

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ  
ОБОЗРЕНИЕ

---

Том 6. №1. 2007

SOCIOLOGICAL  
REVIEW

---

Государственный университет – Высшая школа экономики

Центр фундаментальной социологии

# Социологическое обозрение

ISSN 1728-192X (Print)

ISSN 1728-1938 (Online)

Том 6. № 1. 2007

Интернет-версия журнала на сайтах [www.sociologica.net](http://www.sociologica.net)  
[www.sociologica.ru](http://www.sociologica.ru)

Главный редактор – Александр Фридрихович Филиппов  
Ответственный секретарь – Марина Геннадиевна Пугачева  
Редактор интернет-сайта – Сергей Петрович Еремин  
Литературный редактор – Каринэ Акоповна Щадилова

Адрес редакции: [mail@sociologica.net](mailto:mail@sociologica.net)

Номер выходит в рамках Инновационной образовательной программы ГУ-ВШЭ

## СОДЕРЖАНИЕ

### ПЕРЕВОДЫ

**Роберт Парк**

Физика и общество ..... 4

**Джеффри С.Александр**

Аналитические дебаты: Понимание относительной автономии культуры ..... 17

**Дмитрий Новиков**

Два языка ..... 38

**Джорджио Агамбен**

Искусство, без-деятельность, политика ..... 41

### ОБЗОРЫ

**Анастасия Энговатова**

Социальная онтология «новых философов» ..... 47

### РЕЦЕЗИИ

**Анна Борисенкова**

Теория повествования Поля Рикера: от нарративной организации опыта  
к нарративным основаниям научного знания ..... 55

**Александр Филиппов**

Вернер Гепхарт. Право как культура. К культур-социологическому анализу права.  
Франкфурт-на-Майне, 2006. .... 64

**Алексей Гусев**

С.А. Кравченко. Нелинейная социокультурная динамика: играйзационный подход.  
М.: МГИМО-Университет, 2006. .... 71

### СТАТЬИ И ЭССЕ

**Светлана Баньковская**

Другой как элементарное понятие социальной онтологии ..... 75

### IN MEMORIAM

Памяти Юрия Николаевича Давыдова

Некролог ..... 88

Интервью «Дух мировой тогда осел в эстетике...» ..... 91

ПЕРЕВОДЫ

*Роберт Парк*

**Физика и общество\***

Шестьдесят восемь лет назад Уолтер Беджгот опубликовал замечательную книжку «*Физика и политика*» с подзаголовком «Размышления о применении принципов “естественного отбора” и “наследования” к политическому обществу». В этой книге была предпринята попытка дать схематичный очерк естественной истории политического общества и описать процессы, благодаря которым в ходе распада более ранних, простых и жестких (если не репрессивных) форм ассоциации возникли позднейшие, более сложные и либеральные ее формы.

Общество, или, по крайней мере, политическое общество, как понимал его Беджгот, есть своего рода сверхорганизм, имеющий социальную структуру, которая поддерживается социальным процессом. Эта структура запечатлена в обычае и цементируется им. Человек — животное, создающее обычаи. Процессом здесь является то, что нам известно по другим источникам как «исторический процесс»; никак иначе он не определяется. Его функция — плести и переплестать заново сеть обычаев и традиций. В этой сети индивиды, которым суждено жить вместе и которые со временем начинают действовать сообща как политическая единица, оказываются неотвратно связанными в единое целое.

Всегда есть более или менее жесткая традиция, заставляющая каждое новое поколение принимать определенный образец наследуемого социального порядка. Но вместе с тем всегда есть освобождающие и индивидуализирующие влияния других социальных процессов — конкуренции, конфликта и обсуждения, — описываемые Беджготом как человеческая «склонность к изменчивости», или, если использовать не биологический, а политический термин, — как предрасположенность человека к неконформности, «которая [как добавляет Беджгот] является принципом прогресса».

Конкуренция — не просто экономическая, а биотическая, т.е. тип, приведший, согласно Дарвину, к возникновению разных органических видов и разных человеческих рас, — видимо, была индивидуализирующим и организующим фактором в эпоху, которую Беджгот называет «предварительной». Это время, когда общество, в человеческом смысле данного слова, еще только зарождалось. Предварительная эпоха, когда человек жил не в политическом социальном порядке, а, скорее, в семейном и родовом, или, во всяком случае, непоколебимо закреплённом в обычае и традиции, сменилась в конце концов «эпохой конфликта».

