ограничения здесь все равно есть, и они совершенно реальны. Но дело еще и в том, что теперь капитал ориентирован на небывалую прежде интенсификацию: если раньше машины производили потребительские товары, затем машины производили машины, то теперь машины производят сырье и пищу, они производят, как говорят постмодернисты, самое природу. Постмодернизация производства означает его информатизацию. Модернизация как таковая завершена. Промышленное производство уже не отвоевывает себе все новые области. Актуальным становится «нематериальный труд». Имеется три вида такого труда: (1) тот, что включен в процесс материального производства; (2) труд по решению аналитических и символических задач; (3) тот, что предполагает производство аффектов и манипуляцию ими и нуждается в некоторого рода человеческих контактах. Иначе говоря, этому труду

кооперация не навязывается извне, она является его имманентной характеристикой. Современное производство децентрализовано и детерриториализовано. Оно носит сетевой характер. Так, производство информации основывается на *абстрактной кооперации* (296): без сотрудничества оно невозможно, но в телесном соприсутствии сотрудничающих нет необходимости.

Это производство по своему характеру более всего соответствует современной «глобальной конституции», в которой столь значительную роль играют транснациональные корпорации. Существует известное противоречие между капиталом и государством, которое, как кажется, именно в сегодняшней ситуации разрешается в пользу транснационального капитала. При этом не только понятие национального суверенитета теряет значение, но и понятие автономии политического, о которой некогда говорил Карл Шмитт (р. 307). А это значит, что исчезает пространство политического действия, политической революции против национального государственного режима. Глобальная конституция устроена иначе. Она имеет пирамидальное строение. На вершине — сверхдержава, мировой гегемон США. Чуть ниже на этом же уровне находится группа государств, контролирующая глобальные монетарные инструменты и способных регулировать международный обмен (государства большой семерки, Парижского и Лондонского клубов и т. д.). На следующем уровне мы находим сети «распределенного начальствования» (*distributed command*). Это сети потоков капитала, техники и технологии, народонаселения и т. д. Так транснациональный капитал организует сети коммуникаций и удовлетворения потребностей. «Мировой рынок и гомогенизирует, и дифференцирует территории, переписывая географию земного шара. На этом же втором уровне, который часто подчинен власти транснациональных корпораций, остаются по большей части и государства-нации, ставшие теперь по существу локальными, детерриториализованными организациями. Эти государства выполняют разные функции: политического посредничества по отношению к глобальным державам-гегемонам, торгова с транснациональными корпорациями и перераспределения дохода в соответствии с биополитическими нуждами на своих ограниченных территориях» (р. 310). Наконец, на третьем, самом широком уровне пирамиды находятся группы, представляющие интересы населения в глобальном устройстве власти. Что это за группы? До известной степени государства. Но не только они, но и множество организаций, которые относительно независимы от государств и капитала, в том числе и одна из могущественнейших новых сил, так называемые НГО (негосударственные организации).

Такая тройственная структура напоминает о структуре империи, как она известна еще со времен Полибия, у которого, правда, речь шла о монархии, аристократии и демократии. Первая дает единство и непрерывность власти; вторая определяет справедливость, меру и добродетель, следя за воспроизводством и обращением имперского правления во всех сетях социальной сферы; третья же гарантирует дисциплину и перераспределение. До известной степени эта модель ближе нашему современному пониманию Империи, чем традиционные либеральные концепции. Однако лучше все-таки понимать ее в терминах постмодерна, что предполагает далеко идущие преобразования всех трех составляющих в двух отношениях. Имперская монархия постмодерна должна прежде всего гарантировать глобальный рынок, циркуляцию благ, техники и рабочей силы. При этом сама монархия как «тело» пространственно диффузна и обладает множеством форм. Аристократические функции неразрывно смешиваются с монархическими и демократическими. Проблема в случае аристократии состоит в создании вертикальной связи между центром и периферией для производства и продажи товаров, сопрягая между собой множество производителей и потребителей в рамках одного рынка и между разными рынками. Но есть и второй аспект преобразований. Дело в том, что в настоящее время команды должны осуществляться во все большей степени не только в пространственном, но и во временном измерении и общества, то есть затрагивая измерение субъективности. Мировое правительство не просто регулирует циркуляцию благ, но и организацию рабочей силы, включая условия ее воспроизводства. Аристократия осуществляет командование над транснациональным производством и обращением не только посредством традиционных монетарных инструментов, но и во все большей степени посредством кооперации самих социальных деятелей. Наконец, основным моментом этих трансформаций является демократический момент, масса, но только масса, подчиненная имперскому регулированию. Только это регулирование, места не имеющее, проникает в темпоральную область самой субъективности — подобно тому, скажем мы, как власть в поздних трудах Фуко, присутствует везде и не сводится к насилию над телом. Имперское командование вообще осуществляется не столько методами бюрократической администрации, имеющей свои, не тождественные политическим, цели, сколько посредством биополитического контроля над массой. А это предполагает три основных глобальных средства: бомбу (ядерное оружие как предельную возможность силы на верхушке пирамиды), деньги (посредством которых производится деконструкция национальных рынков) и

эфир, современные средства коммуникации. «Пространство коммуникации совершенно детерриториализировано. Если посмотреть на остаточные пространства, которые мы анализировали в терминах монополии на применение физической силы и монополии на определение монетарных стандартов, то это пространство совершенно другое. Здесь речь идет не об остатках, но о *метаморфозе*: метаморфозе всех элементов политической экономии и теории государства. Коммуникация — это форма капиталистического производства, в которой капитал полностью и глобально подчиняет общество своему режиму, подавляя все альтернативные способы производства» (р. 347).

Тем не менее, сопротивление Империи возможно. Проблема состоит лишь в том, как именно масса может стать политическим субъектом. Несмотря на все усилия, Империя не способна сконструировать такую систему прав, которая была бы адекватна новой реальности глобализации. Дело не в том, что от старой системы международного права трудно перейти к новой имперской системе с большим объемом регуляций. Дело в характеристиках самой массы. «Трудясь, масса автономно производит и воспроизводит весь мир жизни ("world of life", что должно напоминать, но терминологически не совпадает с "life-world", т. е. "жизненным миром" — А.Ф.). Автономное производство и воспроизводство означает конструирование новой онтологической реальности. В результате, посредством труда, масса производит себя как единичность. Эта единичность учреждает новое место в не-месте Империи, единичность, которая есть реальность, производимая сотруничеством, репрезентированная языковым сообществом и развиваемая движениями гибридизации. Масса утверждает свою единичность посредством инверсии идеологической иллюзии, будто все люди на земной поверхности мирового рынка взаимозаменяемы. Переворачивая идеологию рынка с головы на ноги, масса содействует своим трудом биополитической сингуляризации групп и множеств людей в каждом и любом узле глобального взаимообмена» (р. 395). Это довольно мутная характеристика и сама по себе она не позволяет ответить на вопрос о политическом характере массы. Единственный ответ на этот вопрос, говоря авторы, состоит в том, что политическими действия массы становятся всякий раз, когда прямо и сознательно направлены против «центральных репрессивных операций Империи» (р. 403). «Первый аспект телоса массы связан со смыслами языка и коммуникации. Если коммуникация все больше становится тканью производства и если языковое сотруничество все больше становится структурой производительной телесности, тогда контроль на языковыми смыслами и значениями

и над сетями коммуникации становится тем более центральным вопросом политической борьбы» (р. 404).

Итак, политической повсеместности Империи противопоставляется повсеместность тела и языковой коммуникации. Борьба должна быть, судя по всему тотальной и, возможно, поначалу не столько кровавой, сколько экстравагантной. Впрочем, всякая кровавая борьба начиналась как экстравагантная, культурная и коммуникативная. Посмотрим, чем все кончится на этот раз.

РАЗДЕЛ 6. IN MEMORIAM

ИГОРЬ АНАТОЛЬЕВИЧ ГОЛОСЕНКО

(23 апреля 1938—14 декабря 2001)

В ночь с 13 на 14 декабря 2001 года скончался Игорь Анатольевич Голосенко. Все друзья, знакомые и коллеги знали, конечно, что в последнее время он подолгу и тяжело болел, проводя в больнице иногда по нескольку месяцев. И все-таки известие о его кончине явилось полной неожиданностью. Наверное, в каком бы возрасте ни умирал человек, смерть всегда приходит внезапно и всегда преждевременно. Тем более, если речь идет о таком творческом человеке как, Игорь Анатольевич.

Он родился 23 апреля в Минеральных Водах в семье военнослужащего — в день рождения Шекспира, Кулибина, Набокова и многих других великих, которыми одарил нас этот неисчерпаемо богатый день.

В 1963 году закончил философский факультет Ленинградского университета, после чего устроился на преподавательскую работу, и параллельно собирал материалы для своей будущей кандидатской диссертации — «Критика философско-исторических и социологических концепций Питирима Сорокина». В 1966 году в журнале «Новая и новейшая история» была опубликована его статья «Философия истории Питирима Сорокина» — первая в Советском Союзе «приличная» статья о великом социологе после ругательски-злобного «воинствующего материализма» Ильича. После ленинской статьи Сорокин — «дипломированный лакей поповщины» — на долгие-долгие годы превратился в своеобразный советский символ «защитника буржуазии», прикрывающегося «ширмой научности».

Статья молодого ученого самому Питириму Сорокину понравилась. В своем письме к И. А. Голосенко он писал: «...Ваша критика есть критика высокого сорта. Я возможно мог бы ответить на некоторые замечания, но это не отвечает моего глубокого уважения к вашему критическому анализу...»

Питирим Сорокин обещал своему молодому коллеге из России что-то вроде отзыва на его диссертацию, но чуть ли не в тот самый день, на который была назначена защита, из Америки пришло письмо от Елены Петровны Сорокиной, сообщавшей: «Питирим скончался».

Историко-социологические исследования занимают значительное место в научном наследии Игоря Анатольевича, но ими отнюдь не исчерпывается. Любовь и уважение к социологическим концепциям Питирима Сорокина сохранялась у него всю жизнь. «Питирим

Сорокин: судьба и труды», «Социология Питирима Сорокина (русский период деятельности)», «Буржуазная социология в России на рубеже веков» — вот далеко не полный перечень основных трудов Голосенко И. А. по истории российской социологии.

Составленные им библиографические указатели (по русской и зарубежной социологии), послужат, наверное, еще не одному поколению наших социологов.

В 1982 году Игорь Анатольевич защитил докторскую диссертацию, по-прежнему много преподавал, а в 1995 году стал главным научным сотрудником С.-Петербургского филиала Института социологии РАН.

В последние «постперестроечные» годы его особенно волновала дальнейшая судьба социологии в России. «Как думаешь,— писал он в одном из своих писем,— выживет ли русская социология в XXI веке?» Было, конечно, немало поводов к такого рода сомнениям. Социология-то, может быть, и выживет, да вот выживут ли социологи...

Игорь Анатольевич прекрасно осознавал, какие «монстры» угрожают современной (и будущей) России: пьянство, наркомания, преступность, проституция, голод, а теперь еще и холод. Последние его книги и статьи — именно об этом. О России. О русской социологии. И все — с тревогой. Социолог знает, что голод не подкрадывается незаметно, шаг за шагом, «тихой сапой» — он обрушивается на людей, как бомба, вдруг, внезапно. Поэтому — *caveat, consules!*

Из всех этих социологических «штудий» И. А. Голосенко со временем выросла бы большая и ценная книга...

Но судьба распорядилась иначе. Наверное, да не наверное — конечно же! — остались после него рукописи, черновики, наброски. Наш долг, долг друзей и коллег не дать ничему пропасть. Все надо бы собрать и опубликовать, в специальном ли сборнике или в книге... И собрать бы и тоже издать все письма Игоря Анатольевича; тот, кто имел счастье получать от него письма, согласится с тем, что эпистолярным жанром в наш неэпистолярный век он владел мастерски.

Но это все — в будущем.

А пока — помолчим. Подумаем о судьбе ученого в России, — о нашей судьбе. 63 года! Что же это делается?! Поневоле завопишь вместе с Гоголем: «Соотечественники, страшно!»

Нет, ни к чему эти вопли. Все равно никто не услышит, да и толку от них — никакого.

Лучше — помянем.

В. В. Санов

«Я беру только Россию, и мне с избытком ее хватает...»

Интервью с Игорем Анатольевичем Голосенко

2 апреля 1997 года записала М. Г. Пугачева

— *Игорь Анатольевич, расскажите, пожалуйста, как Вы пришли в социологию, кто повлиял на Вас в выборе профессии?*

— Закончил философский факультет Ленинградского университета в 1964 году. И среди всей профессуры той поры на меня просто неизгладимое впечатление произвел Игорь Семенович Кон. Мы с ним подружились еще тогда, хорошие товарищеские отношения и переписка (правда, сейчас, немножко вялая) продолжают до сих пор. Он меня и совратил на социологию.

— *Вы были его аспирантом?*

— Нет, это ошибка. Он для простоты, когда писал письмо Питириму Сорокину, сказал, что я — его аспирант. А на самом деле я был соискателем — не мог тогда «садиться» на зарплату аспиранта. Игорь Семенович был моим научным руководителем. Он, кстати, был научным руководителем целой когорты исследователей. Сейчас они — доктора, академики. Все состоялись как исследователи под его влиянием: Шпакова, Светлана Иконникова, Семен Голод (директор нашего института), Эдуард Беляев (в Штатах сейчас) и масса других. В общем много людей, мы все вместе учились, один курс.

— *И как он выбирал учеников?*

— Лично со мной это выглядело немножечко анекдотично. Я сидел в нашей университетской библиотеке, набрав грудку книжек. Я тогда читал Данилевского, и в комментариях к нему увидел, что Данилевский, Шпенглер и Тойнби очень похожи. Шпенглера я уже читал до того, и даже купил в букинистическом магазине томик. А Тойнби не читал, и вот заказываю его дайджест. Кроме того у нас должен был быть семинар по социальным стереотипам — я заказываю Липмана «Общественное мнение», ну и еще какую-то белиберду. И вдруг подбегает Игорь Семенович: «Что ты тут читаешь? Какой разброс! Это же ерунда! Надо сосредоточиться на чем-то одном». Увидел у меня томик Сорокина и говорит: «Вот чем надо заниматься». Это было в 1962 году. В это время наши социологи на Всемирном конгрессе в Вашингтоне познакомились с Сорокиным лично, и слухи о нем стали распространяться. Кто-то его уже знал, кто-то еще нет. И вот я тогда и решил заниматься именно Сорокиным. Хотя моя диссертация была все-таки посвящена философии истории, но я считаю, что уже перешел на социологию.

Да, и вот когда Игорь Семенович посоветовал мне заняться Сорокиным, я взял в библиотеке разные его книги и обратил внимание на

некую несуразицу, которая меня даже в глубине души обрадовала. Традиционно работы Сорокина всегда находились в спецхране, на руки его не выдавали, тем более студентам. А в нашей Горьковской библиотеке Сорокина почему-то выдавали на руки. Это было поразительно. Дома же удобней работать! Я тогда набрал целую кучу его книг, все, что было. Хотя некоторые работы его не выдавались, но жестких правил, как в Публичке, не было. К сожалению, все равно пришлось ходить потом в Публичку, в спецхран. Смешно: когда потом Сорокин стал высылать мне свои книги, я приходил туда, и библиотечарь спрашивал: «Вам ваши книги, или вы будете что-то другое заказывать?» То есть книги, которые он присылал мне, попадали туда. Чепуха!

И вот я заказал, помню, работы Сорокина разных лет: 20-х годов, 50-х, стал читать по-русски и по-английски, разбираться, и вдруг вижу странные противоречия. Я к Игорю Семеновичу. С Коном мы тогда беседовали постоянно, я встречался с ним очень часто, мы обсуждали не только научные, но и просто общечеловеческие проблемы. Он вообще производил на меня такое сильностимулирующее желание работать, читать, вообще больше знать. Но тут он говорит: «Не знаю, надо вам самому копать». И я тогда решил написать письмо самому Сорокину, задал ему серию вопросов. Он мне ответил, но толком ничего не прояснил. Я потом сам понял, что в его работах передо мной факт какой-то эволюции. Вот эту эволюцию я и стал изучать. Быстро у меня это пошло, практически за полгода перечитал огромное количество его книг и написал диссертацию.

Защитить защитил, но потом натолкнулся на вот что: Сорокин — русско-американский мыслитель, у него очень много примешано от России. И я занялся, так сказать, Сорокиным в русском контексте. От русского контекста стал постепенно переходить в русской социологии вообще, а потом решил посвятить себя этой русской социологии. И все это было достаточно гармонично, отвечало базовому образованию. Да и внешняя ситуация — хрущевская оттепель. Казалось, что мы идем, пусть и черепашьями шажками, но от тоталитаризма, может что-то тут получиться. Но потом была Пражская весна, перекрывается кислород и люди начинают заниматься какой-то странной социологией...

Есть и второе обстоятельство. Я не любил ту социологию, с которой все тогда носились, не любил эмпирические исследования. У меня было, наверное, в силу образования, предубеждение к ним. Эмпирики напоминают мне людей, пересчитывающих волосы и думающих, что понимают мысли. Отчасти на такое мое восприятие повлияла знаменитая работа Сорокина «Причуды и заблуждения со-

временной социологии». Очень ядовитая книжка. Я тогда и решил заниматься только историей социологии и только историей русской социологии. При этом я занимался, конечно, и историей средневековой философии, и западной социологии, но как-то по касательной, если только обнаруживалась содержательная перекличка. Докторская моя также посвящена русской социологии, до сих пор занимаюсь ею, хотя содержательно переменялось направление научного поиска.

Еще тогда, в студенческие годы сложилась, если хотите, «метода» моих научных изысканий. Я работал как бы по трем направлениям: просматривал стопками журналы год за годом, складывал всю библиографическую картину, перечитывал намеченное. Потом я стал собирать материал по персоналиям, по направлениям и неким таким общим глубинным тенденциям. Постепенно у меня складывается общая картина, которую я в своих работах и реализую. Теперь я хочу (и судя по всему это будет заключительный период моей исследовательской работы) разработать уже другой сюжет. Кое-какие заявочки я на этот счет уже делал. Так лет семь назад написал статью об алкоголизации населения в России, о водочном вопросе; подобрался к женскому вопросу, к рабочему вопросу, к крестьянскому, сейчас заканчиваю работу о чиновниках. Такая социология бюрократизма. У нас тут очень много иллюзий и мифов. Допустим, был такой журнал «Вестник чиновника», но его никто сейчас не знает. Представляете, чиновники издавали свой журнал, причем редакторов его время от времени правительство сажало, потому как он был весьма своеобразный, я бы сказал, такого критического плана. Офицерский вопрос хочу изучить. Еще мы закончили с С. Голодом книжку о проституции. Я беру только Россию, и мне с избытком ее хватает. Так постепенно все эти «вопросы» собираются вместе и, судя по всему, я их сведу в какой-то большой опус. Это и будет точка. Но на несколько лет работа есть.

— *Вы целиком ушли в историческую социологию?*

— Бежал от реалий. После Пражской весны ситуация в стране стала меняться и я окончательно ушел только в историю социологии. Я не захотел заниматься этим миром, испытывая к нему какое-то отчуждение. И на административном уровне, и во взаимоотношениях с партийными чиновниками, вообще все мне казалось каким-то зыбким. А вот история — закрытая система, ею можно заниматься, да и источников много. Я себя дисциплинировал единственно тем, что читал современную западную литературу. Так я прежде прочитал, что пишут о проституции американцы, а потом уже стал изучать историю вопроса у нас; прочитал несколько западных работ о бедно-

сти, а потом — начал писать о наших нищих. Это дисциплинирует ум, а информации мне хватает с избытком и здесь, тем более что она сплошь и рядом специалистам почти неизвестна.

— *Игорь Анатольевич, работая в области истории русской социологии, изучая труды современных западных социологов испытывали ли вы недостаток в литературе?*

— Вы знаете, мне очень повезло: львиную долю литературы, причем профессионально и очень тонко отселектированной мне давал Игорь Семенович Кон. Он даже для меня специально заказывал некоторые книги. Почему ему это удавалось — не знаю. Это какой-то зигзаг хрущевской оттепели, когда многие профессора получали деньги от государства, на которые могли заказывать книги за границей. Заказ книг был прелюдией, потом начиналась переписка с коллегами. В западных университетах были специальные фонды для пропаганды работ своих преподавателей. Оттуда и приходили книги. Кон работал как бы в «двойном ключе». Во-первых, с директорами наших библиотек составлял списки книг, причем часто учитывал и мой интерес; а во-вторых, он на руки получал много книг, и тогда просто давал домой читать. Благодаря ему я и не испытывал никаких затруднений. Позже у нас стали появляться американские аспиранты, которым я просто заказывал необходимую литературу. Питирима Сорокина я получил от Кона в подарок. От самого Сорокина — ничего: все осело в спецхране.

— *А как обстояло дело с источниками по русской социологии?*

— Существуют обширные и не разобранные толком архивные фонды. Наши архивисты в Историческом архиве, архиве Университета работают очень педантично, поэтому материалы под рукой. Архивная «Россика» за рубежом, к сожалению, находится не в столь безупречном состоянии. Там еще много не описано. Вообще с архивами происходили парадоксальные вещи: можно было получить дело Сорокина с его работами в архиве, в то время как эти книги не выдавали в библиотеке. Архивисты — просто умницы, спасали ситуацию.

Когда я погрузился в тему, был поражен. Допустим, Троцкий весь в спецхране, но вот я беру журналы 20-х — 30-х годов, например, «Красную новь», и нахожу статью Троцкого.

— *Вы упомянули Пражскую весну. Как, на Ваш взгляд, события в Чехословакии повлияли на развитие социологии у нас?*

— Я все осознал буквально сразу. Я отдыхал в это время со своим приятелем-физиком: рыбалка, немножко охоты, грибы. Так вот он почему-то спокойно к этим событиям отнесся, считал, что ввод наших войск — конечно, очередное проявление тоталитаризма, но

тенденции нашего внутреннего развития направлены на демократический путь. А я засомневался.

В 1970 году мне пришлось бросить преподавательскую работу, чтобы не вступать в конфликт с аудиторией. Я ушел к Харчеву и несколько лет работа на кафедре философии АН, пока ее не закрыли. В 1976 году создали Институт социально-экономических проблем. Туда были переведены ленинградские филиалы гуманитарных академических институтов. Ядов там оказался, перевели и меня, но я быстро оттуда ушел, опять на преподавательскую работу.

— *И где Вы преподавали?*

— Я преподавал во многих учреждениях. Из-за денег. В основном в технических вузах, например в Институте водного транспорта с 1964 по 1970 год, а потом с 1976 до недавних пор. Потом еще преподавал на одном военном оборонном предприятии. Читал аспирантам курс истории философии. А третье место работы — университет, институт повышения квалификации преподавателей.

— *Аудитория Вас удовлетворяла?*

— Меня удовлетворяет всякая аудитория, я ей радуюсь. Я всегда профессионально удовлетворен тем, что могу излагать новые идеи. Это завораживает людей, далеких, в общем-то от социологии, в основном ведь это были техники. Но в разных аудиториях я использовал разный набор приемов. Да к тому же по молодости все любят больше молодых преподавателей. С некоторыми своими слушателями, профессионалами ВПК, я до сих пор поддерживаю товарищеские отношения. Они рассказывали, что после моих лекций вечером постоянно шли их обсуждения. Ребята жили в общежитии и все время обсуждали то, что слушали.

Ко мне было все время доброе отношение. Хотя и были жалобы в райком, но проходили они по касательной, даже не «оцарапывая».

— *Вы состояли в партии?*

— Да, конечно. Невозможно было быть преподавателем общественных наук той поры и не быть членом партии. После школы я работал, так как нельзя было поступить в университет, не имея рабочего стажа; на заводе я и вступил в партию. Вначале я относился к этому с неким таким романтизмом, а потом постепенно жизненный опыт помог разглядеть довольно-таки горькую ситуацию. Я стал предельно формальным членом партии, никогда не участвовал ни в каких партийных акциях, никуда никогда не избирался, не любил ни райкомы, ни горкомы. Когда меня избирали завкафедрой, надо было идти в горком на собеседование, я переживал это мучительно.

Аудитория той поры была, конечно, разная, но студенческую я старался как-то баловать новыми идеями. Скажем, читаю курс «На-

учный коммунизм» (его ввели как антипод конкретным социологическим исследованиям). Ну и что? Ну, ввели. Я почти две трети курса читал утопизм. Несколько лекций о Томасе Море. Студенты сидели, развесив уши. Когда же переходил к современности, то вообще читал фактически социологию. Например, тема «Преодоление различий между городом и деревней». Я брал сорокинскую теорию города и читал ее. Или «Борьба за мирное сосуществование». Я брал три буржуазные социологические концепции мира и рассказывал, что они из себя представляют.

Надо сказать, что я знаю многих людей, которые традиционно преподавали истмат, испытали разочарование от того, что реальность и слово не совпадали, и стали искать что-то новое. И как раз в 60-е годы, когда замелькало словечко «социология», они стали, имитируя курс старого истмата, а потом и научного коммунизма, читать чисто социологические темы. А некоторые преподаватели даже стали участвовать в эмпирической работе.

— Этот пласт «преподавательской социологии» очень важен, хотя, к сожалению, почти не нашел отражения в книге, которую мы сейчас заканчиваем¹. Как удавалось обходить «идеологический надзор»?

— Мне повезло, у меня были очень симпатичные коллег. Причем какого-то догматического гнета при работе я не испытывал ни малейшего еще и благодаря руководителю кафедры Исааку Майзелю. Был он довольно жесткий человек, но с нами пропагандировал добрые человеческие отношения. На кафедре была целая когорта молодых преподавателей, все потом защитились, стали профессорами, докторами. Этакий интеллектуальный климат он поддерживал нарочито — иногда проводил заседания кафедры у себя дома. Сидим за бутылкой вина и беседуем о кафедральных делах.

Хочу такой анекдот рассказать. Радости молодости, стакан сухого вина после работы считались у нас крайне важной частью преподавательского джентльменского набора. А где вино держать? Ведь у нас там были и старшие преподаватели догматического склада. И что мы придумали? У нас был огромный гипсовый Энгельс, пустой внутри. Мы ставили в него две бутылки и даже не стирали с Энгельса пыль для конспирации. После занятий доставали бутылки, наливали, ставили назад и шли домой. Майзель все знал и закрывал на это глаза.

Так что никакого диктата над тем, что и как я читаю, не ощущал. Молодые ребята чувствовали, что идет нестандартный текст, неиз-

¹ «Российская социология 60-х годов в воспоминаниях и документах». СПб.: РХГИ, 1999.

вестные факты и откликались. Еще пример. Произошло самоубийство в общежитии, я сразу же читаю им две лекции по Дюркгейму.

Кроме того, я никогда не вел себя жестко дисциплинарно. Если кому-то надо уйти, и он меня просит, я всегда отпускал. Если не просит, не обращал внимания. Сначала этим пользовались, народу было мало, но потом аудитория забивалась плотно, и в течение всего курса посещаемость была стопроцентная. Деканы фиксировали: у Голосенко курс забит.

Что касается преподавания аспирантам, то тут был другой уровень. Я читал курс истории философии нестандартно, без всякой ругани, без клише — это подкупало. Многие потом ко мне подходили и просили дополнительную литературу по курсу. Молодых преподавателей тоже подкупало обилие нестандартных сведений по социологии. Я читал курсы западной социологии, индустриальной социологии, социологии бюрократизма.

— *Удалось Вам соблазнить кого-нибудь из ваших слушателей заниматься социологией?*

— Были такие люди, но я их отговаривал, и, вероятно, для своего времени делал доброе дело. Они очаровывались социологией, много читали, я предоставлял свою библиотеку. Игорь Семенович тогда получал много книг из-за границы, делился со мной, а я — с этими ребятами. Книжки с буквой «ять» мне было легко получать в библиотеке, их я тоже давал этим ребятам. Это их очаровывало. Я очень хотел, чтобы читали даже не столько студенты, сколько молодые преподаватели.

Я заставил своих более молодых коллег заниматься социологией на кафедре. И вот в ЛИИВТе несколько ребят защитили диссертации по истории социологии: по социологии религии Сорокина, социологии искусства, социологии морали, по русским концепциям интеллигенции. И мне общение с ними вполне заменяло не очень «вкусный» мир людей, которые возятся в эмпирическом материале и дерутся с обкомами.

— *Как Вы существовали в ленинградском социологическом сообществе, как соотносили себя с ним?*

— Я знал всех ленинградских социологов, но не участвовал ни в каких политических и семейных баталиях, они жили везде плохо со своими начальниками, и ругались даже между собой. Я в этом с самого начала не участвовал. В их коллективные игры я не играл. Я — одиночка. Что касается добрых человеческих отношений, то они были всегда, хотя не распространялись дальше разговоров о погоде, рыбалке, двух-трех рюмок водки.

— *Вы считали их позицию неверной?*

— Нет, меня просто это не интересовало. С симпатией относился к Ядову, поэтому по-человечески всегда был на его стороне. Когда «выдавливали» отсюда Кона или Фирсова, конечно, был на их стороне, но материалы были мне не интересны. Я считал, что шансы выжить у социологии незначительные, и если я занимаюсь тем, чем никто не занимается, это спасение и для меня, и, может, кому-то потом пригодится. А выступать на всех этих партсобраниях, заниматься переливом грязи с одного человека на другого, зачем? Я сознательно от этого убегал. Круг моих друзей — это преподаватели разных вузов.

В 60-е — 70-е годы очень много философов ударило в философию естествознания. Так один мой приятель блестящий профессор Бармин специально получил второе высшее образование — математическое, чтобы разговаривать с естественниками на строгом методологически выдержанном языке. Он занимался философией физики, посетил множество лекций на физическом факультете и даже читал там сам потом с большим успехом курс. Физики держались тогда снобами и он ломал этот лед. Вот многие такие ребята, которые и занимались подобными вещами, были со мной в контакте.

— Итак, у Вас было свое сообщество, не имеющее, по большому счету, отношения к внутренней жизни социологов Ленинграда. На ваш сторонний взгляд, чем различались социологические «школы» Москвы и Ленинграда, Новосибирска?

— Что касается «школ», то они были близки наличием в каждой из них мощных интеллектов, которые притягивали молодых. Их сближал культ эмпиризма. А что касается отличий, то они тематические. И многие из их исследований у нас считаются классикой.

В Москве были очень хорошие работы у Осипова, посвященные техническому прогрессу. Потом работы Харчева по семье. Очень приличный анализ теории социального действия сделал покойный Николай Васильевич Новиков. Еще Москве была присуща форма критики западной социологии — ниша, в которой новые социологические идеи хоть как-то существовали. Там не было никакой ругани, никаких идеологических побрякушек. Так что можно найти своеобразное лицо у москвичей. А к эмпирии я отношусь очень прохладно.

— Но социология без эмпирии...

— Это все понятно — наука без фактов жить не может. Просто я не люблю заниматься поиском фактов. Это мне не нравится, лучше какие-нибудь спекуляции, вот это мой темперамент.

— Москва как раз этим и отличалась: стремлениями к теории, концепциям...

— Может быть, Левада, например. Но вот еще один «москвич» — Митин. У меня к нему человеческая неприязнь, хотя я его прекрасно понимаю. В 1970 году я написал книгу о Сорокине. С ней долго возились в «Науке», где она вызывала какие-то сомнения, потом ее послали в Москву. И прихлопнул этот мой опус отзыв Митина. Он предложил ее издать небольшим тиражом, «для служебного пользования», а потом вообще ее просто депонировали. Так что прямо «интеллектуальный убийца» моей книги. Сейчас я считаю свою работу предельно устаревшей, острота впечатления прошла, и хорошо, может быть, даже, что ее не издали, но на первых порах я был этим задет. Такие настроения дуэльные — к барьеру!

Я хочу сказать о человеке, который сыграл в моей и Кона жизни важную роль. Это Борис Александрович Чагин. Он был единственным тогда у нас в Питере член-корреспондент в области философии. Кона он спас от нескольких попыток антисемитов помешать его работе в университете, а со мной он вообще поступил очень любопытно. После того, как провалилась книга о Сорокине, я стал писать работу по русской социологии и потихонечку показывал ему главку за главкой. В итоге вышла такая несколько абортированная «Социологическая мысль в России». Вначале я был глубоко разочарован этими правками, он мог перечеркнуть целые страницы и писать: «Это типичный субъективный идеализм». Но я ему благодарен, что хоть что-то вышло, он ее только своим авторитетом пробил. Он меня спасал, чтобы я не попадал во всякие идеологические конфликты, чтобы меня не вызывали на партбюро, либо в райком. Его личные отзывы другим лицам обо мне были очень высокими, поэтому я к старику испытывал славные добрые чувства.

— *Как Чагин заинтересовался социологией?*

— Дело в том, что ранние его работы были построены на жонглировании словом «социология». Он был знаком с Серебряковым, и ему казалось, что все накатано. И социология — это вообще истмат, есть какие-то идеалистические, оппозиционные истмату течения, которые можно называть социологией. Вот так он рассуждал. Он не был чистым философом, он был истматчиком. Поэтому он легко сделал этот шаг, не понимая, что он делает, куда он идет. К эмпирической социологии он всегда относился с подозрением, у него не было ни опыта, ни вкуса, ни желания. Он никогда всерьез не знал математики, но обладал хорошим чутьем на факты и никогда не поучал. Правил тексты, но в действительности просто хотел меня подстраховывать, чувствовал, что я, как молодой щенок, могу что-нибудь сделать не так. Человек он был очень славный. И не замарал рук во время всяких кампаний, хотя некоторые его брошюры по поводу вы-

ступлений Жданова производят грустное, прискорбное впечатление. Я спросил его, как он их писал. Он так грустно улыбнулся и не ответил. Кто из людей той эпохи может похвастаться чистотой и стерильностью?

— *Каково Ваше мнение о соотношении социологии и идеологии?*

— Смотря в каком контексте это рассматривать. Долгое время социология была служанкой идеологии, и подспудно всегда вырастал протест против такого положения, некая тяга к объективности. Но абсолютно объективным, как, например, в биологии, тут быть невозможно. Несмотря на это надо все-таки стараться заниматься поисками истины, а не вытирать сопли у начальства. Есть групповые симпатии и тут всегда будут какие-то конфликты. Люди, обладая набором профессиональных знаний, искренне думают, что их знания — самые лучшие. Ядов и Осипов — типичный пример самолюбования и того, и другого. В том, как Осипов и Ядов видят ситуацию, я на стороне Ядова. Я за поиски какой-то теоретической интеграции, хотя эта желанная цель не будет достигнута.

А сейчас дело доходит до анекдотов. Мне сдавал экзамен один аспирант, выпускник социологического факультета нашего университета. Я у него стал спрашивать о Марксе, а он заявил, что Маркса вообще не читал. Это выпускник университета! Он для себя этого классика вычеркнул. Я говорю: «Парень, если бы ты сдавал экзамен в западном университете, не зная Маркса, ты бы его не сдал». Мы ему поставили «удовлетворительно», якобы он нас «удовлетворил» познанием всяких там мелких букашек социологических. А Маркса не читал! И теперь образование такого сорта. Студенты очень избирательно читают. Я беседую со многими молодыми преподавателями социологии, каждый читает, исходя из своего багажа знаний, и багажи их скудны. Калечат молодежь! С другой стороны, с теорией непонятная ситуация. У нас есть и кондовые марксисты, и неомарксисты, функционалисты и неофункционалисты, сторонники феноменологии. Это хорошо, потому что диктат одной теории губит. Все методы идут навстречу друг другу, но надо обладать потрясающим умом, чтобы этой возможностью воспользоваться.

Такой способностью среди нынешних социологов обладают крайне немногие. Молодой Филиппов, например. Он увлекается словесной ерундистикой, но в принципе человек неглупый. А в целом это редкая ситуация, когда найдется теоретик интегрального плана, который будет использовать все методы. Классики от Конта до Сорокина такой способностью обладали.

Сейчас у нас в России бездорожье. Это все нормально. Надо на Бога полагаться, не на образование, даже идеальное, а на Бога. Я

сторонник того, чтобы наше преподавание сделало еще несколько шагов вперед, чтобы академические институты и университеты сближались. А пока мы разорваны. Это плохо. У нас ведь есть интересные люди, хорошие работы. Надо учиться. Хорошим преподавателем быть трудно. Надо учиться...

ПЬЕР БУРДЬЕ

23 января 2002 года умер Пьер Бурдьё...

Эта утрата, олицетворившая наше все более безотрадное и сиротливое одиночество, стала следующим шагом в гулкую вечность, где никто уже не принадлежит самому себе...

В 1980 ушли из жизни Жан-Поль Сартр и Ролан Барт: смерть первого лишила философию решимости критического рационализма, соединившего философскую мысль и политическое действие под знаком социальной ангажированности интеллектуала; смерть второго — остроты восприятия, риторической точности, дискурсивной очарованности, всего, что составляет неотъемлемое достояние подлинной семиотической чувствительности. В 1981 году умер Ирвинг Гофман, с кончиной которого социологическое представление о Социальном Представлении безвозвратно утратило яркость и жизненность. В 1984 СПИД унес Мишеля Фуко, и вместе с его уходом дискурс лишился интеллектуального безрассудства, критические суждения — действенности, а деятельность — мыслительной свободы. После того, как в 1992 году умер Феликс Гваттари, а в 1995 покончил с собой Жиль Делёз, и парадокс и гротеск перестали быть достоянием философского творчества в той степени, как при их жизни. В 1998 году скончался Жан-Франсуа Лиотар, вместе с ним угасла едва начавшись, эпоха постмодерна, которая была декларирована в его текстах, но так и осталась образцовым «символическим» существованием. В том же году умер Никлас Луман, лишив современную теоретическую социологию масштабности, даруемой панлогической философской систематизацией.

Смерть Бурдьё стала последней строкой в этом завораживающем мартирологе. Мы неожиданно оказались поставлены перед трагическим вопросом: не является ли эта смерть скорбным свидетельством заката эпохи, которая, предъявив гуманитариям и социальным наукам императив актуальности, сделала отвагу и самоотверженность обязательными условиями творчества? Конечно, мы не утверждаем, будто эти науки умрут вместе с теми, кто столь серьезно повлиял на их формирование. Не идет здесь речь и об очередном пророчестве, возвещающем о якобы открывшейся перспективе завершения философской деятельности — нет ничего в буквальном смысле менее философского, нежели подобное откровение, которое, гранича с самобичеванием, расписывается в собственном бессилии, в отсутствии творческого воображения и интеллектуальной изобретательности. Смерть Бурдьё может свидетельствовать совсем о другом: разви-

тие социальных и гуманитарных наук не прекратится, однако будет происходить уже не в модусе Современности и Пост-Современности, но в каком-то совсем ином модусе, для которого пока не придумано имени... Это чревато последствиями двоякого рода: с одной стороны, данные дисциплины, возможно, скоро перестанут быть ареной философского эксперимента, с другой же стороны, не исключено, что и сама философия в одночасье перестанет быть ареной полевых исследований для социальных и гуманитарных наук.

* * *

Пьер Бурдьё родился в 1930 году в беарнской деревне Данген в семье почтового служащего. Статус профессионального философа он получил в известнейшем учебном заведении Франции, тогдашней Мекке интеллектуалов — *École normale supérieure*. Педагогами Бурдьё были Альтюссер и Фуко, здесь он познакомился с Деррида, Серром, Женеттом, увлеченными в то время марксизмом и ставшими впоследствии мыслителями мировой величины. В развернувшейся тогда острой полемике между сторонниками Жан-Поля Сартра и Клода Леви-Стросса Бурдьё однозначно принял сторону Леви-Строса (много позже он признавал, что в ту пору, да и некоторое время спустя, был «блаженным структуралистом», искренним антропологом по образцу отца-основателя классического структурализма). В 1955 году, закончив учебу, Бурдьё уехал в провинциальный город Мулен, где работал преподавателем в лицее.

Спустя три года он отправился в Алжир, избрав деятельность, связанную с прикладными социологическими исследованиями. Вместе с изменением сферы профессиональных интересов меняются и теоретические установки молодого ученого: его уже не устраивает структуралистская модель «отстраненного изучения», в рамках которой наблюдатель в тайне даже от самого себя наделяет собственную персону привилегиями теоретического демиурга и подменяет моделирование реальности «реальностью модели», а наблюдаемым достается лишь незавидная роль статистов. В качестве предмета своих изысканий Бурдьё избрал алжирских крестьян, рабочих и мелкую буржуазию. И именно им посвящены его первые работы: «Социология Алжира» (1961) и «Труд и трудящиеся в Алжире» (1964).

В 1964 году Бурдьё предложили пост директора-исследователя в *École pratique de la recherche en hautes études*. В 1975 году он инициировал основание и стал первым руководителем влиятельнейшего *Centre de Sociologie Européenne* (Центра европейской социологии).

Вершиной признания Бурдьё явилось его избрание в 1981 году действительным членом *Французской академии наук*.

1970—1990-е годы можно назвать эпохой Бурдьё — именно в этот период вышли его наиболее фундаментальные книги: «Воспроизводство» (совместно с Ж.-К. Пассероном, 1971), «Политическая онтология Мартина Хайдеггера» (1976), «Различение» (1979), «Практический смысл» (1980), «Вопросы социологии» (1980), «*Nomo academicus*» (1984), «Начала» (1988) «Государственная знать» (1996), «Принципы искусства» (1996), «О телевидении» (1998), «Тяжесть мира» (1999), «Паскалианские размышления» (2000). Всего за свою жизнь Бурдьё опубликовал более 30 крупных монографий и несметное число статей, посвященных самым разным аспектам социальной реальности и самым разным социальным слоям, группам и явлениям.

* * *

Проводя полевые изыскания, Бурдьё пришел к выводу, что обычаи и жизненные устои респондентов достаточно далеки от представлений приверженцев правоверного структурализма. Повсюду, где последние видели свидетельства несомненного присутствия поведенческих кодов, выражавшихся через более или менее явные нормы совершения действий, Бурдьё обнаруживал невозможность окончательного ответа. Он не находил несомненных признаков того, что поступки осуществляются именно в соответствии с логикой кодексов и предписаний.

Это вовсе не означало, будто кодексы не существуют, а предписания не действуют — он очень быстро понял, что вопрос вообще должен быть поставлен совершенно иначе. Речь может идти не о заведомо бесперспективных попытках выяснения того, насколько осознанно или неосознанно детерминируется человеческая деятельность принятыми правилами, но о том, чтобы *понять*: правила исполняются тогда, когда это соответствует практическим нуждам, и создаются лишь как наиболее полное выражение этих нужд, которые могут требовать, а могут и не требовать последовательной кодификации.

Догадки, впервые посетившие Бурдьё в ходе исследования брачных отношений у алжирских берберов, легли впоследствии в основу его теории *габитуса* (это понятие имело не меньше вариаций, нежели понятие категорического императива в классических трудах Канта, посвященных законодательству практического разума и

метафизике нравственного поступка). Теория габитуса, изначально предполагающая единство социальных и ментальных структур, обозначила собой разрыв с традиционной философской дихотомией объекта и субъекта, без которой невозможна никакая метафизика.

Понятие габитуса неожиданно вернуло к вопросу, поставленному Аристотелем, но так и не получившему окончательного ответа на протяжении всех последующих столетий — *вопросу о человеке как социальном животном*. Решения Бурдьё никто не мог предвидеть: по его утверждению, вторая натура человека, его причастность к социальному, возможна лишь как первая натура, как онтологическое средоточие всего, что мы склонны принимать за выражение собственных антропологических черт. Радикализм ответа Бурдьё на аристотелевский вопрос заключался в том, что *онтология человеческого существования* явилась для французского социолога эквивалентом или, точнее, субститутотом *социальной праксеологии*.