Война и завоевание, даже когда они заключали в себе порабощение, видимо, были первыми великими эмансипаторами человека, поскольку они впервые реально разрушили тот жесткий социальный порядок обычая, в котором человек жил как духовный узник своей племенной или локальной культуры<sup>1</sup>. Судя по всему, именно в завоеваниях берет свое

---

\* Перевод выполнен по источнику: Park R.E. *Physics and Society* // Park R.E. *Society, Collective Behavior, News and Opinion, Sociology and Modern Society*. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1955. P. 301-321. Впервые очерк был опубликован одновременно в двух изданиях: *Canadian Journal of Economics and Political Science*. 1940. Vol. VI, N 2 (May). P. 135-152; Hart C.W.M. (ed.) *Essays in Sociology*. Toronto: University of Toronto Press, 1940. P. 1-18. Перевод впервые опубликован в: *Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология*. 1997. № 4. С. 135-157. Для настоящего издания перевод заново сверен и переработан.

© Центр фундаментальной социологии, 2007.

© Николаев Владимир, 2007.

<sup>1</sup> Рабство, будучи одним из институтов, которому «на определенном этапе развития отдают дань все народы во всех странах», определяется Беджготом как «временный институт». В соответствии с этой концепцией, «раб — неассимилированный атом, нечто, находящееся в политическом теле, но едва ли являющееся его частью». W. Bagehot. *Physics and Politics*. London, 1872. P. 171.

начало государство, впервые объединившее общим *modus vivendi* народы разных рас и культур<sup>2</sup>. Но хотя государство и зарождалось в войнах, оно тем не менее принудительно устанавливало мир в пределах территории, на которой господствовало. Возможно, это дает основания утверждать, что «функцией войны было расширение территории, в пределах которой можно было поддерживать мир», а вместе с миром промышленность, торговлю и более широкое разделение труда.

С развитием промышленности и торговли, по крайней мере в западном мире, эпоха конфликта постепенно сменилась «эпохой дискуссий». Именно на рыночной площади, куда люди приходили поторговаться и поспорить, обменяться товарами и идеями, родилась политическая дискуссия и началась интеллектуальная жизнь. Как отмечает Беджгот, именно «политика и дискуссия окончательно разрушили все узы обычая», которые до той поры сковывали мышление и удерживали людей в цепях прецедента и прошлого.

Эпоха дискуссии есть, несомненно, также и эпоха рассудка (*reason*). Рассудок есть, по сути, такой же продукт диалектики, как разум (*mind*), по Миду, — продукт социального взаимодействия. «Следовательно, мы должны рассматривать разум как возникающий и развивающийся в социальном процессе, в эмпирической взаимосвязи социальных взаимодействий»<sup>3</sup>. В эту эпоху дискуссии люди уже не скованы ни традицией, ни обычаем; они вольны обсуждать все, что есть на небесах или в морских пучинах; соответственно, всё, как священное, так и светское, становится теперь или должно, во всяком случае, стать предметом рационального анализа или научного исследования. Мысли, по-видимому, не представляют никакой опасности до тех пор, пока возможна дискуссия.

Следует, наверное, добавить, что хотя человек в этом новом, просвещенном мире уже не отягощен трепетным отношением к прошлому и почтением к традиции, множество людей все еще склоняют голову перед диктатом моды и никогда не освобождаются полностью от более вкрадчивых влияний рекламы и пропаганды. Замещение обычая модой, а традиции пропагандой, несомненно, следует толковать как более или менее неизбежный момент прогресса и культурной эмансипации человечества, подобно тому, как после каждого шага вперед в развитии медицинской науки, ожидают наплыва шарлатанов, или вслед за каждой попыткой навязать с помощью полицейского контроля какое-нибудь правило поведения, не подкрепленное нравами и общим консенсусом в обществе, — нового всплеска преступности. Так, вкратце и по существу, описывается политическое общество у Беджгота.

Перечитывая спустя много лет замечательную книжку Беджгота, я еще раз поразился тому, насколько часто социальная наука обязана некоторыми наиболее глубокими и проницательными своими открытиями не профессиональным ученым, а обывателям, т.е. людям, для которых источником знания является не методичное изучение систематической науки, а близкое знакомство с людьми и жизнью. Уолтер Беджгот — один из таких людей, однако не составило бы труда назвать и другие имена. Например, Адам Смит, написавший не только «*О богатстве народов*», но и «*Теорию нравственных чувств*», или Уильям Грэм Самнер, чьи «*Народные обычаи*», ставшие одной из самых читаемых и влиятельных книг в социологии, являются на самом деле довольно беспорядочным собранием заметок и комментариев по поводу обширной этнологической и исторической литературы, прочитанной автором. Грэм Уоллес, автор «*Человеческой природы в политике*» и «*Великого общества*», являет нам еще один образец подобного рода авторов, чьи знания — это, скорее, знания любопытного наблюдателя за людьми и их обычаями, нежели результат систематического исследования общества и человеческой природы. В список