Наряду с теорией габитуса Бурдьё ввел в научный (и не только научный) обиход понятия политического, символического, культурного, информационного и других разновидностей социального *капитала*. Каждая такая разновидность представляет собой, согласно Бурдьё, специфический ресурс для формирования практики того или иного действующего субъекта во всей ее неповторимости. В зависимости от общего объема капитала, имеющегося в распоряжении отдельного «социального игрока», могут возрастать или падать его «ставки», более или менее успешно складываться его движение в *социальном пространстве*; в зависимости от структуры капитала, находящегося в руках данного игрока, осуществляется выбор его *социальной траектории* (то есть, по сути, выбор жизненного пути). Каждый капитал имеет хождение лишь в определенном *поле* или *подпространстве* социального пространства и представляет собой не что иное, как объективацию особой разновидности общественных отношений.

Неравенство в распределении и структурировании капиталов в рамках конкретной социальной позиции указывает на то, что каждый капитал производит и воспроизводит специфические *отношения господства*. Любое поле (подпространство) социального пространства может быть, в свою очередь, описано как сложная конфигурация социальных связей (отношений) между отдельными *позициями*. Объективность существования этих связей дает о себе знать в том, что они оказывают преобладающее воздействие на людей, которые в качестве действующих субъектов неизбежно вовлечены в общественную жизнь.

И здесь Бурдьё делает интересный ход: он связывает индивидуальное существование человека с проблематикой социальных/социологических переменных, которые играют роль констант. Генерализация такого рода «подмены», которая случается в жизни каждого из нас, нашла отражение в том, что социологическая проблематика в рамках данного подхода превратилась в субститут психологической, а точнее, психоаналитической проблематики. Программным принципом многолетних исследований Бурдьё явилось создание концепции *социоанализа*.

Очень скоро стало ясно, что именно социоанализ позволяет под совершенно особым углом зрения рассмотреть огромную совокупность тем — от политики до искусства и от экономики до литературы. Благодаря социоанализу во всех этих темах Социальное смогло во всеуслышании заявить о своем присутствии, открыв свой постоянно отдаляющийся от нас и, по сути, куда более таинственный, чем принято думать, горизонт.

* * *

Фигура Бурдьё неизменно вызывала, и, по-видимому, будет вызывать полярные суждения. Теоретические последователи называют его Карлом Марксом наших дней и утверждают, что если раньше социология и философия вынуждены были соотносить себя с наследием человека, который первым попытался заставить мир меняться под влиянием социальных идей, то теперь эти познавательные дисциплины сами должны претерпеть существеннейшие трансформации, доказав свою практическую состоятельность острым, чутким и неотступным вниманием к практической деятельности, которая должна рассматриваться не только как важнейшая теоретическая проблема, но и как потаенное приводное устройство любой теории.

Левацки настроенные теоретические оппоненты Бурдьё критиковали его за удар, нанесенный им по субъективизму: анархическо-рационалистической свободе, которой было отказано в праве на существование.

Оппоненты-либералы упрекали французского социолога в отказе от теории рационального действия, которая сводила образцовые формы поведения и мышления *homo sapiens* к поведению и мышлению *homo oeconomicus*, и, по крайней мере со времен Вебера, являлась наиболее бережно охранявшимся идейным достоянием сторонников представления о том, что жизнь человека пронизывается расчетом и определяется осознанным выбором.

Оппоненты-консерваторы вменяли Бурдьё в вину пренебрежение к философским идеалам логицизма, предписывающим исследовать

социальные и несоциальные явления с точки зрения системных свойств, то есть описывать общество как систему систем, позволяющую соотнести каждый аспект человеческого существования с исполнением определенных функций, а само человеческое существо сделать средоточием любой возможной функциональности.

Однако парадокс заключается в том, что Бурдьё не может быть действительно отвергнут ни левыми, ни либералами, ни консерваторами. Те, кто отказывал ему в «классичности», не могли не признавать его «актуальность», и наоборот, те, кто отказывал ему в «актуальности», не могли не подтвердить его «классичность». Это различие и парадоксальное сходство мнений дают полное основание считать Бурдьё подлинным *классиком современности*. Более того, он заставил изменить способ самоидентификации и консерваторов, и либералов, и левых. Именно после Бурдьё левые стали определять себя как антиглобалисты, а правые вынуждены были признать свою приверженность глобализму, ведь глобализация, как всячески стремился показать французский социолог,— это процесс, приводящий к острейшим (уже не «пост-», а скорее «нео-»)современным противоречиям и подспудно способствующий вызреванию очагов наиболее ожесточенной борьбы.

Лейтмотивом глобализации служит *экономикоцентризм*, различные стороны которого блестяще вскрывал Бурдьё, исследовавший последствия усиления роли экономики и экономических отношений в формировании облика социального мира, когда возможность «капитализмов» отвергается в пользу одного, унифицированного и унифицирующего Капитализма; творческое сочленение различных видов деятельности подавляется по мере все более осязаемого преобладания экономической практики; некапиталистические логики экономического поведения (например, в таких областях, как наука, культура и искусство) вытесняются капиталистическими логиками, которые сами приобретают статус «науки», «культуры» и «искусства». (Нельзя не отметить, что Россия,— как, может быть, ни одна другая страна,— нуждается в осмыслении опыта вовлечения в процессы глобализации, поскольку именно здесь подобного рода глобалистские тенденции заявили о себе с поистине обескураживающей неотвратимостью.)

* * *

Смерть Бурдьё поставила нас перед необходимостью подведения итогов его творчества и выявления возможных преемников. Но именно это и составляет многосложную и, быть может, даже неразрешимую задачу.

Можно соглашаться или не соглашаться с оппонентами Бурдьё, однако неоспоримо одно: противоречивость данных ему оценок свидетельствует не только об интересе к этой фигуре, но и о том, что само социологическое знание в лице основоположника социологического анализа стало объектом самого искреннего практического (прежде всего политического) интереса. Поскольку такого рода интерес ни в коей мере не исчерпан и только нарастает с течением времени, всякое подведение итогов в данном случае является избыточным и ненужным.

В этом нет никакого парадокса: речь лишь об одном — Бурдьё удалось добиться осуществления стратегии обращения с теоретической мыслью, всегда составлявшей его кредо. Ему удалось выделить практические аспекты социальной теории, которая, будучи возвращенной практике, в свою очередь, смогла стать полноценной *политикой социологического знания* в современном мире. Преемственность в данном случае вовсе не тождественна верноподданничеству адептов и добросовестности комментаторов. Она означает нечто принципиально другое: *продолжение работы социолога*.

Той работы, которой Бурдьё оставался верен до самых последних дней...

Избранные тексты на французском языке

Sociologie de l'Algérie. P., 1961.

Le Déracinement. P.: Minuit, 1964. (avec A. Sayad).

Étudiants et leurs études. P.: Mouton, 1964. (avec J-C. Passeron).

Les Hérities. P.: Minuit, 1964. (avec J-C. Passeron).

Travail et Travailleurs en Algérie. P.: Mouton, 1964. (avec A. Darbel, J-P. Rivet et C. Seibel).

Un Art moyen. P.: Minuit, 1965. (avec L. Boltanski, R. Castel et J-C. Chamboredon).

Rapport pédagogique et Communication. P.: Mouton, 1965. (avec J-C. Passeron et M. de Saint Martin).

L'Amour de l'art. P.: Minuit, 1966. (avec A. Darbel).

Le Métier de sociologue. P.: Mouton/Bordas, 1968. (avec J-C Passeron et J-C. Chamboredon).

La Reproduction. P.: Minuit, 1970. (avec J-C. Passeron).

Esquisse d'une théorie de la pratique: précédée de trois études d'ethnologie kabyle. Geneve: Droz, 1972.

Algérie 60. P.:Minuit, 1977.

La Distinction. P.: Minuit, 1979.

Le Sens pratique. P.: Minuit, 1980.
 Questions de sociologie. P.: Minuit, 1980.
 Leçon sur la leçon. P.: Minuit, 1982.
 Ce que parler veut dire. P.: Fayard, 1982.
 Homo academicus. P.: Minuit, 1984.
 Choses dites. P.: Minuit, 1987.
 L'Ontologie politique de Martin Heidegger. P.: Minuit, 1988.
 La Nobless d'Etat. P.: Minuit, 1989.
 Les Regles de l'art. P.: Seuil, 1993.
 Esprits d'Etat. Genese et structure de champ bureaucratique // Actes de la
 recherche en Sciences sociales. 1993. N 96–97. P. 49–62.
 Sur la television. Liber: Raison d'agir, 1996.
 Meditations Pascaliennes. P.: Seuil, 1997.

Избранные тексты на английском языке

The Algerians. Boston: Beacon Press, 1962.
 Sociology and Philosophy in France since 1945: Death and Resurrection of
 Philosophy without Subject // Social Research. 1967. Vol. 34. N 1. Spring P.
 162–212 (with J. C. Passeron).
 Intellectual Field and Creative Project (S. France) // Social Science
 Information. 1969. Vol. 8, N. 2. April. P. 89–119. Also in: "Knowledge and
 Control: New Direction for the Sociology of Education" / Ed. by F. D. Michael
 L. Young.: Collier-Macmillan, 1971. P. 161–188.
 The Three Forms of Theoretical Knowledge // Social Science Information.
 1973. Vol. 12, N 1. P. 53–80.
 Reproduction in Education, Society and Culture. London and Beverly Hills,
 Ca.: Sage Productions, 1977.
 Outline of Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
 The Philosophical Establishment // Philosophy in France Today / Ed. by A.
 Montefiore. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 1–8.
 Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste. Cambridge, Mass.:
 Harvard, 1984.
 The Genesis of Concepts of Habitus and Field // Sociocriticism (Pittsburgh, Pa.
 and Montpellier), Theories and Perspectives II. no. 2 (December 1985), P. 11–24.
 The Forms of Capital // Handbook of Theory and Research for the Sociology of
 Education / Ed. by J. G. Richardson. N.-Y.: Greenwood Press, 1986. P. 241–258.
 Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion // Max
 Weber, Rationality and Modernity / Ed. by S. Whimster and S. Lash. L.:
 Allen&Unwin, 1987. P. 119–136.
 The Invention of Artist's Life // Yale French Studies. 1987. Vol. 73. P. 75–103.
 Homo Academicus. Cambridge: Polity Press, Stanford University Press, 1989.

Photography: A Middle-Brow Art. Cambridge: Polity Press, Stanford University Press, 1990.

The Love of Art: European Museums and their Public. Cambridge: Polity Press, 1990.

In Other Words. Cambridge: Polity Press, Stanford University Press, 1990.

Language and Symbolic Power / Ed. by J. Thompson. Cambridge, Mass.: Harvard, 1991.

An Invitation to Reflexive Sociology. Chicago: University of Chicago Press, 1992. (with Loic J. D. Wacquant).

The Field of Cultural Production. Cambridge: Polity Press, 1993.

Избранные тексты на русском языке

Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993.

Начала. Choses dites. М.: Socio-Logos, 1994.

Университетская докса и творчество // Социо-Логос'96. М.: Ин-т социологии РАН, 1996.

За рационалистический историзм // Социо-Логос постмодернизма'97. М.: Ин-т экспериментальной социологии, 1997. С. 9—29.

Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // Поэтика и политика. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1999. С. 125—166.

За социологию социологов // Пространство и время в современной социологической теории. М.: Ин-т социологии РАН, 2000. С. 5—10.

Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001.

От «королевского дома» к государственному интересу: модель происхождения бюрократического поля // Социоанализ Пьера Бурдьё. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001.

*Кандидат философских наук
А. Ю. Ашкер*

НИНА ФЁДОРОВНА НАУМОВА

Ушла из жизни **Нина Фёдоровна Наумова** — один из выдающихся представителей отечественных социологов первого советского «призыва».

Несмотря на тяжелую и уже многие годы сковывающую болезнь, она оставалась в ряду лидеров исследователей личности, мотивации социального поведения и болезненных травм, переживаемых согражданами в годы реформ.

Н. Ф. Наумова ввела в наш научный словарь понятие «рецидивирующая модернизация» и сформулировала неперенные условия успешности переходного периода: достаточность ресурсов, удержание контроля над ситуацией в обществе, становление среднего класса и формирование мобилизирующей граждан понятной им цели преобразований. Если эти условия не вполне соблюдены, неизбежен возврат к тому, от чего мы стремимся уйти — ущербная демократия, небрежение к правам человека и «командно-административная система».

Нина Федоровна оставалась убежденным российским интеллигентом шестидесятых годов — «хрущевской оттепели», воителем справедливого общественного устройства, при котором не должно быть обездоленных, но никому не запрещено процветание. В этом видела она свой профессиональный и гражданский долг.

Выдающийся ученый и добрейший человек ушел из жизни, оставив в наследство свои труды и неосуществленные надежды на справедливое устройство российского общества.

Прощаясь с Ниной Федоровной, мы как ее коллеги в профессии и как граждане обязаны постоянно задаваться вопросом: *«Что ТЫ сделал для того, чтобы не допустить возврата к обществу, игнорирующему личность?»*

В. Ядов

“Мне трижды повезло¹”

Н. Ф. Наумова

— *Насколько мы знаем, Нина Федоровна, вы окончили философский факультет Московского университета. И до этого жили в Москве?*

— Родилась я в Муроме, точнее говоря, в железнодорожной будке — дед у меня был путевым обходчиком (а родители мамы — крестьяне). Поскольку папа был партийным работником, всю жизнь мы колесили (тогда была такая манера, чтоб никто нигде не задерживался). Мама говорила: “Не успеешь кастрюлю купить, а тебя на новое место”. В Москве мы обосновались в 38-ом году, у папы были серьезные неприятности, но, слава богу, остался жив. И с 38-ого мы в Москве. Как я попала на философский факультет? Вообще-то хотела на филологический, потому что в школе учителя хвалили мои сочинения и т. д. Пошли подавать заявления в МГУ вместе с приятелем (он поступал на философский). Я подошла к своему столику, и мне сказали, что конкурс — 40 человек на место.

— *Это какой год?*

— 1949-ый, страшный и мрачный год... А я никогда не любила соревнований. В состоянии конкуренции на меня нападает ступор. Я походила, походила, потом спрашиваю приятеля: “А у тебя что?”. Он говорит: “Существенно меньше”. И я подала заявление на философский факультет. У меня была серебряная медаль, так что принимали нас без экзаменов. Единственная была трудность — автоматически при собеседовании девушек отбирали на психологическое отделение. И тут я уперлась: сказала — ни за что. Почему? До сих пор не могу понять. Может быть, это связано со скандалом в школе, из-за которого, собственно, я и получила серебряную медаль. Поставили мне четверку по астрономии и еще по какому-то такому же экзотическому предмету (решили, что золотую мне не дадут ни за что, но я не в обиде, это все нормально и поделом). А скандал был связан с тем, что почему-то в десятом классе я вдруг начала проповедовать в школе, как утверждали (и это, наверное, так) Ницше. Ни одной книги Ницше я в руках не держала — это факт. Откуда взяла фамилию — не помню. Где-то, видимо, что-то слышала, ухватила, а была некая склонность к выпендрежу. Вот и понесло. Зачем мне это было нужно, почему Ницше? Во всяком случае я решила, что психология мне ни к чему, а на философский поступила.

¹ Беседу записали М. Г. Пугачева и С. Ф. Ярмолюк. Текст интервью опубликован в книге «Российская социология шестидесятых годов в воспоминаниях и документах. СПб.:РХГИ, 1999. С. 301–316

Учили нас, я считаю, прекрасно. Отличные преподаватели читали собственно философию. А что такое собственно философия — это ее история. Была очень сильная естественнонаучная составляющая — проявлялось стремление замкнуть философию на естественные науки, и в связи с этим преподавали физику, математику, биологию, что было очень полезно. При этом читались прекрасные курсы литературы, истории. Дело даже не в том, как их читали. Но есть эпизоды, которые я постоянно вспоминаю, когда говорят, например, что в те годы едва ли не в ГУЛАГ отсылали, если человек изучал Достоевского. А я хорошо помню, как сижу в нашей крошечной аудитории на Моховой, готовлюсь к зачету по русской литературе, передо мной “Преступление и наказание” и я считаю: для того, чтобы прийти с чем-то на зачет, я должна читать по 100 страниц в час — добьюсь такой скорости или не добьюсь? Не помню, прочитала я тогда “Преступление и наказание” или нет. Но сам факт, что от меня этого требовали...

Тяжела была собственно идеология, которая сводилась к истории партии. Но и тут: я, скажем, не сдала с первого раза биографию Сталина, сейчас может показаться — ну, действительно, человек завалил биографию Сталина, его же в порошок сотрут! Ничего. Конечно, сказали все, что про меня думают, но в общем ничем мне это не грозило.

Вот так я училась на философском факультете. И это было первое колоссальное везение. Второе везение — что попала в Институт философии. Непосредственное общение с такими людьми, как Э. Ильенков, А. Зиновьев, А. Брушлинский, В. Лекторский и другие, стало прекрасной учебой. Так же, как позже я училась у В. Ядова и Ю. Левады, Г. Осипова и Б. Грушина, И. Кона и Ю. Давыдова и многих других. Сейчас кто-то из них может отказаться от такой ученицы, это их право. Но тогда они были моими учителями. А третье везение — когда меня выгнали из Института социологии. И вот сейчас мы переходим к теме.

В какой-то момент, уже в аспирантуре, я поняла, что в философии не тяну. Я считаю, у многих, у большинства в институте, был иной, более “высокий” склад ума. И тут появился у нас Геннадий Васильевич Осипов, то есть он у нас всегда был, но все время себя искал, и вот именно в тот период ему, видимо, стало ясно, что он может найти себя и вообще сделать большое дело, занявшись социологией. Легкость всего определяется, как мне представляется, тем, насколько серьезны специфические способности человека. Осипов имел такие способности, которые нужны в социологии. А это определило и мой род занятий.

Первая моя публикация появилась в 1960 году. Это была книжка, издававшаяся под руководством Ю. П. Францева, которая хоть на что-то претендовала, во всяком случае ее авторы что-то читали по социологии (Францев, конечно, был известной фигурой, но толкал его все время в этом направлении Осипов).

— *А когда вы учились на философском, там возникала речь о социологии как таковой?*

— Нет, слова такого не было. И когда пришла в Институт философии, если о социологии и говорили, то только Осипов. Он просто много читал. У него, я так думаю, лучшая библиотека по социологии у нас в стране. Нужно отдать ему должное — он всегда собирал книги (поскольку хорошо знает английский) и делал очень правильную вещь, которую, кстати, у нас делают единицы, а без этого вообще нет профессионала. Вот он берет книжку и смотрит что? — оглавление. Все считают — это неважно. Нет. Можно держаться на уровне, если просто просматривать периодику и основные монографии. Ты всегда будешь в курсе того, как я называю, “что носят”. Это совершенно необходимая вещь. А Осипов много ездил, у него были связи и много друзей, которые тоже ездили и имели связи. Ю. Замошкин, Ю. Семенов, В. Семенов — была такая группа вокруг Францева. Я помню, когда мы делали ту первую книжку (а я была техническим секретарем издания) и собиралась эта компания — Францев — орел-король и блестящие “мальчики” (они все кончали МГИМО, если не ошибаюсь) — у них все было в руках, они были в курсе всего, поэтому сумели задать некий уровень.

Осипов, может быть, сам не очень писал и не очень работал, но поскольку все время собирал и просматривал книги, то делал простую и чрезвычайно необходимую вещь. Вот идет какое-нибудь обсуждение. В основном все гуманитарии, все изобретают велосипед и никто ничего не читает. (Вы зайдите у себя в институте в библиотеку и посмотрите, кто читает периодику по социологии, американскую или французскую; это будет интересно). Осипов сидит на таком обсуждении, слушает и говорит: “Ты последнюю книжку на эту тему читал?” — “Какую книжку?” — “Ученую”. Все. На этом человек замолкает или начинает кричать что-нибудь о буржуазной социологии, зарубежной науке, что вообще это все не то, а нам нужна новая наука, новое мышление и т. д. Или он все-таки пойдет и прочтет, ну, пусть не самое последнее, но явно полезное. В этом смысле, конечно, Осипов был для нас человек очень необходимый.

Геннадий Васильевич предложил мне заняться социологией, помог с темой диссертации. Тогда был издан на английском языке и, более того, переведен на русский огромный том заседаний комиссии

Конгресса США по вопросам автоматизации. В Америке был страшный шум по этому поводу — там столкнулись силы, заинтересованные в развитии автоматических линий, и профсоюзы. У нас уже тоже начиналось какое-то движение, инициатива шла от ГКНТ. Надо было сориентироваться в проблематике, я занялась этими материалами. Скучища была ужасная. Однако в связи с темой я искала и находила какие-то зарубежные опросы, постепенно втянулась. И в это время как раз организовался сектор новых форм труда и быта, с которого все и началось. Я оказалась в секторе вместе с Юлианом Николаевичем Козыревым, потом уговорила перейти к нам из издательства “Мысль” Николая Ивановича Лапина. Мы стали работать, ничего, по сути, не зная. Еще когда я начала писать диссертацию, Осипов говорил: учи английский. Я считала, что знаю французский и обойдусь. А он: “Да какая на французском языке социология?”. Только после того, как три месяца я ждала Парсонса на французском языке из парижской библиотеки (он все-таки пришел), я продвинулась в английском. А тут уже наши девушки (сотрудницы Левады) стали переводить Парсонса, и очень неплохо.

— *Эти переводы где-нибудь публиковались или ходили по рукам?*

— Как только выделился отдел социологии, стало появляться огромное количество изданий, в частности, переводов. Просто шли косяком (они же практически были готовы). Вот тут-то и обозначилась драма в нашей социологии, поскольку мы понимали, что начинать надо с нуля и не обратиться к каким-либо истокам. У нас была социология после революции, и неплохая. Но вы же понимаете, сколько лет прошло, мировая социология продвинулась колоссально. Начинать с тех наших истоков было бессмысленно. Нужно было выходить на какой-то современный уровень. И вышли мы на этот уровень исключительно через американскую социологию. Французская, немецкая, английская социология для нас просто не существовали по той простой причине, что в основном наиболее активные, энергичные люди, которые хотели все это освоить (и передать другим), были англоязычные.

Сама по себе американская социология, конечно, очень неплохая. Я не считаю, что она ведущая, но действительно очень развитая, очень профессиональная. Она и более продвинута в своей структуре, в том смысле, что четко обозначилось разделение: академическо-фундаментальное и заказное в социологии. А поскольку американцы все делают до конца, они решили и эту проблему: если ты “заказник”, то тебя и на порог не пустят и статью твою не возьмут в журнал. Началось это с проекта “Камелот” (60-е годы), когда очень сильные американские социологи приняли участие в проекте ЦРУ,

связанном с регулированием развития Латинской Америки в интересах Соединенных Штатов. В то время в США были довольно сильны левые настроения на фоне стабильного экономического роста, такая приобщенность социологов к ЦРУ воспринималась как скандал, позор, произошла “разборка”, после чего представители академического, фундаментального направления пришли к столь жесткому разделению (не знаю, насколько это выдерживается сейчас). Почему? Это совершенно понятно. Даже прикладники, прослойка между “заказчиками” и академическими социологами, могут рассчитывать на заказы и каким-то образом жить лишь до тех пор, пока социология все-таки имеет статус науки (не “подай”, “принеси”, “получи результаты, которые нужно”). Поэтому они оберегают статус своей науки прежде всего в собственных интересах. “Хлеб” их определяется именно этим статусом, и они его берегут.

Я говорю больше об американской социологии, потому что я типичный наш советский социолог, который знает только то, что происходит именно в ней. С ней связаны и друзья, и журналы, и все что угодно. Но своя-то она для американцев, у нее другие корни, как теперь оказалось. Та реальность, которую изучает американская социология, — наиболее далекая от нас социальная реальность, это становится все яснее. Европейская нам ближе, но тут мы опять ничего не знаем (я, предположим, считаю, что нам всего ближе итальянская реальность, но в итальянской социологии я даже фамилий не знаю). У французов — прекрасные традиции социологии труда, социологии организаций. В немецкой социологии на высоком теоретическом уровне отработана проблематика, связанная с социальным неравенством и дифференциацией. (Ссылки на Маркса и Дарендорфа даже в американских журналах имеют очень высокий рейтинг). Английская социология тоже весьма интересна и очень далека от американской (хотя и язык один).

Так к чему привели этот перекося, определенная односторонность в изучении социологии? Независимо от того, понимали мы это или нет, та схема, которую мы осваивали и впитывали в себя, не давала возможности разобраться в том обществе, в котором живем. Она была к этому мало пригодна и не очень эффективна. Получилось так, что мы начали развивать социологию, усиленно работать, имея в руках в общем не очень пригодный инструмент. Где его действительно можно было применить, там что-то еще получалось, а где он не подходил...

Вот, в частности, он совершенно не подходил к той проблематике, которой занималась я (социологией труда сначала). Естественно, проблемы социологии труда в Соединенных Штатах и у нас совер-

шенно разные. Мы многое пытались сделать, но, я считаю, никаких результатов не получили. А если это так, не могло возникнуть и теории. Очень многие, ориентируясь на американскую социологию, исходили из того, что если мы ее хорошо освоим, то больше нам ничего и не нужно. Но совершенно очевидно, что это была тупиковая позиция в научном смысле. И люди прорывались и создавали что-то значительное только тогда, когда они (не говоря об этом, а, может, сами того не сознавая) откладывали в сторону все, что знали, и создавали на голом месте нечто свое.

В общем, это все самоделки. Я считаю, что действительно настоящее научное достижение — это концепция Ядова об уровнях. Но это тоже самоделка. В каком смысле? Он не вписывается в то, что уже существует по этому поводу, в частности, в американской социологии. Не потому, что не знает, куда вписаться, и не потому, что плоха его концепция. Реальность другая. Чтобы мы могли действительно куда-то вписаться, наша реальность должна иметь собственную теоретическую социологию.

То же самое и с Грушиным. У него очень интересная, а главное — очень энергичная позиция по отношению к общественному мнению (сейчас мы ее наблюдаем в реальности). Он считает, что общественное мнение — это не то, что думают люди, а то, что формируется. Он усиленно, плодотворно работал над этой концепцией, получал интереснейшие результаты. Но опять-таки это его самоделка, в том смысле, что он не мог взять что-то из теории американских средств массовых коммуникаций и с этим работать в эмпирическом плане. Нет, он был вынужден изобретать сам.

— *Значит, каждая реальность требует своей социологии?*

— Нет, но наша-то — это не просто страновое различие. У нас другая цивилизация, в самом фундаменте — другое. Теперь-то мы все это чувствуем. И все-таки социология у нас развивалась бурно — достаточно посмотреть публикации. Был совершенно невероятный всплеск. Но она могла бы развиваться и гораздо лучше, если бы не два обстоятельства. Об одном я сказала, но главная ее беда была в том, что она возникла и продолжала существовать как форма диссидентства. Это я знаю изнутри.

— *Некоторые утверждают, что социологии 60-х как раз удалось избежать диссидентства.*

— Каждый, видимо, будет давать свою интерпретацию. Как я это понимаю? Диссидент — это человек, живущий в социальной среде, которую он не приемлет. Так скажем. Может быть, была другая социология где-то в провинции или в вузах. Но в Институте социологии преобладали именно такие настроения. Шло особого рода от-

слеживание. Мы все знаем, что если работаешь над какой-то проблемой, то и в голове зацепляется то, что относится к этой проблеме. Смотришь телевизор, читаешь литературу — идет такой отбор. Вот в головах зацеплялось все, что могло служить разрушению системы — это я и называю диссидентством. Я не хочу приводить примеры, потому что они будут случайными и не характерными. В Институт социологии приходили многие люди, в том числе и не из Москвы. Планируют какое-то исследование, приходят за консультацией или советом. Тема, скажем, звучит, естественно, безотносительно политики; смотришь методику, анкету и видишь какой-нибудь вопрос типа “Вы за советскую власть?”.

— *Тогда, в 60-е годы?*

— Нет, я говорю условно. Но я же социолог, я же вижу, о чем вопрос. Спрашиваю: “Зачем это? Ведь ты исследуешь, предположим, мотивацию труда или отношения в коллективе. Что добавит этот вопрос?”.

На самом деле, вроде бы ничего плохого в том нет, но если голова цепляет только одно, значит все остальное в ней уже не откладывается. Человек нацелен не на то, чтобы понять, а на то, чтобы показать, как все плохо. Это две совершенно разные задачи.

— *А если он уже понял и хочет каким-то образом способствовать изменениям?*

— Для того, чтобы изменить, нужно знать, с чем имеешь дело. Все наши проколы сейчас продиктованы тем — по моему, это уже очевидно, — что мы не знали реальность. Вернее, знали, что действительно плохо и т. д. на уровне, так сказать, практическом. Но наука-то ведь должна знать нечто другое, по-своему. Она должна предложить какое-то описание этой социальной системы на современном уровне. Каким образом? Чтоб она сказала: “Эта система состоит из таких-то элементов, между ними такие-то и такие-то связи; при таком-то воздействии, входе в эту систему вот эти элементы будут вести себя так-то, а те — так...” Тем не менее в нашей социологии не сделано даже первоначального описания социальной системы, в которой мы жили. Таких работ не было. Даже попыток. Единственная попытка, какую я знаю, это описание “зияющих высот” А. Зиновьева.

— *А насколько это было возможно в те годы?*

— Многие пытаются сейчас представить дело таким образом, что главная проблема тогда была — это чтобы тебе разрешили и напечатали. Главная же проблема — понять истину, прежде чем обращаться в издательства. Ее же надо найти, то есть провести огромную, системную эмпирическую работу, понять, как устроена изучаемая сис-

тема и дать объективное, безоценочное ее описание. Не было таких разработок. Я варилась в этой каше все время и никогда не слышала, чтобы кто-то всерьез пытался представить, описать существовавшую у нас социальную систему как действующую, но принципиально отличную от социальных систем, преобладавших тогда (и сейчас) в мире. И не надо ссылаться на неизбежную вроде бы идеологическую зависимость. Т. Парсонс, например, прекрасно описывает свою систему, и идеологическая включенность ему не мешает. Он, скажем, пишет: почему много преступлений? — у нас их всегда будет много, раз в обществе статус человека определяется богатством; все богатыми быть не могут. То есть человек видит систему изнутри, он ее не ругает, не хвалит — он ее описывает. Он изложил свое представление в теории социальной системы. Прекрасная теория, прекрасно работает. Почему мы не могли? Не хотели. Не интересовало это нас. Экономисты в этом отношении работали, на мой взгляд, более честно, более профессионально как ученые. А наши социологи избрали своим направлением социальную критику — и все.

Экономисты тогда пытались пройти, как я говорю, "огородами". Им не дали построить политэкономии — они занялись математическим моделированием (хотя несколько и преувеличивали его роль). Мы все прекрасно понимаем, что не зря же Левада после Института социологии оказался в ЦЭМИ. Это тоже было определенное интеллектуальное направление. Люди работали профессионально, а не занимались только тем, что рассказывали, как все плохо. И наработывали очень много.

Тут самое время вернуться к тому, в чем мне повезло, когда пришлось уйти из Института социологии. В основном наша работа, по сути, была учебой, хотя внешне выглядела как самостоятельная научная работа. Помню, в каком-то из первых институтских сборников была большая моя статья, и Лапин считал, что это статья научная. А на самом деле — чистый реферат студента или аспиранта. Такие статьи писали мы все, и это было формой учебы. Она шла очень интенсивно, успешно, в том смысле, что люди умнели на глазах. Но на этой учебной работе некоторые сумели выйти на серьезный научный уровень — на самый высокий вышел (и раньше других) Ядов. Я считаю, что в смысле профессиональном он у нас фигура номер один, несмотря на то, что тоже склонен был к диссидентству (и из его лаборатории, чем его попрекали, люди уезжали за рубеж). Но у него был очень хороший коллектив, и они очень хорошо работали. А главное — эмпирически. Эмпирия — великая вещь, можно наговорить что угодно, а она покажет, что все совсем наоборот. Поскольку с самого начала им была присуща вот эта эмпирическая научная кор-

ректность, то и удалось достичь многого. Ядов действительно немало сделал и делает сейчас. Я, правда, считаю, что он по своим настроениям весьма идеологизирован, но есть у него черта, которую я больше всего ценю в своих коллегах: интеллектуальная честность.

Если подводить итог работы социологов 60-х в целом, я бы сказала так: они в ударные сроки, с огромными трудовыми усилиями все-таки — пусть любительски, пусть однобоко — овладели современной социологией, вышли на некий уровень, выделив из своей среды людей, которые что-то умели делать и действительно смогли внести определенный вклад в науку. Но некоторых драматических перекосов не удалось избежать. И, к сожалению, я не очень вижу, чтобы эти перекосы выправлялись сейчас.

Вот я все время контактирую с Владимиром Александровичем по поводу его проекта "Идентификации". Сам он, может быть, в меньшей степени, но некоторые его коллеги — способные, знающие, умные люди — опять-таки работают в определенном заданном коридоре в основном американских теорий. Мне кажется (я затрудняюсь сказать, что за этим стоит), у социологов совершенно непреодолимый страх перед тем, чтобы спокойно взглянуть на реальность и попытаться ее понять. Наша социология оказалась в драматическом состоянии, придя к переделке общества без теоретического осмысления того, каким оно было. А если ты не понимаешь, что переделываешь, то никогда не поймешь, как его переделывать и во что — у тебя нет исходной позиции. Это задача, которая не имеет решения.

Действительно, в Соединенных Штатах первичный элемент — отдельный человек. А что такое первичный элемент в нашей постсоциалистической системе? Это туманно. Я, например, читаю некоторые статьи, в которых как о бесспорно положительном менталитете говорится об индивидуализме и т. д. Но надо же просчитать, какие "за" и "против" имеет именно индивидуалистическое построение общества. Просчитать и посмотреть, и хотя бы изложить. Тем более, что в мировых разработках такого системного, обобщающего характера, когда речь идет действительно о вариантах развития цивилизации в целом, индивидуализм вовсе не обязательно оценивается с плюсом, а коллективизм — с минусом или наоборот. Просто это один вариант вот с такими нитями, а это — другой.

— *Но ведь всегда в переходное, кризисное время проявляется некая поляризация, прямолинейность.*

— Да, в политике, идеологии, взаимоотношениях людей, в чем угодно действительно проявляется поляризация. Это происходит в любой напряженной системе. Но наука для того и существует, чтобы

этому противостоять. Сказать: "Ребята, вы там разберитесь, я спокойно посчитаю, но коэффициент не получается".

— *А вы уверены, что все можно просчитать?*

— Вот почему я благодарна Руткевичу, который выгнал нас из Института социологии. Известный наш "опекун" из ЦК Квасов сказал тогда: "Пусть годок погуляет без работы, придет в себя, тогда мы ее устроим".

— *За что же он так?*

— "Сомнительных" статей у меня было, ну, может, две, ну еще одно неудачное выступление по телевидению, где я "грохнула" какую-то цифру. Недавно нашла бумажку, которая пришла после этого в институт — просили со мной разобраться. Когда нас провалили на ученом совете, меня спрашивали про те две статьи в "Вопросах философии". Одну из них — "Уроки западной социологии" — пропустил еще Митин (кстати, не искалечил совершенно, только поменял везде "западную" социологию на "буржуазную"). Вторая — "Проблема человека в западной социологии" — шла при Фролове. Мы хотели куда-то устроиться всей группой, не получалось. У нас телефон не умолкал, все спрашивали, не нужно ли чем помочь и т. д. Говорят, что В. Н. Кудрявцев (даже не разговаривая с нами) уже куда-то ходит и получил разрешение взять нас в свой Институт предупреждения преступности. Нас приглашал Б. Ф. Ломов, мы беседовали, и он готов был предложить нам работу, но ему не разрешили в ЦК. Потом еще где-то не разрешили, и мы в общем были уже немножко в панике. Единственный человек, который мог позволить себе не оглядываться на все распоряжения ЦК, был Гвишиани, зять Косыгина. Он нас спокойно взял. Так мы оказались в Институте проблем управления.

Институт технический, половина вообще за железными дверями (где отрабатывались программы запуска ракет), другая половина — организационщики, многие из которых проходили стажировку в США, и сильнейшая школа прикладной математики, очень сильное направление математического моделирования. Мы попали в среду высокообразованных профессионалов, которые хорошо нас встретили. Но очень быстро мы поняли, что если хотим как-то вписаться в этот институт, то должны показать, что знаем и что умеем. Прекрасно помню огромный институтский зал, где я читала лекцию "Социология личности". Слушали меня хорошо (люди больше всего любят, когда рассказывают о них самих). Но тут были явно нужны не только рассуждения. Я включилась в работу над проблемой принятия решений, меня свели с аспирантом, который "строил" эту теорию (предполагалось, что я могу нечто добавить с точки зрения со-

циологии). Первая моя реакция как такого кондового, традиционного социолога, да еще советской закваски — разъяснить, что все гораздо сложнее: "Ну что такое ситуация? Это не есть нечто объективное для человека, это восприятие им ситуации, это прежде всего положительная и отрицательная валентность"... И идет такой гуманитарный "накат" — надо посмотреть то, продумать пятое, десятое. А аспирант ничего конкретного для своей модели не получает. И так приблизительно полгода. Я никак не могла понять, что для меня это тупиковый путь. Они без меня обойдутся. Теория принятия решений существует давно и прекрасно работает. А мне для себя нужно сделать какие-то выводы — предложить им свою теорию принятия решений, построенную на других постулатах. Что я и сделала в своей книге.

Если бы я не попала к этим упрямым, но мягким и вежливым управленцам, я бы никогда этой книги не написала. Почему я подчеркиваю, что они мягкие и вежливые? Они никогда меня не оскорбляли. Если бы оскорбили, я бы, наверное, "зациклилась" на своей точке зрения, приобрела бы некий комплекс, и уже бы меня не сдвинуть. Все, что я сделала потом в этой области, что мне дорого — благодаря тому, что эти математики, управленцы научили меня дисциплине мышления. Они отучили меня от рассуждений типа "с одной стороны, с другой стороны, а как на самом деле — еще не известно", и тем более от того, чтобы считать эти рассуждения неким научным результатом.

Для чего я это говорю? В среде социологов существует такое направление (к которому я сама принадлежала и на эту тему даже писала статьи), что у гуманитарной науки, в частности, философии и социологии, такие объекты или предметы исследования, которые не могут быть принципиально просчитаны, не могут быть подвержены не только количественному, но и научному анализу вообще. Но почему? Современные гуманитарии рассуждают о том же менталитете, но менталитет — это то, что меряется такими-то и такими-то переменными, эти переменные меряются такими-то и такими-то методами. Посчитаем. Дадим экспертные оценки. Иначе бессмыслен разговор.

Тем более социологии не обойтись без эмпирии. Везде, где можно хоть как-то привлечь эмпирию, ее нужно обязательно привлекать. При одном условии: если и выборка, и опрос проведены корректно. И не беда, если автор, проводящий данное исследование, не пришел к каким-то выводам, не сумел приподняться над цифрами. Существует вторичный анализ. Дело не в том, что есть какой-то теоретик, который может осмыслить эти исследования. Очень часто осмысле-

ние приходит в результате того, что человек вдруг видит другое исследование на сходную или ту же тему с другими данными и т. д. Вполне возможно, что когда он их сопоставит — произойдет качественный скачок: "Вот в чем дело, оказывается". Для того чтобы приходило это умение осмысливать, человек должен не просто постоянно работать — он должен иметь материал. Сейчас исследования очень дороги, следовательно, каждое приобретает особую ценность. Главное — чтобы не было неряшливости и вранья, чтобы не ставились вопросы, в которых заложены подсказки, подталкивания и т. д. Вот в чем беда.

Если бы меня спросили, что сейчас самое важное для социологии, я бы сказала, конечно, — честность. Или мы будем предельно честно заниматься своим профессиональным делом или вообще скоро превратимся во что-то такое, что никому не нужно. И это будет справедливо.

— *Нина Федоровна, а какие воспоминания остались у вас об академике Румянцеве?*

— Мне кажется, это был человек очень хороший, честный, добрый. Конечно, любой статус, любая профессия накладывают некоторые ограничения не столько на характер, сколько на честность. Он был близок к идеологии и т. д. Но я считаю, что мы друг другу не судьи. Алексей Матвеевич очень много сделал для социологии — без всякого сомнения. Ошибка его состояла в том, что он согласился (я не знаю всей кухни, как это произошло) на двух конфликтных своих заместителей. Может быть, он не сознавал, во что это выльется, а может, был вынужден. Но ситуация в институте в результате этого, конечно, была не самой лучшей, хотя в чем-то она имела и плюсы.

Эта конкуренция, попытки Бурлацкого переманивать кого-то от Осипова в каком-то смысле были и на пользу. Сразу выяснилось, кого пытаются перетянуть, а кого не пытаются. Такая псевдоконкурентная игра кого-то стимулировала. Положительный момент был и в том, что Бурлацкий привел с собой в основном не социологов, но людей, общение с которыми было на пользу (какую-то мою самую бездарную статью редактировал Анненский).

Но все-таки, думаю, это было неправильно по отношению к Осипову. Если бы он был единственным заместителем Румянцева, не чувствовал бы постоянного дыхания в общем-то серьезного соперника, с которым он вынужден был считаться — может, ему в институте удалось бы сделать больше. Когда ты знаешь, что если не угодишь своему подчиненному (который нужен тебе по работе и которого ты ценишь как профессионала), то он сбежит в другую полови-

ну института — это не помогает в работе и спросить, как нужно, не можешь.

Но в то же время чем отличался Румянцев? У него было такое ценное качество: он мог что-то сказать, посоветовать, он вел себя свободно, не ограничивал себя, но довольно верно определял тот рубеж, где начиналась социология как специальная наука, и я не помню случая, чтобы он пытался вмешаться в какие-то содержательные вещи. В этом большая мудрость руководителя. Не в том, чтобы не вмешиваться вообще, но точно знать, где та линия, за которой ты не мешаешь. С другой стороны, Румянцев никак не препятствовал той некритической ориентации на американскую социологию, о которой я говорила. Каким-то образом откорректировать это он не смог. Возможно, от недостатка специальных знаний, а может, не придавал значения или считал, что это необходимый этап.

Я с трудом представляю, чтобы кто-то мог вспомнить об Алексее Матвеевиче плохо. И его роль обозначилась с самого начала — быть человеком-щитом. Не все могут ее выполнять, к тому же она не очень благодарная.

— *Могла ли иначе сложиться судьба института, приди, скажем, на смену Румянцеву не Руткевич, а кто-то другой?*

— Чтобы ответить, нужно знать, кто был бы этот человек. Я думаю, из наших, так сказать, столпов социологии все тогда могли претендовать на это место. Но если говорить о реальных людях — мог ли кто-нибудь скорректировать ту линию и превратить институт социальной критики в институт социологии? Я однозначно говорю: нет. Одни бы не захотели, другие — не смогли, потому что это потребовало бы очень большой и довольно жесткой работы. Проблема была не в том, чтобы навязать людям определенную идеологию или теорию. Нужно было заставить их работать в том жестком режиме, в каком сплошь и рядом приходится работать сейчас. Тогда нередко приходилось слышать, что институт занимается болтовней и не занимается делом. Это и правда и неправда, потому что "в болтовню" наверняка попадали и труды Левады и, скажем, работы Ионина по феноменологической социологии и т. п. Это вопрос весьма не простой — заставить людей работать, но в то же время не загнать в тупик тех, кого называют "генераторами идей". Если в коллективе один творческий человек, предположим, на десять остальных, то говорят: девять-то надо уволить, а того оставить. Но эмпирически доказано, что когда начинаются сокращения и прочее, одним из первых увольняют именно его. Эта проблема довольно подробно исследована в социологии науки и в науковедении, и обнаружилась на самом деле тупиковая ситуация.

— *Какая содержательная, теоретическая или методологическая проблема является сейчас, на ваш взгляд, основной для социологии?*

— Для социологии в целом — “затрудняюсь ответить”. Зато абсолютно точно знаю, в чем она состоит для моей области, для социологии (да и психологии) личности. Здесь жизненно необходимо выходить на уровень мышления в естественных науках, прежде всего — в физике. И не внешне, не в том смысле, чтобы сравнивать человека с “социальным атомом”, как Дж.Морено, или вслед за К. Левином приписывать “валентность” человеческому восприятию ситуации. Настала пора перейти к серьезному усвоению того стиля, точнее, аппарата мышления, которым располагает современная, неклассическая физика и теория сложных систем. Речь идет об овладении, свободном оперировании такими категориями, как дополнительность, неопределенность, случайность, неустойчивость, целостность и т. п. Без них мы ни на шаг не сдвинемся в понимании человека и его поведения. Тем более — в переходных, нестабильных социальных системах.

... А не повезло мне в том, что я слишком поздно поняла, почувствовала свою ответственность как советский человек, социолог и россиянка. Не надо было плыть в этой диссидентствующей реке, такой интеллектуально-уютной, элитарно-заманчивой. Не здесь надо было учиться отношению к жизни, к людям и к своей профессии. Тогда можно было бы стать по-настоящему нужной для своей страны и для моего народа.

ГЕРМАН ГЕРМАНОВИЧ ДИЛИГЕНСКИЙ

14 июня 2002 года от нас ушел Герман Германович Дилигенский, талантливый российский ученый, долголетний глава Центра сравнительных социально-экономических и социально-политических исследований ИМЭМО РАН, главный редактор журнала «Мировая экономика и международные отношения», руководитель политологического семинара «Россия в условиях трансформаций», эксперт Фонда «Общественное мнение» и других научных центров и фондов.

Имя Германа Дилигенского не очень известно широкой публике: он не занимался саморекламой, не выступал с броскими заявлениями, редко появлялся на телевизионном экране, поражал не столько внешним блеском, сколько свежестью, глубиной и основательностью своих мыслей и оценок. В эпоху, когда общественные науки во всем мире становятся все более специализированными, дифференцированными, узко направленными на конкретные объекты, Дилигенский представлял собой тип ученого-мыслителя, объединявшего в одном лице историка, политолога, социопсихолога. Ему был присущ глубокий, комплексный подход к сложным явлениям, и в то же время в его построениях не было никакой схематичности, всегда присутствовали максимальная конкретность, трезвость, внимание ко всем противоречиям и хитросплетениям действительности. Отсюда тот интерес, который у всех серьезных аналитиков вызывали не только его большие работы, но и рядовые выступления, всегда заставлявшие с нетерпением ожидать, когда прозвучит его негромкое, но веское слово.

Несомненно, Герман Дилигенский — одна из знаковых фигур, олицетворяющих постепенное возрождение российских общественных наук, вхождение их уже не только в роли ученика в контекст современной мировой культуры.

Начинал он как историк древнего мира (первая его монография посвящена Северной Африке IV–V веков). Если вспомнить год окончания Германом университета (1952-й), в этом не было ничего удивительного — то была сфера, максимально свободная от официальных марксистских догм. Однако при первой возможности (в атмосфере, возникшей после XX съезда) он сделал выбор в пользу жгучей современности — социально-политических проблем стран Западной Европы. Это был выбор более богатой аналитическими возможностями и, что не менее важно, открытой, *незавершенной* реальности, оставлявшей место для исследования возможных альтернатив дальнейшего развития.

Уже первая его крупная работа, посвященная современности («Рабочий на капиталистическом предприятии: исследование по социальной психологии французского рабочего класса», 1969 г.), резко выделялась из всего массива стандартно мертвенных советских опусов, препарировавших западное общество по рецептам официального марксизма-ленинизма. Непредвзятый взгляд на исследуемые явления, уверенное освоение новейших аналитических подходов и методик, взвешенность и полнота выводов — все это сразу поставило автора книги на один уровень с лучшими зарубежными исследователями, сделало эту работу классической, методологически не устаревшей и ныне.

В ней впервые проявился политический темперамент Германа Германовича, его стремление своим анализом продвинуть вперед не только науку, но хоть немного — и общественную ситуацию в стране. Всей своей деятельностью он по мере сил противостоял заскорузлому догматическому взгляду на окружающий мир.

Здесь самое время сказать об отношении Г. Дилигенского к марксизму. Естественно, что он начинал работать в марксистской парадигме. Но важно то, что он по существу взял из марксизма прежде всего то, что вошло в золотой фонд мировой науки: стадийность, важную роль экономики, категорию классов. Можно сказать, что в этом ключе марксизм оказал позитивное влияние на молодого ученого, привив ему интерес к *макросоциальным* процессам и историческому развитию. И это сполна проявилось в его макроподходе к психологическим феноменам — недаром важную роль в его концепции играют категории «общественного опыта», «общественной практики».

В то же время с ранних лет ему было присуще трезвое отношение к *догмам* марксизма-ленинизма. Категорию классов, например, он понимал не как универсальную отмычку к объяснению исторических фактов, явлений, отношений, а как совокупность объективных жизненных условий и социального опыта, которая в сфере психологии может в определенном коридоре давать очень разные результаты. Поэтому он акцентировал внимание на многочисленных *отосредованиях* между объективным и субъективным.

Фактически формула «бытие определяет сознание» уже на ранних этапах его творчества во многом подвергалась корректировке. Позже он говорил, что в такой категорической формулировке она столь же неверна, что и обратная. Одним из первых в России он понял падение значения классов в общественной жизни западных стран. Несомненно, ему помог в этом именно его социально-психологический подход.

Что же реально сделал Герман Германович Дилигенский как социальный психолог? Он основал новое направление.

Известно, что в науке существуют *общая* психология, занимающаяся психологией индивида, *социальная* психология, изучающая непосредственные психологические отношения между людьми, *политическая* психология, исследующая психологию политиков и психические процессы, влияющие на политику. Но, как писал Дилигенский, «ни одна из существующих дисциплин не рассматривает макросоциальный (социэтальный) уровень психологических отношений и процессов как *особую сферу* психической жизни людей, обладающую своим системным единством и своими специфическими механизмами и закономерностями». (Социально-политическая психология. М.: Наука, 1994. С. 7).

Герман Германович и стал фактическим основателем направления, названного им *социально-политической* (или «макросоциальной») психологией. Она объединила те направления и проблемы социальной психологии, которые выходят на социэтальный уровень, с проблематикой политической психологии, используя также и макросоциологию.

Социально-политическая психология взяла на вооружение категориальный аппарат и некоторые закономерности и выводы общей (индивидуальной) психологии. Это стало возможным благодаря отмеченному Дилигенским «изоморфизму» микро — и макроуровней психики. При этом Герман Германович решительно отвергал происходящее у некоторых исследователей редуцирование сложных феноменов социэтального уровня к элементарным явлениям низшего уровня (скажем, объяснение макропсихологии биогенетикой или психофизиологическими характеристиками). В своем анализе он широко и творчески использовал работы своих предшественников в разных областях психологической науки — Тарда, Лебона, Фрейда, К. Левина, Леонтьева, Выготского, Узнадзе, Московичи и других.

В отличие от других психологических направлений, социально-политическая психология, подчеркивал Дилигенский, концентрирует внимание не только на *механизмах* взаимодействия людей, но и на *содержании* (конкретно-историческом) психических образований и поведения. Задачей этой науки, по его определению, является «*познание людей одновременно как продукта и движущей силы функционирования и развития общества*» (указ. соч., с.7). Иначе говоря, *взаимодействие* психической сферы человека с конкретно-историческим обществом, с историческим развитием. Это ключевой момент в понимании социально-психологических процессов (откуда, собственно и проистекает вывод о ложности упрощенной формулы

«бытие определяет сознание», как и обратной), имеющий чрезвычайно важное методологическое значение в подходе к нынешней российской действительности.

Г. Г. Дилигенский отверг естественный для марксистских психологов (впрочем, не для них одних) *когнитивистский* (познавательный) подход к психическим явлениям (психика познает мир, вырабатывает представления о нем, позволяющие ориентироваться). Такой подход, считал он, не может дать ответа на вопрос, чем обусловлено конкретное содержание представлений, убеждений, верований людей, их отношение к общественным феноменам. Он подчеркивал единство когнитивного, мотивационного, аффективного (эмоционального) аспектов психологии. Это положение известно из общей психологии, но редко применялось для объяснения макросоциальных процессов. Герман Германович особо выделял основополагающее значение мотивационной стороны (прежде всего *потребностей*).

Роль потребностей как внутреннего энергетического двигателя психики впервые подчеркнул в своем анализе З. Фрейд. Небезынтересно отношение Г. Дилигенского к фрейдизму. Фрейдизм как таковой, в котором исключительную роль играет сведение психологических процессов к влиянию либидо, детских комплексов и проч.) Герман Германович оценивал достаточно критически, но указывал при этом на огромную важность открытой Фрейдом роли подсознания как сферы проявления потребностей, источника внутренних психологических импульсов. Отсюда следует, по логике, неудовлетворительность марксистского термина «массовое сознание»: скорее можно вести речь о массовой психологии, соединяющей в себе не только осознаваемое, но и бессознательное.

Социально-политические потребности, по Дилигенскому, суть экстраполяция индивидуальных и групповых потребностей, мотиваций в макросоциальную и политическую сферу. Разумеется, это не простой и не однозначный феномен. Потребности людей проецируются в социально-политическую сферу только в том случае, если они связывают с ней удовлетворение (или неудовлетворение) этих потребностей. Здесь возникают различного рода важные психологические процессы — переноса, замещения, вытеснения и т. д. Социально-политическая потребность не сводима к сумме индивидуальных, на надличностном уровне возникает новое качество.

С учетом специфики социально-политической психологии Герман Дилигенский предложил укрупненную типологию потребностей, выделив несколько основных, принципиально различающихся групп — потребности физического существования (не только ма-

териальные, но и потребность в безопасности), потребности социального существования (статусные, потребность в позитивных межличностных отношениях, морально-этические), познавательные, деятельностные (потребность в активном отношении к окружающей среде). Различное соотношение между разными группами потребностей находится в прямой зависимости от характера наличного общества. В докапиталистических обществах, указывал Дилигенский, преобладала потребность в защите от различного рода угроз, в интеграции в социум, в современных демократических обществах актуализируется потребность в индивидуальном и социальном развитии, в обновлении.

Для Германа Германовича было характерно неоднозначное отношение к концепции А. Маслоу, выстроившего иерархию потребностей (от низших к высшим) и выдвинувшего тезис о движении людей от основания этой пирамиды, т. е. элементарных потребностей, по мере их удовлетворения, к ее вершине (самоактуализации). Р. Инглхарт, основываясь на этой концепции, доказывает, что в приоритетах населения Запада произошел качественный сдвиг — от «материалистических» ценностей к «постматериалистическим». Г. Дилигенский, признавая рациональное ядро в анализе обоих исследователей, смог показать, что все гораздо сложнее: действительно, удовлетворение более элементарных потребностей, как показывает опыт Запада, важно для актуализации потребностей более высокого порядка, но вытеснения первых вторыми не происходит: для большинства населения характерно сочетание тех и других.

Одним из понятий, введенных Дилигенским в психологическую науку, была *базовая напряженность* — конфликт между двумя базовыми потребностями социального существования — потребностью в объединении с другими людьми и в автономии от них, в выделении из социума. Конфликт между общественной сущностью человека и подавлением индивидуальности социумом проявляется то в скрытом, латентном виде, то в более явном, являясь организующим началом всей системы потребностей социального существования, мотивационного ядра личности.

Благодаря макропсихологическому подходу Г. Дилигенский одним из первых в России смог понять серьезное изменение социально-психологической ситуации на Западе, произошедшее к концу XX в. Речь идет об ослаблении социальной конфликтности, уменьшении социальной обусловленности индивидуального сознания, развитии нового индивидуализма, связанного со стремлением к личностной автономии, и требующего в качестве своего дополнения новой социальности, связанной уже не только с определенной боль-

шой группой, но с разными большими и особенно малыми группами. Он ясно понимал влияние изменившихся механизмов формирования массовой психологии на изменение характера политики, много писал об этом.

Широта научного кругозора, ясное представление о сложности и противоречиях социально-политической психологии и политического процесса, тонкость анализа дали Герману Германовичу и глубокое понимание сущности и динамики постсоветского развития России. Эта сторона знакома участникам семинара по докладам ученого и многочисленным его выступлениям по широкому спектру проблем. Он и здесь проявил себя не только как ученый, но как мыслитель, как гражданин, как политик.

Для него был в высшей степени характерен взвешенный, лишенный какой бы то ни было односторонности подход и вместе с тем — определенность высказываний и оценок. В объяснении российских феноменов он избежал перекоса как в духе теорий стадийности, так и в духе цивилизационного подхода. Он считал характеристикой современной России переходность, но с тенденцией к закреплению свойственной переходу гибридности общества. В споре о том, «демократия или авторитаризм в России?» он опять-таки не занял односторонней позиции. Наиболее четкий его ответ — в России «демократически избираемая и сменяемая авторитарная власть». («Мировая экономика и международные отношения». 1997. №7. С. 6).

Естественно, наиболее волновавший его вопрос — пути и возможности дальнейших преобразований в России в направлении демократического рыночного общества. В принципе, говорил он, есть два фактора эффективной трансформации: ресурсы институциональных структур и потенциал социальных субъектов. При несовершенстве и противоречивости институциональных структур в них есть конструктивные элементы — частная собственность, более или менее рыночные механизмы распределения, гласность, плюрализм, выборы, относительная стабильность власти и широкие полномочия высшего руководства. Но реализовать эти ресурсы необычайно сложно.

Все дело в том, что институты — это не только структуры. Герман Германович принимал естественное для основателя социально-политической психологии широкое понимание институтов — как не только структур, но прежде всего «мягкого компонента» — писаных и неписаных норм и принятых в обществе образцов поведения. Он считал, что в целом российская институциональная ситуация неблагоприятна для трансформаций (для действий *на макроуровне*).

Российская элита, считал он, которая в первую очередь должна предъявлять обществу образцы поведения, содействовать формированию социальных норм современного типа, в силу ее генезиса в основном из советской номенклатуры мало способна к этому. Г. Дилигенский критически относился не только к властвующей элите, но и к российским либеральным политикам (при том, что сам эволюционировал в 90-е гг. к современному либерализму). Он неоднократно обращал внимание на их доктринерство, невнимание к массовому общественному мнению, непонимание важности социального содержания либеральной политики, демократии как, в конечном счете, наиболее эффективного политического механизма.

В состоянии элит он видел отражение состояния общества, определяя его как *деинституционализацию* — отсутствие единой и определенной идейно-ценностной и нормативной системы.

Он постоянно подчеркивал, что пресловутый коллективизм россиян в нынешнее время — не более чем миф. От традиционного коллективизма общинного типа, который активно эксплуатировался большевиками в первые десятилетия советской власти, остались лишь реликты в виде вербальной ценности и, может быть, потребности в активном личном общении, свойственной, возможно, национальному характеру.

Уже позднесоветский человек, доказывал Герман Германович, несмотря на вербальный, декларативный коллективизм, в своем реальном поведении был заядлым индивидуалистом. К такого рода жизненной стратегии его принуждали объективные общественные условия последних десятилетий советской эпохи — это был, по определению Дилигенского, *адаптационный* индивидуализм, идущий вразрез с официальными коллективистскими нормами. В постсоветское время именно такое поведение для очень многих становится нормой, возникает *нормативный* индивидуализм. Если современный индивидуализм западного человека, как правило, сопряжен с сознанием социальных связей, вытекающей отсюда ответственности, уважением прав и интересов других людей, то нормативный индивидуалист — личность, лишенная того, что Фрейд называл «сверх-Я» (понимания социальных норм, социальной ответственности). Это тот самый феномен, который И. Клямкин называл «нелиберальным индивидуализмом».

Г. Дилигенский выделял три основных типа реакции людей на постсоветскую ситуацию. Это пассивное терпение (наиболее массовая реакция), активная адаптация (самый типичный пример — челоноки) и, наконец, ориентация на максимальный экономический и социальный успех. При этом социальные связи устанавливаются,

как правило, только между близкими людьми (родственники, друзья, хорошие знакомые). Нормативные индивидуалисты лишены способности к объединению, солидарности. Поэтому им, как и советскому человеку, присущ комплекс слабости — тем более, что в обществе существует *когнитивный вакуум*, т. е. отсутствие понятной массовым слоям населения информации о смысле происходящего, а это затрудняет для большинства рациональный выбор. Отсюда возникает соблазн искать защиты у авторитарного государства, создается «негативный политический консенсус» вокруг такой не идеологической или «доидеологической» ценности, как идея порядка.

Для Дилигенского было ясно, что авторитарный выбор в условиях России равносителен отказу от либерализации. Поэтому он уделял немалое внимание исследованию отношения россиян к демократии. На конкретном материале он показал, что демократия для большинства является условным общественным идеалом, мало связанным с отношениями и структурой власти. Его основное содержание — либо свобода, понимаемая по-русски, т. е. как ничем не ограниченная «воля», либо социальная защита, т. е. государство, оказывающее патерналистскую поддержку слабым, либо и то, и другое вместе.

Герман Германович соглашался со многими исследователями, считавшими, что слабости российского менталитета — тяжелое наследие российских архетипов, традиционной политической культуры. Но в отличие от большинства он отстаивал принципиальную *изменяемость* этой культуры, призывал отслеживать те феномены, в которых проглядывает это изменение.

Главной проблемой, которой он уделял наибольшее внимание в последние годы, была для него проблема *субъекта модернизации*. При неблагоприятной ситуации на макроуровне, утверждал он в недавних работах, решающим фактором становится *микроуровень*, уровень *индивида*, повседневная общественная практика.

В поисках такого индивида в последней крупной работе («Люди среднего класса». М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2002) он обратился к зарождающемуся постсоветскому среднему классу — вернее, к его креативному меньшинству, наиболее активным и обладающим гражданственным потенциалом представителям. Разумеется, он отмечал расплывчатость границ нового российского среднего класса. Главным критерием его идентичности он считал определенный комплекс представлений о социальной реальности и месте в ней. При этом внутри него сохраняется глубокая социально-психологическая дифференциация, его представители очень разные по своему положению и жизненным позициям.

В свое время Г. Г. Дилигенский выделил три основных уровня единства больших групп: типологическое (объективное и субъективное сходство), идентификационное (осознание общности) и солидаристское (способность к объединению и совместному действию). Его исследование показало, что постсоветский средний класс находится в основном на типологическом уровне, изредка поднимается на идентификационный, и никогда — но солидаристский уровень. Это еще одно подтверждение того, что на макроуровне дело обстоит неважно.

В то же время исследование показало и то, что есть не так мало представителей среднего класса, выступающих в своей профессиональной сфере как ответственные граждане — не только адаптировавшиеся к новым условиям, но и сознающие свою социальную ответственность, выступающие с социальными инициативами (будь то целенаправленная благотворительность, или создание новых медицинских центров, или распространение нового профессионального опыта), меняющие в своем окружении социальную практику. Это изменение социальной практики, утверждал Герман Германович, — зародыш нового внутри социума. Пусть эти люди — меньшинство своего слоя, но они воплощают в себе потенциал гражданственности, являются потенциальными социальными акторами, хотя пока еще не на социальном уровне. Г. Дилигенский полемически заявлял, что изменения в низах первичны по отношению к изменениям в верхах, что только давление снизу, со стороны новой социальной практики, может изменить позицию верхов.

Возможно, одним из направлений дальнейших исследований Германа Германовича могло стать выявление условий, при которых социальная активность креативного меньшинства перешла бы на социальный уровень. Первые посмертные публикации Г. Дилигенского — статья «Глобализация в человеческом измерении», опубликованная в №7 журнала «Мировая экономика и международные отношения», и интервью, напечатанное в предыдущем номере, показывают, что его ум до конца дней был полон идей и замыслов, осваивал новые научные горизонты. Но смерть оборвала его напряженную творческую работу, лишив нас одного из самых светлых умов российской общественной науки.

Уход Дилигенского — чувствительная потеря не только для научного мира, но и для общественно-научной журналистики. Став пятнадцать лет назад главным редактором «Мировой экономики и международных отношений», Герман Германович резко порвал с традицией сверхосторожной перестраховки, господствовавшей там при многолетнем прежнем редакторе — Я. С. Хавинсоне. Он открыл до-

рогу свободной мысли, новым темам, острым дискуссиям. Сделал журнал одним из наиболее серьезных изданий широкого профиля — от российской и мировой экономики до текущей внутренней и международной политики, социологии и социальной психологии.

Возглавляя несколько десятилетий крупные коллективы политологов и социологов, он и на этом поприще тоже был вполне современен: сотрудники видели в нем не «начальство», а товарища — более опытного, авторитетного, мудрого. Его мягкий стиль руководства был намного более эффективен, чем старорежимное диктаторство. Несмотря на постоянное внутреннее напряжение, в котором его держала непреходящая семейная трагедия, он никогда не позволял себе срываться, даже в сложных ситуациях был тверд, но лоялен и деликатен. Ему не раз случалось вызывать на себя гнев сильных мира сего, в противостоянии которому он проявлял немалое мужество.

Трудно оценить в полной мере потерю, которую понесла наша наука с уходом Германа Дилигенского. Все значение его творчества и его личности, думается, будет достойно оценено лишь со временем. Остается надежда, что посеянные им семена дадут новые всходы, что научные коллективы, которыми руководил Дилигенский, сумеют развить дальше те направления исследования, которые лишились сейчас своего самого сильного представителя.

Холодковский К. Г.

РОБЕРТ КИНГ МЕРТОН

(1910–2003)

23 февраля 2003 года на 92-м году жизни в Нью-Йорке скончался великий социолог нашего времени Роберт Кинг Мертон.

В лице Роберта Мертона международное научное сообщество потеряло одного из отцов-основателей социологии XX века. Его знаменитая теория функционального анализа, составными частями которой стали введенные Робертом Мертоном понятия «теория среднего уровня», «явные и скрытые функции», «ролевой набор», «ролевая модель», «самосбывающиеся предсказания» и многие другие, стала краеугольным камнем развития мировой социологии. Великий научный талант Роберта Мертона проявил себя в подавляющем большинстве направлений теоретической и прикладной социологии, а также истории науки. Энциклопедическая ученость, способность к теоретическому синтезу, невероятная тонкость, точность и ясность научного мышления и стилистики изложения, непревзойденные, вплоть до последних дней жизни, самодисциплина и работоспособность, высочайшие нравственные критерии в наукенискали Роберту Мертону безмерное уважение социологов всех поколений, сделали его выдающимся «собирателем» американского и международного социологического сообщества и позволили связать с его именем неофициальный титул «мистер Социология».

Роберт Кинг Мертон (Мейер Школьник) родился 5 июля 1910 года в Филадельфии в семье небогатого иммигранта-торговца из Украины. После окончания в 1931 году Университета Темпл со степенью по философии и истории науки Роберт Мертон поступает в аспирантуру Гарвардского университета на только что открытый там социологический факультет, где он становится аспирантом и академическим ассистентом декана факультета Питирима Сорокина, влияние которого, наряду с влиянием другого профессора факультета —Толкотта Парсонса, оказало решающее воздействие на интеллектуальное становление молодого ученого. (В течение всей своей жизнь Роберт Мертон испытывал трепетную благодарность по отношению к своему наставнику Питириму Сорокину и возглавлял неформальное сообщество его учеников и последователей в США.) После окончания Гарварда и получения докторской степени в 1941 году и до конца жизни Роберт Мертон преподавал в Колумбийском университете. В 1936–1940 годах им были опубликованы первые крупные работы по теории социальной структуры, функционализму, аномии, социальному времени, которые позднее вошли в

книгу «Социальная теория и социальная структура» (1949) — величайшее произведение социологии XX века, «Библия» для тех, кто хочет и может понимать социологию как науку.

В последующие годы Роберт Мертон опубликовал ряд принципиальных теоретических и методологических исследований, а также десятки сборников и сотни статей в главных научных издательствах и социологических изданиях — среди них монографии «Фокусированное интервью» (1956), «На плечах гигантов» (1965), «Социология науки» (1973), «Социологическая амбивалентность» (1976), «Социальное исследование и прикладные профессии» (1982) и др.

В 1942–1971 годах вместе с Полем Лазарсфельдом возглавлял Бюро прикладных социальных исследований при Колумбийском университете.

Трудно перечислить все награды, почетные звания и премии, полученные Робертом Мертоном за его вклад в науку. Остается лишь сожалеть, что за достижения в социологии не присуждается Нобелевская премия. В противном случае одним из ее первых обладателей был бы Роберт Мертон. (Сын Роберта Мертона, профессор Гарварда, экономист Роберт С. Мертон стал лауреатом этой высшей награды в 1997 году.)

К числу наиболее принципиальных положений теории Роберта Мертона относилась концепция социологии как науки, не сводимой ни к эмпирическим исследованиям тех или иных социальных объектов, ни к метафизическим социофилософским построениям, но, в противоположность этому, создающей инструментальные «теории среднего уровня», опирающиеся на математический аппарат, интерпретирующие реальные формы социального поведения и в итоге используемые в решении прикладных задач, но по определению не претендующие на всеохватность и универсальность. («Дабы сохраниться в качестве науки, социология должна самоограничиться» — так можно было бы изложить суть этого принципа.) При этом социологический анализ, воссоздавая внутреннюю структуру явлений, должен оперировать объективно наблюдаемыми последствиями этих явлений, а не умозаключениями об их возможной «сущности». Подобное методологическое самоограничение социологии, по мнению Роберта Мертона, и было призвано обеспечить выживание и полноправное развитие социологии в системе знаний о мире.

Не менее замечательной и значимой представляется идея социальной структуры, выдвинутая и детально развитая Робертом Мертоном. Социальная структура, не видимая невооруженным социологическими «инструментами» глазом, между тем составляет осно-

ву жизнедеятельности общества, сообщая явлениям социальной жизни функциональную устойчивость и повторяемость во времени. Разнообразные сочетания социальных функций удерживают «на плаву» существующие группы, организации и институты общества. Но функция образует сложный альянс со своей противоположностью, дисфункцией, которая столь же методично может разрушать социальные факты (в дюркгеймовском смысле этого понятия). Композиция функционального анализа еще более усложнялась ученым путем введения явных и скрытых (латентных) функций. В целом совершенно очевидно, что Роберт Мертон как теоретик социологии был сторонником многофакторного комплексного анализа социальной действительности, никогда не играя на упрощение, сколь бы желанными подобные упрощения ни казались американской университетской и околounиверситетской публике и общественному мнению.

Теории Роберта Мертона был присущ и столь же характерный для нее дух драматизма. Рожденный и воспитанный в трущобах южной Филадельфии, но поднявшийся до вершин мировой научной славы, Мертон воплотил в своей жизни «американскую мечту». Однако сам он никогда не был глашатаем этой мечты и соответствующей ей идеологии. Напротив, главные теории ученого косвенным и даже прямым образом были навеяны восприятием и осмыслением Великой Депрессии 30-х годов. Это с особой силой воплотилось в его теории аномии — неизбывной болезни любого общества, в большей или меньшей степени пребывающем в состоянии рассогласованности, конфликта или вакуума ценностей. Драматизм теории Роберта Мертона был, однако, несхож с внутренним изломом европейской социологической мысли. Его голосом говорил великодержавный социологический интеллект, опиравшийся на институциональную мощь своего общества и своей традиции в социологии, но нашедший в себе огромный потенциал саморефлексии, самокритики и никогда — самолюбования.

Влияние Роберта Мертона на становление советской и постсоветской социологии в России было велико. Посетив СССР в 60-е годы, он дал удивительно емкий и не утративший своей значимости экспресс-анализ того, что происходило с социологией в Советском Союзе. С тех пор все главные события в советской, а потом и российской социологии чутко воспринимались и осмысливались им. В 60–80-е годы теории Мертона были теми веяниями научной социологии, которые в первую очередь проникали через железный занавес. И можно сказать, что целые поколения российских социологов, пришедших к нам из 60-х и последующих годов, были воспитаны «на

Мертоне», доходившем до нас в машинописных списках и малотиражных переводах.

Но связь Роберта Мертон с Россией не была чисто теоретической. Он оказывал живую помощь многим ныне здравствующим российским ученым. Увешанная фотографиями великих социологов и заполненная тоннами аккуратно рассортированных книг, небольшая и уютная квартира, на Ривер-сайд Драйве близ Колумбийского университета в Нью-Йорке всегда и практически по первому звонку открывала свои двери для «русских социологов», посещавших Америку. Систематическая и многолетняя переписка по самым высоким и приземленным проблемам развития социологии, которую вел Роберт Мертон со своими коллегами в России и которая сопровождалась присылкой от него статей, книг и других материалов, может служить образцом того, как истинному гению в равной степени подчиняется и великое, и повседневное, и смешное.

Уже десятилетия тому назад теории Роберта Мертон были подвергнуты серьезной и плодотворной для дальнейшего развития социологии критике. Позитивное (не разрушительное!) преодоление функционального анализа лишь высветило грандиозность того, что было создано ученым-социологом. Это укрепило славу Роберта Мертон как классика социологии на все времена. В современных условиях его теоретическое наследие сохраняет особую и даже радикальную важность для России. Наша отечественная социология сегодня, все еще пребывающая в состоянии полумифологической заикленности на себе самой и своем великом прошлом, не может иметь перед собой лучшего образца научности, честности и «медицинской» ясности, чем тот, который воплотил в своих теориях Роберт Мертон. В этом смысле принципы мертонианства в социологии есть критерий того, что есть социология и кто такой социолог. Эти принципы могут сыграть решающую роль в процессе превращения социологии из идеологизированного мифа в науку, где бы этот процесс ни разворачивался.

Уход Мертон означает собой бесповоротное, прежде фактическое, а теперь уже и символическое окончание эпохи классики в развитии мировой социальной науки. Наступили иные времена. Кто станет новым и равномасштабным властителем новых дум, сказать трудно. Но вершины прежней эпохи никогда не скроются за горизонтом.

Никита ПОКРОВСКИЙ

Ранний вечер на утренних холмах, год 1990-й (Предельно субъективные заметки о Роберте Мертоне)

Учебный сезон 1989—1990 годов мне довелось проводить в Северной Каролине. Поверьте, это далеко не худшее место на Земле, особенно весной, когда все видимое пространство в одночасье покрывается цветами невиданной красоты. Даже самые неприметные и кривые сучья, «палки», как я их называл, вдруг превращаются в неповторимые цветущие образчики искусства икебаны. Думаю, что для нормального человека достаточно один раз в жизни увидеть это, ибо от ежегодного созерцания сей картины может развиваться опасная изнеженность духа и мысли тоже.

Оказывается, Мертон жив...

Там, в Северной Каролине, в расположении Национального гуманитарного центра США тихо и неприметно текла моя научная деятельность на ниве истории американской социальной философии и социологии. Несмотря на то, что Национальный гуманитарный центр даже чисто географически находится на полпути между близлежащими университетскими гигантами — Дюкским университетом и Университетом Северной Каролины в Чепел Хилле — оба упомянутых учебных заведения, видимо, по причине присущего им снобизма проявляют мало интереса к работающим в НГЦ сорока отобранным со всех США и за границей гуманитариям и социальным исследователям.

Между тем мне повезло. Случайно представленный на одном из малозначимых общественных мероприятий Эдварду Тирикьяну, профессору социологии Дюкского университета, я вскоре и как-то незаметно для себя стал не только часто и подолгу общаться с этим выдающимся социологом, но превратился в своего рода ассистента «Эда» Тирикьяна, посещающего все его занятия со студентами и аспирантами, а во время его частых отъездов по академическим делам, замещающего его в преподавании.

В начале февраля, а это уже близкое начало весны в тех краях, я вскользь упомянул Тирикьяну, что собираюсь в Нью-Йорк на День св.Валентина — один из самых любимых и уважаемых праздников в Америке. Поездка моя, к сожалению, никакого отношения к Дню св.Валентина не имела, но как бы совпала с ним по чистой случайности.

Стоило Эду Тирикьяну услышать о моем вояже в Нью-Йорк, как мысль его стала активно работать. Продолжая прежде начатый раз-

говор со мной, он вошел в «параллельный» слой мышления, делая какие-то свои мнемонические вычисления.

«Вам надо повидать в Нью-Йорке одного единственного человека, Боба Мертона», — неожиданно и безо всякой связи с контекстом нашего разговора «выдал» Тирикьян итог параллельных калькуляций.

Все это прозвучало для меня несколько неожиданно. Трудно было на слух воспринять имя Мертона — «Боб». Как-никак, великого классика мы здесь, в России, привыкли именовать полным именем. Кроме того, я понятия не имел, что он живет в Нью-Йорке, и, если честно, вообще не знал, жив ли он — настолько он был канонизирован нашими историками социологии, а это обычно, согласно доброй русской традиции, происходит с теми, кто уже давно почил в бозе.

Как бы то ни было все оказалось иначе. И Эд Тирикьян, сам, можно сказать, живой классик или кандидат на этот «пост», вызвался написать рекомендательное письмо или совершить звонок Мертону. Тут же я узнал и то, что оба, Мертон и Тирикьян, учились в Гарвардском университете, хотя и в разное время, у Питирима Сорокина. А надо сказать, что все ученики Сорокина, вне зависимости от их дальнейшей судьбы в социологии, сохраняют своего рода братство.

Когда пришел день паковать чемодан и ехать в аэропорт, увы, рекомендательного письма к Мертону у меня не было. Эд Тирикьян, выполняющий в своем университете массу всяческих административных функций, был унесен бюрократическим ветром, закручен в вихре событий и в итоге недостижим для простых смертных.

«Быть может, он все-таки позвонил Мертону», — утешил я себя весьма слабой надеждой. Но вспомнив внешний вид письменного стола Тирикьяна в кабинете на социологическом факультете, отказался и от этой надежды. (На этом историческом столе можно лицезреть многолетние напластования писем, оттисков статей, официальных меморандумов, черновиков, ненужных рекламных проспектов, «выдерок» из журналов и т. д. и т. п. Все это венчалось небольшим лозунгом, выгравированным на пластинке красного дерева, стоящей на единственном свободном кусочке стола и обращенном к посетителям: «Степень беспорядка на столе прямо пропорциональна гениальности того, кто сидит за столом». Что-то в этом духе.)

Невольно воскресив в памяти все это, я и засомневался в том, что звонок в Нью-Йорк был сделан. (На самом же деле он был сделан, что и предопределило в значительной мере ход дальнейших событий.)

Нью-Йорк — город странный

Нью-Йорк — город странный. Грандиозный и непродуктивный. Почему грандиозный, разумеется, ясно. Но отчего непродуктивный?

Пытаясь понять, почему этот мегаполис не вызывает во мне прилива благоговения, я пришел к неожиданному соображению.

Проведя в сумме и в разное время изрядное число недель в этом городе, я никогда не занимался в нем продуктивной профессиональной деятельностью. Как-то не совпадал Нью-Йорк с моими научными интересами и, я бы сказал, с моими интересами вообще. Здесь не «клеились» дела. Все знакомства, возникшие в Нью-Йорке, рано или поздно (скорее, рано, чем поздно) исчерпывали себя. Моя жизнь скользила по поверхности, что никак не гармонировало с монументальной урбанистской декорацией, созданной усилиями миллионов вполне продуктивных творцов городской среды.

Зато чего хватало в «моем» Нью-Йорке, так это всякого рода инфраструктурной деятельности. Беготни по магазинам, билетным кассам «Аэрофлота», совдипучреждениям (в прежние годы, не сейчас), обязательным деловым визитам, в которых не было никакого интереса ко мне, организационных попыток добраться с багажом до отдаленного аэропорта имени Кеннеди и прочее в том же духе.

Да, конечно, были великие нью-йоркские музеи. Но во всей этой достаточно малозначимой суете представлялось крайне трудным перейти с «инфраструктурной» волны на волну восприятия нетленных произведений искусства. Поэтому с некоторых пор я стал приходить в Музей Метрополитен только для свидания с двумя-тремя картинами, с которыми у меня возникли мои собственными отношениями. Но даже эти сугубо личные свидания никак не могли уравновесить моего общего «непроникновения» в структуры местной жизни.

Впрочем, в конце концов, все это не столь уж и важно для главной темы нашего разговора.

Как бы то ни было, но в тот раз, о котором идет речь, Нью-Йорк отнюдь не стремился разрушить свой привычный образ. К тому же и февральская погода здесь вовсе не походила на цветущей февраль в Северной Каролине — холодный ветер насквозь прометал авеню и стриты, ничто не цвело по причине отсутствия растительности как таковой (Центральный парк не в счет), повсюду бросающаяся в глаза холерическая деятельность нью-йоркцев по-прежнему рождала вопрос: «К чему все это? В чем смысл именно такой неумной активности, не ведущей в итоге ни к чему продуктивному?»

А через пару дней возник и еще один вопрос: «А что, собственно говоря, мне и дальше делать в этом городе?»

Именно в тот момент, когда эта тема и стала предметом моего внутреннего диалога с самим собой (дело происходило в до удивительности просторной и уютной квартире на Саттон-плейс, призревшей меня) взгляд мой нечаянно упал на телефонный столик и стопку телефонных справочников, лежавших на его внутренней полке. Взяв в руки пухлый том «белых страниц» (то есть справочника квартирных телефонов, в отличие от «желтых страниц» — справочника коммерческих и учрежденческих телефонов и адресов), я пролистывал его без всякой особой цели.

«Интересно, есть ли там телефон Мертон?» — подумал я, первый раз за время нынешнего путешествия в Нью-Йорк вспомнив о предполагавшейся было встрече. На соответствующей странице было обозначено не менее двух десятков самых разных Мертонов, но только один с характерными инициалами «Р.К». — Роберт Кинг.

«А что если взять и позвонить? Прямо как есть? Сейчас?»

Вообще говоря, не в моих традициях поступать таким образом, импровизировать в отношениях с людьми и, что называется, без всякого предисловия навязываться на знакомства.

Я еще полистал справочник, но потом вновь вернулся на «мертоновскую» страницу.

Короче, номер набрался как бы сам собой.

...Было десять утра. Впереди лежало не только хмурое утро, но и обещающий быть хмурым февральский день... После второго или третьего гудка трубку сняли. Ответил спокойный и уверенный мужской голос. Это был Мертон. Тот самый и никакой другой. Немало робея (отчего наружу вылез мой русский акцент, который, хочется думать, не столь очевиден при обычных обстоятельствах), я представился как «советский социолог», работающий в Национальном гуманитарном центре и проездом оказавшийся в Нью-Йорке. Кажется, я так же что-то пролепетал о готовившемся, но не состоявшемся рекомендательном письме Тирикьяна.

«Да», — сказал Мертон тем же спокойным и уверенным голосом.

В разговоре образовалась некоторая пауза. Я продолжил. «Нельзя ли предположить такую возможность, что при определенных обстоятельствах я мог бы надеяться встретить вас там и тогда, где и когда это будет вам удобно», — произнес я эту длинную фразу, которая по-русски звучит коряво и нелепо, но по-английски — в самый раз.

«Да», — ответил Мертон все с той же интонацией. Это навело меня на мысль, что это «да» своего рода форма выражения его внимания, но отнюдь не утверждения чего-либо.

На телефоне с обоих концов вновь повисла пауза. Наконец Мертон сказал все тем же невозмутимым, но вовсе не холодно-равнодушным голосом: «Как насчет шести вечера?» — «Сегодня?» — робко поинтересовался я. «Нет, все же лучше в шесть тридцать», — не отвечая на мой вопрос, уточнил он, и в конце добавил: «Да, разумеется, сегодня. Зачем же откладывать?».

Мертон продиктовал адрес и даже объяснил, как добраться к нему домой на метро, то есть на «сабвее», чтобы быть точным. При этом он уточнил: «Есть две станции "116-ая улица" на двух разных линиях. Вам нужна "116-ая улица" на той линии, что идет вверх Манхэттена вдоль Гудзона, и ни в коем случае не та, что идет через Центральный парк». Обе линии лучами расходятся со станции «59-ая улица».

Мерзкая особенность моей памяти и моего восприятия вообще состоит в том, что я фиксируюсь на первой порции информации, «пережевываю» ее, а вторая, последующая порция при этом как бы проскакивает, не закрепляясь. Ко всему прочему, надо честно признаться, я был так ошарашен моим предстоящим визитом в дом к Мертону, что удивляюсь тому, как я вообще запомнил хоть что-то из его адреса. Это и повлекло за собой, не в первый раз, некоторые следствия...

Социологическая Голгофа

Представляя себя опытным знатоком Нью-Йорка, я прикинул в уме, что со станции «59-ая улица» до Мертона я доберусь минут за сорок пять. В Манхэттене куда угодно можно добраться в среднем за сорок-сорок пять минут. Такое правило я вывел для себя.

Проведя первую часть дня в разного рода чисто нью-йоркских бессодержательных занятиях, я тем не менее мысленно планировал нашу предстоящую встречу, постоянно проигрывая сценарии того, что могло произойти и о чем могла пойти беседа.

...Слегка, но не катастрофически опаздывая, я сел в поезд сабвея и предался размышлениям о приближавшейся встрече с великим социологом XX века. Взгляд мой бесцельно бродил по лицам пассажиров, в большинстве своем возвращавшимся с работы. Картина вагона манхэттенского сабвея ровным счетом ничем не отличалась от соответствующей картины вагона московского метро. Разве что преобладали смуглые и совсем смуглые лица и народу было в вагоне меньше, чем бывает у нас.

По мере приближения к «116-ой улице» мое раздумчивое оцепенение несколько прошло. На схеме линий сабвея, приклеенной к

стенке вагона (точно так же, как и в московском метро), я вновь обнаружил, что существуют две станции «116-ая улица» на двух разных линиях. Притом одна из этих линий отклоняется как бы ближе к Гудзону, другая же «рубит» Манхэттен по вертикали снизу вверх и почти по оси симметрии.

«По какой же линии я еду?» — пронеслась в голове, быть может, первая здравая мысль. Моя темнокожая соседка, не опускаясь до общения со мной и не отвечая на мой вопрос, провела своим длинным пальцем по схеме. Из этого следовало, что, естественно, я стремил свой бег по линии, упорно уводившей меня в сторону от Мертонна. Надо было принимать срочное решение, что делать дальше: либо возвращаться до исходной «59-ой улицы» и терять на этом минимум тридцать минут, либо выходить на станции «116-ая улица», где б ни была она, и идти к дому Мертонна, пересекая поперек пол-Манхэттена по этой самой 116-ой улице. «Как-никак это должна быть одна и та же улица. Немного ходьбы и все решится,» — предположил я. При последнем варианте я мог бы успеть с минимальным опозданием, хотя бы и теоретически.

Когда через неожиданно пустую станцию я вышел на свет божий, то как раз этого света и не обнаружил.

Вокруг простиралось городское пространство, заполненное сравнительно невысокими четырех-пятиэтажными домами, некогда вполне респектабельными, а ныне весьма в плачевном состоянии. Вся цветовая гамма представляла собой сочетания глухого черного, темно серого и грязно-серого. Уличных огней не было видно.

Это — Гарлем.

...За всеми своими вычислениями, где выйти из сабвея, я упустил одно важное обстоятельство, а именно то, что наверху, на поверхности, город менялся по мере того, как поезд пробирался по своей линии на север Манхэттена...

Раньше много раз я проезжал здесь на машине с плотно задраенными окнами. Но городские кварталы, обозреваемые сквозь стекла автомобиля, и те же кварталы «в натуре», рассматриваемы в пешем порядке, — это весьма несхожие явления. В этом мне и предстояло убедиться на пути к Мертону.

На тротуарах вдоль домов и на углах улиц стояли группы людей без определенного занятия или цели своей деятельности. Цвет их кожи полностью сливался с общей окраской всего пространства, и потому словно в романе «Человек-невидимка» я видел по преимуществу только одежду этих людей, но никак не их лица.

«Похоже на то, что судьба перед встречей с Мертонном дает мне иллюстрации социологии урбанистского зонирования. Но ведь я иду в гости к Мертону, а не Роберту Парку», — подбадривал я себя юмори-

стическими мыслями, боязливо обходя группки людей, перегораживавших тротуар и не думавших хотя бы слегка уступать мне дорогу. «Нет, это положительно их другого социологического "романа", из "Общества на перекрестках" ("Street Corner Society") Уильяма Фута Уайта», — продолжал я свои параллели. — «Правда, у Уайта речь шла о бостонских итальянских кварталах, а здесь...»

Жители Гарлема на расстоянии по большей части не замечали меня. Но стоило мне приблизиться, как в мою сторону бросался один, но весьма выразительный взгляд. Его нельзя было назвать оценивающим, это был наказующий взгляд.

Через десяток минут несколько освоившись и оглядевшись в Гарлеме, я осмелел несказанно и даже задал некоей личности, бесцельно прислонившейся к парапету дома, вопрос, правильно ли я держу направление. Как и в метро, «личность» не удостоила меня устным ответом, а просто махнула рукой в нужном мне направлении, не глядя ни на меня, ни в указываемую сторону. 116—я улица стрелой углублялась в недра Гарлема, сходясь всеми своими прямыми линиями на горизонте. Впрочем, перспектива улицы терялась в февральской вечерней мгле.

Минуты на электронном циферблате моих часов предательски «соскакивали». Я прибавил шаг, и поперечные улицы замелькали с кинематографической быстротой.

Наконец, из темноты появился и обозначился конец 116-ой. Она упиралась в небольшой парк, а за ним высоко к небу вздымалась гранитная гора.

Это был тупик. Моей сообразительности хватило для того, чтобы сообразить: 116-ая разрубалась пополам парком и горой, а дальше она продолжалась, но по «ту сторону».

Ни одного намека на обходной путь, боковую улочку либо тропинку я не мог разглядеть.

На подступах к парку под нависающими кустами бездейательно сидело несколько десятков человек. За их спинами простирались густые заросли и вздымалась отвесная стена гранитной махины.

В хорошем темпе человека, опаздывающего на первую встречу с классиком социологии, я подошел к первому из них и, едва переводя дыхание, поинтересовался, как найти продолжение 116-ой улицы. «Личность» медленно подняла голову, и впервые за весь вечер в Гарлеме я увидел белый цвет — цвет глазных белков. Ответа между тем не последовало.

Тогда я пошел вдоль всей этой сидящей компании, повторяя как автоответчик одну и ту же фразу: «Ребята, где тут можно через гору перебраться на ту сторону 116-ой?».

Одна «личность» среагировала: «Это не гора, а Утренние Холмы (Morning Heights)».

Начало диалогу было положено. Другая «личность» вяло поднялась на ноги и, отряхнув сор с брюк, и так весьма нечистых, произнесла:

— Пойдем. Покажу, как перебраться на «их» сторону.

— Да нет, не утруждайтесь,— залепетал я.— Вы лучше на словах. Я и так пойму.

— Пойдем, пойдем. Так не найдешь. И мой добровольный гарлемский чичероне, углубился в темень кустов. Не будучи человеком религиозным, я все же в мольбе своей вспомнил мадонну и в полнейшем отчаянии шагнул за проводником.

Меня полностью поглотила могильная темнота. И сырость тоже.

Под ногами шуршала много лет не убиравшаяся листва и столь же многолетний мусор. Чем ближе к скале, то есть «Утренним Холмам», тем гуще становились заросли. Присутствие проводника угадывалось лишь по звуку тяжело опускаемых ног, загребавших листья, и трескучему кашлю, то и дело доносившемуся до меня.

«Все это мало похоже на реальность»,— подумалось мне.— «Прямо Тарковский какой-то». Но, увы, это была самая настоящая реальность, реальнее которой не бывает.

— Вот здесь. Все. Дальше я не пойду,— «личность» вплотную приблизилась ко мне.

Я невольно посмотрел себе под ноги и вокруг, ища глазами входа в подземный тоннель или что-то в этом роде.

— Не туда смотришь. Тут лестница наверх имеется. И действительно, прямо от ближайшего куста и скрытая другими деревьями по скале вверх простиралась несколькими свободными пролетами довольно шикарная парковая лестница. На ее пролетных площадках были укреплены изящные фонари со стеклянными колпаками, впрочем, разбитыми и потому щенившимися стеклянными зубцами-огрызками. Ступеньки были полностью засыпаны пожухлой листвой и только лишь угадывались под ней.

Но хуже всего было другое. Красивая и капитально спроектированная лестница на всех своих пролетах перекрывалась поперек высокими сетками, делавшими любое сквозное движение вверх или вниз совершенно невозможным.

— Не бойся,— «личность» уловила мой немой вопрос.— Там везде лазы есть.

— Лазы?,— не сразу понял я и посмотрел на свои парадные костюм и плащ, еще относительно чистые ботинки и аккуратный атташе-кейс с золочеными замочками.

Проводник ничего не ответил и растворился во мгле. Я двинулся вверх. Однако и в самом деле в первой же сетке, к которой я приблизился, имелся большой разрыв. Без труда вспомнив весь свой богатый московский опыт, я с легкостью преодолел преграду. За ней покорились и все остальные.

Парк внизу все отдалялся, а заветная вершина Утренних Холмов приближалась.

Но это была даже не столько вершина, сколько гребень крепостной стены. Срез холма обрамлялся мощнейшей стеной с зубцами и, если мне не изменяет память, бойницами, обращенными в сторону Гарлема. «Это уже в духе социологии Карла Маркса. Как бы тут порадовался на моем месте корреспондент "Правды" или очеркист из "Коммуниста". Два мира — две системы! — вспомнил я любимые штампы отечественных журналистов. — «Воистину сама жизнь рождает больше символов, чем любая, даже самая изошренная фантазия».

За крепостной стеной начинался другой город и начиналась другая жизнь.

Здесь господствовали яркий свет и эстетическое великолепие. Прекрасные элитарные дома напоминали голливудские декорации. Но без труда можно было обнаружить, что это вовсе не фанерные декорации, а самые настоящие дома и что там большими, почти витринными окнами и пастельного цвета гардинами, подсвеченными изнутри мягко льющим из глубин квартир светом, живут всамделишные люди. И хотя ни одного из них не было видно, но шикарные лимузины, ни один не хуже «бьюика» «Парк-авеню», еще хранили тепло недавно заглушенных двигателей.

На табличке, прикрепленной к стене углового дома, значилось: «116-ая улица».

Мои часы «выбросили» циферки «6:28».

116-ая улица, ставшая мне после всех мучений почти что родной, «врезалась» в территорию Колумбийского университета и к моему изумлению вынесла меня не куда-нибудь, а прямо на центральную площадь университета с его всемирно известной статуей сидящей «Альма Матер» и зданием библиотеки.

Но архитектурные красоты уже не волновали меня. Быстро пронесясь по «колумбийке», я по все той же 116-ой пересек Бродвей и, не чая под собой ног, оказался на набережной Гудзона — Ривер-сайд Драйв.

Дом Мертоня отыскался весьма быстро. Как выяснилось позже, в этом и близлежащих домах по преимуществу живут профессора Колумбийского университета. Что-то вроде наших профессорских

апартаментов в Центральном здании МГУ и домов на Ломоносовском проспекте.

Консьерж без лишних церемоний пустил меня в лифт. И через минуту я уже нажимал кнопку звонка.

За дверью

Открыл Мертон.

Я никогда не видел фотографий Мертона, но то, что это был он, не вызывало никаких сомнений. Выше среднего роста, подтянутый человек с исполненной исключительного достоинства осанкой и чисто англо-саксонской внешностью. Судя по справочникам, Мертону вот-вот должно было исполниться восемьдесят лет. Не хочется говорить штампами, но по первому впечатлению он выглядел лет на двадцать моложе. Впрочем, не это главное.

На меня смотрели удивительно внимательные, как бы испытывающие темные глаза. Взгляд Мертона был обращен к вам, и вы его положительно интересовали — и в данную минуту и вообще. Основатель функционализма, делающего акцент на функциональной подоплеке общения и взаимодействия людей, казалось, видел в человеке несравненно больше, чем совокупность функций.

Это была воплощенная любознательность по отношению к человеку, столь редкая, можно сказать, реликтовая в современной Америке.

...В небольшой прихожей, совершенно московской и по своим размерам и по своей обстановке, я взгромоздил свой плащ на заешенную одежду вешалку. В глубине опять же смотревшейся вполне по-московски квартиры, сквозь открытые двери комнаты была видна молодая женщина, работавшая за компьютером. Она лишь слегка взглянула в мою сторону, не то кивнув, не то просто повернувшись к рукописи, лежавшей на столе. Мертон не представил ее. На всякий случай я вежливо ответил.

Мертон спокойным широким жестом пригласил меня в свой кабинет.

Это была маленькая комната, метров 14, достаточно аккуратная, но вполне рабочего вида.

Усадив меня в гостевое кресло, направо от двери, Мертон сел в свое стоявшее у письменного стола рабочее кресло, слегка развернув его в мою сторону.

На столе красовался последней серии компьютер «Макинтош». Его непревзойденный яркости жемчужно-белый экран светился на-

бранным текстом. В ходе нашей беседы Мертон время от времени поглаживал клавиатуру, как бы убеждаясь на ощупь, что «Макинтош» жив и здоров. Так «Макинтош» и стал третьим немым участником разговора.

Не успел Мертон сесть, как вновь поднялся. «Вы любите виски?», — спросил он несколько неожиданно. Виски я не люблю, да и после пробежки по Гарлему и восхождения на Утренние Холмы меня как-то не очень тянуло к алкоголю. От усталости и возбуждения могло слегка ударить в голову даже от одного глотка. А так хотелось взглянуть молодцом в глазах классика!

Я отказался. Мертон между тем налил и себе и мне. И свою рюмочку не без жизнелюбивого удовольствия позднее выпил.

— Ну расскажите, чем вы у нас занимаетесь. Вы ведь из Москвы? — начал он беседу вежливым вопросом.

Я попытался было уйти от обсуждения моей персоны, ибо это казалось мне не очень скромным, но Мертон вернул меня к начатой теме. Пришлось рассказать и о Национальном гуманитарном центре, и об открытии в Московском университете социологического факультета, к которому я как бы имею служебное отношение. Тут Мертон вспомнил свое путешествие в Советский Союз и встречи с нашими тогдашними академиками и социологическими супер-боссами Федосеевым и Румянцевым. (Позднее Мертон дал мне репринт своей статьи-отчета о той своей поездке. Читая ее, я поражался с каждой страницей, как совершенно «зарубежный» нашим реалиям американский социолог за какие-нибудь десять дней прекрасно разобрался в том, кто есть кто и что есть что в советской социологии того времени.)

Все эти свои воспоминания о давнишнем путешествии и вопросы обо мне Мертон нацеливал удивительно точно, сам говорил мало и словно «извлекал» из собеседника лаконичную и «заостренную» информацию.

— И все же, что вы сами делаете в социологии? — настаивал Мертон. Готовясь к нашей встрече и планируя ее издалека, я испытывал некоторое неудобство от того, что обладаю не социологическим, а философским образованием и что мои основные публикации скорее относятся к истории социальной философии, а не социологии. Мне представлялось, что такой классик, как Мертон, узнав об этом, слегка поморщится и потеряет ко мне остатки своего интереса. Немного подумав, я честно и признался ему в своих сомнениях и в своей социологической неполноценности. На это Мертон спокойно и внимательно глядя на меня сказал:

— Вы не правы. Никогда не стремитесь ограничивать область социологии. Она — гостеприимная дисциплина. В сущности, каждый специалист может стать социологом, если его интересует то, как область знания или умения «преломляется» в социальной ситуации.

Весьма ободренный и даже воодушевленный этим замечанием, я принялся извлекать из чемоданчика свои книжки и передавать их Мертону. Он внимательно и аккуратно разглядывал их. Посетовал, что не знает русского языка. «Хотя моя дочь вроде бы читает по-русски. Она переведет мне оглавления ваших книг». Углубился в изучение библиографий. (Как я тут пожалел, что несколько небрежно подходил к этой части своих работ, не обновляя их перед подписанием рукописи к печати.) Пообещал прочитать мою книжку о Торо, к счастью, изданную и на английском.

— Ну а чем вы занимаетесь сейчас? — прозвучал еще один настойчивый вопрос Мертона.

Уже вполне осмелевший, я принялся излагать ему структуру и концепцию своей докторской диссертации по проблемам социальной философии и социологии одиночества. Мертон явно оживился. Не прерывая, он еще более внимательно «прожигал» меня своими темными глазами. Подняв указательный палец руки, спокойно лежащий на подлокотнике кресла, Мертон обозначил паузу в моем монологе.

— Так ваша работа об одиночестве или отчуждении?

— Именно об одиночестве, — вполне определенно заявил я.

— Прекрасно. Прекрасно, — как бы с облегчением сказал он.

— Я вообще не понимаю, как можно говорить о социологии отчуждения. Что это такое? Никак не возьму в толк. И если бы вы писали об отчуждении, то это была бы очередная, сто первая и никому не нужная работа на эту тему. Вот одиночество — это реальный, осязаемый предмет.

Как я возрадовался в тот момент, что и в самом деле ушел в свое время от концепции отчуждения, хотя и не был столь же однозначно уверен в ее бессмысленности подобно Мертону.

Мертон принялся диктовать мне на память книги и статьи, а также имена социологов, с которыми мне, по его мнению, следовало бы в первую очередь познакомиться. Все это я аккуратно записывал в блокноте, разложенном на коленях.

Тема, связанная с одиночеством, плавно перешла в другую. Я поинтересовался, кто был изображен на добрых двух десятках окантованных фотографий, висевших на стене напротив Мертона.

Первым Мертон указал на Питирима Сорокина. Потом последовали имена Парсонса, Редклифф-Брауна, Лазарсфельда и других

классиков социологии и истории науки, с каждым из которых Мертон связывали особо дружеские отношения. Здесь, винюсь, мне изменила элементарная сообразительность. Вместо того, чтобы тут же записать этот рассказ Мертона, я, как дурак, кивал головой и судорожно вспоминал, что я знаю о каждом из друзей Мертона, дабы не сказануть что-нибудь невпопад. Как бы сейчас пригодились эти записи! Но их нет. И остается лишь надеяться, что, быть может, когда-нибудь мне еще удастся побывать в этом кабинете...

Окончив свой обзор фотографий на стене, Мертон повел разговор об иных вещах. А именно о двух огромных программах, инициатором которых он был. О Центре поведенческих наук в Пало-Альто в Калифорнии и Фонде Рассела Сейджа в Нью-Йорке.

Обе эти научные организации на конкурсной основе принимают обществоведов на срок до одного года и предоставляют им все условия для завершения той или иной научной программы или рукописи. Тут же Мертон поинтересовался, есть ли сейчас в Союзе интересные социологи. Я ответил, что, наверное, есть. «А вы можете дать список их имен и очень краткие характеристики, мол чем занимаются, чем известны?» С этим для меня было сложнее. Но я пообещал сделать этот список. (И позднее, действительно, не без труда набрал десяток имен и переслал их Мертону.)

Как сейчас понимаю, просьба Мертона, немного странная на первый взгляд, заключала в себе определенный смысл. Когда постепенно скопится несколько таких списков, то будет легче-легкого сравнить их и выделить имена тех, кто называется лучшим большим числом независимых респондентов. И тогда «авторитетные» мнения нашей Академии наук, Института социологии и университетов, по большей части весьма командно-бюрократические, наложатся на реальное мнение профессионального сообщества российских социологов. А американцы в общем и целом интересуются действительным положением дел. И в социологии тоже.

...Уже более часа мы беседовали с Мертоном. Логика требовала от меня проявления вежливости. Пора было собираться обратно.

Мертон подошел к книжной полке и совершенно неожиданно для меня стал снимать с нее один объемистый том за другим. На каждом из них он сделал трогательную надпись. Так я стал обладателем авторских экземпляров «Social Theory and Social Structure» (1969), «The Sociology of Science» (1973), «On the Shoulders of Giants» (1985) и целой пачки оттисков статей Мертона.

...А еще через пять минут я уже шел по Бродвею. Шел без всякой цели, «разбирая» в голове впечатления последнего часа. Стало по-вечернему темно, но на этом отрезке единственной диагональ-

ной улицы Нью-Йорка, граничащим с Колумбийским университетом, было светло, чисто и «книжно». Книжные магазины попадались на каждом углу и в каждом квартале. Почти автоматически я открыл дверь одного из них и без всякой идеи зашел внутрь. Побродив среди стеллажей, я набрел на социологический раздел. На одной из полок на меня смотрели корешки тех же томов, что лежали в моем чемоданчике. Это тоже был Роберт Кинг Мертон. Но отделенный от меня стеной своего научного величия и своей классичности.

Тот же Мертон, который жил по соседству, был иным — самым умным из известных мне американцев, тонким психологом и искренне сердечным человеком (редкий дар в Америке!). И потому, быть может, что-то мешает мне, как тогда, так и теперь, считать Мертона чисто американским социологом и американцем вообще. Он измеряется иными человеческими категориями.

Post Scriptum: Книги, Которые Еще Читаю

Мой разговор с Мертоном был недолгим. Но есть события, значимость коих не определяется их хронологической продолжительностью. Встреча в феврале в доме на Утренних Холмах положила начало серии других встреч с Мертоном, переписке, одновременно носящей и дружеский, и теоретический, и практический характер. Именно тот характер, которым обладает сам Мертон. (Ко всему прочему Мертон один из самых аккуратных и творческих корреспондентов в частной переписке, коих мне приходилось встречать в своей жизни. На полученные письма он отвечает немедленно и с трогательной «проработкой» всех тем и вопросов, содержащихся в твоём письме.)

Еще в США, а теперь и в Москве стала складываться моя библиотека Mertoniana. Со временем она пополнилась присланными мне Мертоном копиями писем к нему Толкотта Парсонса, посвященными наследию Сорокина, целым рядом других историко-социологических документов, которые недвижно лежали в глубинах архива Мертона. Надо думать, настанет время, когда они будут опубликованы на русском языке.

По счастливому стечению обстоятельств по приезде в Москву я сразу же начал читать курс функционализма для студентов социологического факультета. «Священные» фолианты Мертона вскоре перекочевали к моим студентам, и потому сейчас не стоит удивляться, что эти книги с дарственными посвящениями автора несколько

подыстрепались. Но это, хочется думать, самый благородный вид старения книг — Книг, Которые Еще Читают.

Чтение, если это настоящее чтение, не может быть пассивным. Так на свет появились уже частично реализованные нашими студентами проекты переводов, реферативных сборников и новых русских публикаций произведений Роберта Мертон.

Что ж, можно лишь надеяться на то, что, наконец, идеи этого выдающегося мыслителя, оставив в неприкосновенности мое поколение времен «стагнации», быть может, окажут свое влияние на новое поколение наших социологов эпохи «постперестройки».

Нью-Йорк, Чепел-Хилл (Сев.Каролина), Москва, 1990—1991

ПАМЯТИ ПРОФЕССОРА Г. С. БАТЫГИНА

Неофициальный некролог

Vita brevis, ars longa

Силлогизм из учебника логики гласит: Все люди смертны... Сократ — человек... Сократ смертен. Свежо ли, старо ли предание, а верится с трудом. Всем известно, что люди умирают — хорошие и плохие, умные и глупые, ... разные. То, что умер Геннадий Семенович Батыгин, я представить себе не могу. Я присутствовал на похоронах Геннадия Семеновича, но это ничуть не убеждает меня в реальности его смерти. Казалось бы, закон тления плоти не должен распространяться на таких людей. Чему в них умирать? Они суть средоточие духа, сплетение идей. Создавалось впечатление, что жизнь в материальной оболочке для этого человека имела какое-то второстепенное, сугубо подчиненное значение. Если бы можно было не есть, не пить, не спать, он, наверное, не делал бы всего этого. (Ведь это все только отнимает время). Работа «с выходом в вечность», если выражаться грубо, «производство нетленки» — вот действенный и эффективный рецепт обретения бессмертия. От человека духа *par excellence* остается слишком многое, почти все. Уходя, он оставляет главное — свои мысли. А мысли — это и есть, в сущности, он сам. Носители идей уходят — уходят как бы невзначай. (Именно так и ушел от нас Геннадий Семенович). Идеи же остаются и продолжают жить своей особой жизнью. И в этой самой жизни продолжают жить их создатели. Остается и дело: проводятся лекции, семинары, исследования, пишутся статьи, книги. История науки пробивает себе дорогу в будущее.

Среди крупных интеллектуалов-гуманитариев много долгожителей. Карлу Попперу и Роберту Мертону — авторам, которых Г.С. Батыгин ценил более других, — довелось отметить свои девяностолетние юбилеи. Геннадий Семенович говорил по этому поводу: «К старости — если не маразм, то предельная кристаллизация мысли. Девяностолетний старик, а в голове идеальный порядок, пишет ясно, четко, позавидуешь!» Но есть и другая категория ученых — те, которые уходят раньше времени. Миллс, Мангейм... Геннадий Семенович, волею судеб, оказался в этой печальной компании. В советском повседневном лексиконе для квалификации такого случая существовала характеристика: «сгорел на работе». Однако здесь требуется уточнение. Работают люди по-разному, в разных режимах. По восемь часов, с перерывом на обед, в пятницу — короткий день, в выходные — отдых, отпуск — «святое дело» и т. д. Для Геннадия Семе-

новича понятия «работа» и «жизнь» были почти тождественными (и по объему и по содержанию).

В предисловии к русскому переводу «Социологического воображения» профессор Батыгин назвал Чарльза Райта Миллса «двадцатичетырехчасовым» социологом (Данная метафора была заимствована у ученика Миллса И. Горовица)¹. «Двадцатичетырехчасовой» социолог не разделяет личную и профессиональную сферы, смешивает «сущее» и «должное», исследовательские задачи и нравственные идеалы, не признает дисциплинарных канонов и институциональных ограничений, устанавливаемых в рамках научного сообщества, чувствует себя «борцом», «пророком», носителем «сокровенного знания» и т. д. Геннадий Семенович был склонен иронизировать над таким типом личности ученого. Наверное, он усматривал в нем проявление «ребячества», «бунтарского духа». Ученый, по его мнению, должен быть, прежде всего, хорошим ремесленником, мастером своего дела. В своей аргументации он как будто бы сам себе хотел казаться эдаким «законником», «книжником» (или даже «фарисеем»). У ученого-профессионала (ученого-«фарисея») — своя правда. Он знает «Писание», «мудрость отцов» (результаты исследований предшественников), он компетентен (в области своей специализации) и добропорядочен («играет по правилам», «уважает авторитеты», признает сложившуюся в науке субординацию). Можно было бы предположить, что перед нами — идеология «восьмичасовой» научной работы. Однако такое предположение оказывается ошибочным.

Г.С. Батыгин сам был «двадцатичетырехчасовым» социологом — хотя и в ином смысле. Он не смешивал в своей жизни личное с профессиональным, но *растворял* первое в последнем. Иными словами, речь здесь идет о полнейшем «погружении в науку», тотальном подчинении всего жизненного ритма ученого рационально организованному процессу производства научного знания. У подобного рода жизненной практики непременно должно было существовать какое-то (пускай даже скрытое, недекларируемое) аксиологическое оправдание. Здесь на ум приходит Макс Вебер с его концепцией, интерпретирующей феномен протестантского мирского аскетизма. Оказывается, на свете есть такие «странные» люди (в современном, ориентированном на ценности потребления обществе они встречаются особенно редко), которые «живут ради работы», а не «работают

¹ Батыгин Г. С. Предисловие // Миллс Ч. Р. Социологическое воображение / Пер. с англ. О.А. Оберемко. Под общ. ред. и с предисл. Г. С. Батыгина. М.: Издательский дом «Стратегия», 1998. С. 5–6.

ради жизни». Есть люди, для которых профессия становится жизненным призванием (*Beruf*). Что это если не аскеза, самоотречение «во имя высших ценностей»? На каком-то этапе жизни человек избирает для себя путь, и, оставаясь верным себе и собственным принципам, продолжает следовать по нему до конца своих дней. Эта позиция может иметь «специфически религиозное» обоснование (как в протестантизме), но может и не иметь такового. В любом случае мы имеем здесь дело с особым рода *мировоззрением* — чрезвычайно конструктивным, глубоким, заслуживающим огромного к себе уважения.

Для этики мирского служения многие дела и пути хороши. Кто-то становится музыкантом, кто-то учителем, кто-то инженером, кто-то врачом, кто-то предпринимателем... Г. С. Батыгин выбрал для себя путь ученого и не сходил с него никогда. Если тот или иной из его учеников на каком-то этапе своей начинающейся профессиональной биографии, проявляя слабость или повинуюсь обстоятельствам, «откалывался от науки» (например, «уходил в бизнес»), он говорил: «умер человек». И это вовсе не означало, что мэтр относился неуважительно ко всем прочим видам деятельности кроме науки и преподавания. Просто он считал, что нужно оставаться верным своему собственному делу, не предавать его, работать с полной самоотдачей, стремиться к достижению максимальных профессиональных результатов. Сам Геннадий Семенович в этом отношении был «образцом для подражания» (хотя никогда никому не ставил себя в пример). Геннадий Семенович работал очень много — работал один, работал в коллективе, за себя и за других, помогал коллегам, нуждавшимся в его помощи. Он был настоящим «трудоголиком», причем «трудоголиком»-альтруистом. Он делал гораздо больше, чем должен был делать, и, кажется, даже больше, чем мог. Но все-таки делал. Когда я смотрел на то, как много он работает, меня посещало чувство уныния. (Я не считаю себя лентяем, однако, я выбиваюсь из сил, «работы по горло», «просвета не видно». У меня с ним один «совместный проект» и я еле-еле успеваю, а у него таких десятки — с разными людьми, по разным темам, в разных городах...) В большинстве случаев он выступал в роли координатора. На нем лежала ответственность. Но это еще не все. Он принимал участие в работе на всех уровнях: от разработки «концепции» до компьютерной верстки. Он не просто руководил процессом, он работал наравне с другими участниками, только больше, во много раз больше.

Характерный эпизод — шапочный обмен репликами в преподавательской комнате кафедры социологии Университета дружбы народов: Встречаю Галю Градосельскую (дело было, кажется, в апреле —

за полтора месяца до смерти Геннадия Семеновича). Спрашиваю — «какие новости в Институте социологии?» (имеется в виду сектор социологии знания). «Да, все по-старому — отвечает Галя — Батыгин с утра до вечера пашет, ну ты же знаешь, как обычно!»

И результаты такой работы оправдывали затрачиваемые на их достижение усилия. Российская социология обязана профессору Батыгину очень многим. Его книга (и одновременно учебник) «Лекции по методологии социологических исследований»², изданная в 1995 году, до сих пор остается лучшей в своей предметно-тематической нише. В 80-е годы Геннадий Семенович был заместителем главного редактора журнала «Социологические исследования», в 1994 г. создал собственное периодическое издание — «Социологический журнал». Г. С. Батыгин хотел показать российскому социологическому сообществу, какой должна быть профессиональная научная печать. Для своего журнала он отбирал только лучшие статьи (достойные быть включенными в корпус текстов, именуемых «публикациями переднего края»). Научная новизна, добротная выделка текста, взвешенные и осторожные формулировки, безупречно оформленный библиографический аппарат — все эти атрибуты необходимо должны присутствовать в статьях, претендующих на право быть размещенными на страницах «Социологического журнала». В период с 1994 по 2003 гг. журнал Батыгина «задавал планку» качества отечественной социологической периодики. Очень хочется надеяться, что в будущем эта функция (в действительности, а не на уровне декларации) у журнала сохранится.

В 90-е годы Г. С. Батыгин публикует большое количество концептуально важных статей. Особое внимание обращает на себя статья «Миф о «качественной социологии»», написанная в соавторстве с И. Ф. Девятко³, а также фундаментальный историографический обзор «Преемственность российской социологической традиции», открывающий содержательную часть энциклопедического сборника «Социология в России» (Отв. ред.: проф. В. А. Ядов)⁴. Геннадий Семенович сотрудничал со многими научными журналами, и не только широко известными. Среди прочего его статьи выходили в журналах

² Батыгин Г. С. Лекции по методологии социологических исследований: Учебник для высших учебных заведений. М.: Аспект Пресс, 1995.

³ Батыгин Г. С., Девятко И. Ф. Миф о «качественной социологии» // Социологический журнал. 1994. №2.

⁴ Батыгин Г. С. Преемственность российской социологической традиции // Социология в России / Под ред. В. А. Ядова. — 2-е изд., перераб. и дополн. М.: Издательство Института социологии РАН, 1998. С. 23–44.

«Человек», «Вестник Российской академии наук», «Вестник Российского университета дружбы народов» и др. В 1999 г. под редакцией Г. С. Батыгина выходит книга «Российская социология шестидесятих годов в воспоминаниях и документах»⁵, содержащая в себе ценнейшие материалы по истории отечественной социологической науки позднесоветского времени. Сквозной темой этого сборника становится тема «интеллектуалы и власть» — тема, интересовавшая Г. С. Батыгина и как ученого, и как человека.

Если бы Геннадий Семенович работал только «на себя и на свой авторитет», он, несомненно, написал бы гораздо больше. Однако ему было чуждо горделивое и амбициозное «героическое мироощущение». Он являлся не «героем», но «подвижником» (в булгаковском понимании этих терминов). И как все подвижники, он был очень скромным и уравновешенным человеком. Главное — не индивидуальные успехи, не личные достижения, а польза для «общего дела». Ученый должен способствовать росту научного знания. Именно исследователей рано или поздно забудутся, но сохранятся сами исследования. Первые страницы научных фолиантов будут вырваны, главное, чтобы не пострадали страницы, на которых изложена «суть дела»... Как-то мы покупали вместе с ним в ларьке учебной литературы «программки», составленные нами же, с нашими именами на обложке. Геннадий Семенович, посмотрев на это «ценное приобретение», сказал (передаю его слова приблизительно — Д. П.): «Вот так делается история науки. Авторы тут не причем. Кто они такие? — Понятия не имею. Пишут там какие-то — сами не понимают что. А брошюра тем временем выходит. Студенты ее используют ...». Но Геннадий Семенович не боялся этой кажущейся «безвестности», «анонимности» научного труда. Прорываясь сквозь дебри интеллектуальных будней, включавших редактирование чужих и своих текстов, составление отчетов, написание аналитических записок, макетирование журнала, он думал именно о науке, а не о «собственной персоне и ее месте в науке».

Очень серьезно профессор Батыгин относится к делу распространения и популяризации социологических знаний. Он активно способствовал переводу на русский язык зарубежных социологических текстов (как классических, так и современных). Благодаря Г. С. Батыгину вышли в свет переводы двух важнейших с точки зрения нужд социологического образования книг. Это — «Приглашение в социо-

⁵ Российская социология шестидесятих годов в воспоминаниях и документах / Отв. ред. и авт. предисл. Г.С. Батыгин; Ред.-сост. С. Ф. Ярмолюк. СПб.: РХГИ, 1999.

логию» Питера Бергера⁶ и «Социологическое воображение» Чарльза Райта Миллса⁷ (Перевод О. А. Оберемко). На очереди были И. Гофман, А. Шютц... Пробные варианты переводов, отдельные статьи, главы монографий публиковались на страницах «Социологического журнала».

В современном обществе — полагал Г. С. Батыгин — наука перестает быть уделом одиночек. Мало-помалу исчезают и ученые «энциклопедического типа». (Хотя сам он, несомненно, являлся таковым). Будущее — считал он — за исследователями-профессионалами, специалистами в конкретных областях. Формой организации жизни научного сообщества на современном этапе становится «школа» (или более широко, — «невидимый колледж»). Сам Геннадий Семенович создал нечто подобное — своего рода «фабрику по производству знания». В ней было все необходимое: свое академическое подразделение (институтский сектор), свой печатный орган (журнал), «корпоративные» исследовательские проекты, методологический семинар (здесь идеи проходили критическую апробацию), внешние контакты, образовательная база (связи с кафедрами и факультетами различных вузов). И надо сказать, эта система работала эффективно. Выходил журнал, издавались монографии, авторитет «школы» укреплялся, открывались новые горизонты — результат, как говорится, налицо.

«В идеале» можно было бы предположить, что такая система способна к самовоспроизводству, что «субъективный фактор» здесь не должен играть никакой значимой роли. Однако это было не так. Система существовала и функционировала лишь постольку, поскольку она приводилась в движение ее творцом. Из какого-то источника должна была исходить легитимная целеполагающая инициатива. Никакой рационально организованный механизм (в том числе социальный) не может работать сам по себе. Системе необходим лидер, идейный вдохновитель, харизматик. Геннадий Семенович как раз и был таким человеком, той самой «незаменимой деталью» в системе, тем самым «тихим харизматиком», без участия которого ничто не обходилось и ничто не совершалось. Вот вам, господа структурные функционалисты, и «независимость» социальных институтов от людей!

⁶ Бергер П. Л. Приглашение в социологию: Гуманистическая перспектива / Пер. с *англ.* под ред. Г. С. Батыгина. М.: Аспект Пресс, 1996.

⁷ Миллс Ч. Р. Социологическое воображение / Пер. с *англ.* О.А. Оберемко. Под общ. ред. и с предисл. Г.С. Батыгина. М.: Издательский дом «Стратегия», 1998.

Какие научные взгляды разделял сам Геннадий Семенович? Какова была его собственная теоретико-методологическая программа? В сознании многих своих коллег и учеников он представлял как безупречный и стерильный «количественник», жесткий эмпирик, «позитивист». Наверное, особенно в последние годы, он хотел *казаться* таковым. Но за этим всегда скрывалось (угадывалось, хотя и не распознавалось полностью) что-то *иное*. Он часто шутил, не улыбаясь; иногда неожиданно для аудитории или собеседника начинал смеяться над собственными словами; часто эпатировал публику парадоксальными высказываниями. В данном контексте вспоминаются его коронные фразы: «Извините, я сказал глупость», «Так и запишите — лектор не знает» (это, разумеется, — про самого себя), «Объясните, пожалуйста, Вашу мысль еще раз — я ничего не понял, я — тупой», «Простите меня за невежество» и т. д. и т. п. По всему было видно, что этот человек живет напряженной внутренней жизнью. Судить по его словам о его мыслях можно было только *отчасти*.

Он был слишком хорошо философски образован, чтобы быть «позитивистом». Он говорил, что качественная социология — это вредная ересь, что изучать субъективные мотивы невозможно, что человека нет, а есть лишь социальные факты (структуры да институты, реальность *sui generis*). Однако это были скорее словесные провокации, нежели декларации истины в последней инстанции. Меня лично они всегда побуждали не согласию, но к размышлению, иногда к сопротивлению. В этом человеке, в его аргументации не было никакой интеллектуальной агрессивности (столь распространенной в среде приверженцев радикального методологического сциентизма). Г. С. Батыгин интересовался отнюдь не одним только Лазарсфельдом и Мертоном. Он основательно изучал методологию Чикагской школы, редактировал переводы принципиально (или даже «манифестационно») антипозитивистских текстов (П. Бергера, Ч. Р. Миллса), помогал А. Н. Малинкину, переводившему шелеровский «Ресентимент...», готовил русскоязычные версии работ А. Шютца и И. Гофмана. Таков был «позитивист» Батыгин.

По всей видимости, ориентацию на теоретико-методологические стратегии и технико-методические приемы, соответствующие «классическому» типу научности (а-ля естествознание, кантовский «чистый разум») Г. С. Батыгин избрал вполне сознательно — как «наименьшее из зол», — руководствуясь при этом неким подобием «черчиллевского принципа» («демократия ... плохо, но все остальное еще хуже»). Когнитивные практики «нормальной науки», может быть, не столь эвристичны, не столь тонки и изысканны, но зато они *работают*, они точны, надежны и результативны. Действительно,

«самобытность» объекта в такой оптике просматривается не слишком хорошо. Арифметика не разбирает, кого считает — коров, людей или элементарные частицы. Однако у такой «методы» имеется масса преимуществ. Процесс научного вывода совершается здесь по определенным правилам, его можно воспроизвести, убедиться в правильности полученных результатов. Четкие интеллектуальные процедуры, методически контролируемый сбор информации, установление корреляционных зависимостей, подтверждение или опровержение гипотез ... и как итог ... получение достоверного знания о предмете. Разумеется, такой рецепт «поиска истины» не является единственно возможным. В рамках такого дискурса многие вопросы не могут быть не то что разрешены, но и даже поставлены. «Нормальная» наука есть лишь один из способов познания мира. И Геннадий Семенович это отлично понимал.

Г. С. Батыгин придавал исключительно большое значение «очистительно-профилактической» функции научной критики. Он любил критиковать себя, критиковал других, и просил, чтобы критиковали его. Здесь он обычно ссылаясь на попперовскую концепцию фальсификации. Любая теория, какой бы «хорошей» и продуктивной она ни была, является принципиально опровержимой. На научную критику нельзя обижаться, она есть необходимое условие протекающего в нормальном русле исследовательского процесса. Самой большой услугой, которую только способен оказать один ученый другому, является услуга «конструктивного сомнения». Сомнение проливает новый свет на исследуемую проблему, помогает взглянуть на вещи с иной доселе неизвестной стороны.

...Настоящая статья завершена в сороковой день со дня смерти Геннадия Семеновича Батыгина — выдающегося ученого и замечательного, доброго человека. Если бы Геннадий Семенович имел возможность попрощаться со своими друзьями и коллегами, он, наверное, сказал что-нибудь простое и жизнеутверждающее — что-нибудь наподобие вольтеровского «давайте возделывать наш сад» или лютеровского «Wenn morgen die Welt unterginge, so würde ich noch heute ein Apfelbäumchen pflanzen».

Денис Подвойский

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	3
------------------------------	---

Раздел 1. Переводы КЛАССИКИ

<i>Георг Зиммель. Экскурс о чужаке</i>	9
<i>Карл Шмитт. Эпоха деполитизаций и нейтрализаций</i>	15
<i>Предисловие переводчика</i>	30
<i>Роберт Парк. Город как социальная лаборатория</i>	31
<i>Роберт Парк. Организация сообщества и романтический характер</i> . .	46
<i>Роберт Парк. Сознание бродяги: рассуждения по поводу соотношения сознания и перемещения</i>	55
<i>Альфред Шюц. О множественности реальностей</i>	60
<i>Гарольд Гарфинкель. Что такое этнометодология?</i>	112
<i>Анри Лефевр. Идеи для концепции нового урбанизма</i>	147
<i>Анри Лефевр. Производство пространства</i>	158

СОВРЕМЕННОКИ

<i>Йоран Терборн . Мультикультурные общества</i>	165
<i>Йоран Терборн*. Глобализация и неравенство**: проблемы концептуализации и объяснения</i>	191
<i>Джефффри С. Александер. Аналитические дебаты: Понимание относительной автономии культуры</i>	241
<i>Бенно Верлен. Общество, действие и пространство. Альтернативная социальная география</i>	276
<i>Энн Роулз . Дюркгеймовская трактовка практики: альтернатива конкретным практикам и представлений как оснований разума</i>	306

Раздел 2. Статьи

<i>Александр Ковалев.</i> Модернизация как эволюция типов организации	353
<i>Яницкий О. Н.</i> «Критический случай»: социальный порядок в «обществе риска»	369
<i>С. П. Баньковская.</i> Чужаки и границы: к понятию социальной маргинальности	389
<i>Виктор Вахштайн.</i> Возвращение материального. «Пространства», «сети», «потoki» в акторно-сетевой теории	397

Раздел 3. Обзоры

<i>А. М. Руткевич.</i> Теория институтов А. Гелена	435
<i>Фреик Н. В.</i> Политическая харизма: обзор зарубежных концепций. .	466
<i>А. Ю. Ашкерев.</i> Между живым Прошлым и ускользящей Современностью. Политика идентичности и политизированность антропологии	494
<i>Дмитрий Куракин.</i> Символические классификации и «Железная клетка»: две перспективы теоретической социологии	548

Раздел 4. Рефераты

<i>Арджун Анпадураи.</i> «Современность» на просторе: культурные изменения глобализации	580
<i>Майкл Манн.</i> Глобализация и 11 сентября	596
<i>Джон Урри.</i> Социология за пределами обществ. Мобильности двадцать первого столетия	607
<i>Джек М. Барбалет.</i> Эмоция, социальная теория и социальная структура: макросоциологический подход	623
<i>Ганс-Петер Мюллер.</i> Социальная структура и жизненные стили. Новый теоретический дискурс о социальном неравенстве	634
<i>Петр Штомпка.</i> Доверие: социологическая теория	640
<i>Степан Мештрович.</i> Энтони Гиденс. Последний модернист	659
<i>Пьер П. Бурдьё.</i> Наука о науке и рефлексивность. Курс в Коллеж де Франс в 2000–2001 годах	666
<i>Саймон Лок.</i> Социология и общественное восприятие науки: от рационализации к риторике	685

<i>Жан Бодрийар. Иллюзия конца, или прекращение событий.</i>	693
<i>Ульрих Бек. Космополитическая перспектива: социология второй эпохи модерна</i>	697
<i>Иммануил Уоллерстайн. От социологии к исторической социальной науке:перспективы и препятствия</i>	700
<i>Бруно Латур. Когда вещи дают отпор: возможный вклад «наукоедения» в социальные науки</i>	703
<i>Йоран Терборн. Начало второго века социологии: времена рефлексивности, пространств идентичности и узлы знания.</i>	706

Раздел 5. Рецензии

<i>И. Н. Тартаковская. «О муже(N)ственности». Сборник статей под ред. С. А. Ушакина</i>	713
<i>Андрей Здравомыслов. Об одном умственном эксперименте, обращенном к российскому реалиям.</i>	721
<i>А. Ф. Филиппов. Пьер Бурдьё. Практический смысл</i>	741
<i>А. Ф. Филиппов. Новое об Империи</i>	755

Раздел 6. In memoriam

<i>Игорь Анатольевич Голосенко</i>	775
<i>Пьер Бурдьё</i>	788
<i>Нина Фёдоровна Наумова</i>	797
<i>Герман Германович Дилигенский</i>	812
<i>Роберт Кинг Мертон</i>	822
<i>Памяти профессора Г. С. Батыгина</i>	841