---

<sup>2</sup> Представление о том, что развитие общества и интеллектуальной жизни стало следствием событий, нарушивших изначально существовавшее социальное равновесие и подорвавших наследственный социальный порядок, есть катастрофическая теория прогресса. Такая теория не была изобретением Беджгота; в то или иное время и в той или иной форме ее выдвигали многие гуманисты и любители, изучавшие общество и человеческую природу (см.: Frederick J. Teggart. *Theory of History*. New Haven, 1925. Ch. XV, «The Method of Hume and Turgot»).

<sup>3</sup> George H. Mead. *Mind, Self and Society*. Chicago, 1934. P. 133.

непрофессиональных исследователей можно было бы включить даже такого философа и социолога, как Георг Зиммель, чьи заметки о человеческих отношениях и «социальном духе» часто столь же тонки и проницательны, сколь и наблюдения Фрейда и психоаналитиков, относящиеся к более сумеречным сторонам индивидуальной души.

Ни один из этих людей — быть может, за исключением Зиммеля — не был систематическим исследователем общества. Однако интеллектуальное любопытство побудило их окинуть широким взором происходящее и глубоко задуматься о тех сторонах человеческой жизни, которые они увидели. Наверное, их можно было бы назвать социальными естествоиспытателями, любопытными и дотошными наблюдателями человеческих отношений, в чем-то похожими на Дарвина и натуралистов прошлого столетия, изучавших связи между низшими организмами. Стоит также заметить, что, хотя логические и методологические проблемы социальных наук, волновавшие умы более систематических исследователей общества, интересовали этих людей далеко не в первую очередь, они все же зачастую подспудно присутствовали в их работах, идеях и прозрениях и, если разработать их подробнее, могли бы дать основу для более систематических и более научных исследований.

Во всяком случае, попытка Беджгота открыть то, что можно было бы назвать «механизмами прогресса» с целью сделать понятным развитие современного мира, превосходно помогает достичь ясного видения того, что социологически значимо в сегодняшнем мировом кризисе, и показать связь всего этого, быть может, с самой фундаментальной проблемой, с которой приходится иметь дело исследователям общества, а именно, — с проблемой социального изменения.

Очевидно, всегда существует некое ограниченное число теоретических проблем, на которые должна давать ответ каждая «система», или схема соотнесения для изучения общества, и хотя разные ученые будут представлять и формулировать их решения по-разному, сами проблемы остаются по существу одними и теми же. Так, каждое общество обладает структурой, и каждая такая социальная структура, предположительно, возникла и поддерживается благодаря некоторому процессу или процессам. Анализируя и описывая социальные явления, одни авторы подчеркивают процессуальный аспект, другие — структурный.

Почти любая фундаментальная проблема общества, будь то теоретическая или практическая, по-видимому, вертится, в конечном счете, вокруг необходимости примирить изменения в социальном порядке с сохранением функции, ради которой существует этот порядок, т.е. необходимости примирить свободу с безопасностью, а социальное изменение — с социальным прогрессом.

В естественной истории человеческих отношений всегда существовала, если воспользоваться экологическим термином, определенного рода последовательность. Например, империи расцветали и приходили в упадок, но вместе с этими явно циклическими изменениями происходил и некоторого рода непрерывный прогресс. Прогресс происходил, вероятно, потому, что всегда была возможность включения больших территорий и большего населения в пределы единой экономики, которая, в свою очередь, обеспечивала возможность большей специализации функций и более широкого разделения труда. Но современный прогресс, как понимает его человек наших дней, является изобретением не просто современного, а именно западного мира. Древним грекам и римлянам он был неведом. Как отмечает Беджгот, «они не то чтобы отвергали эту идею; у них ее попросту не было».

С другой стороны, в современном мире прогресс — не просто термин для описания особой формы социального изменения, для которой характерна долгосрочная вековая тенденция. Это, сверх того, — идеал и символ веры. Уолтер Беджгот, судя по всему, разделял эту веру, но верил не в постоянный и необратимый, а в прерывный и конечный прогресс. Дальнейший и постоянный прогресс ограничивался для него, вероятно, Европой. Между тем представления Беджгота о прогрессе и историческом процессе базировались на наблюдении мира, которого более не существует. То, что происходит сегодня на наших глазах, во многих

отношениях, видимо, полностью противоположно всему, чего мы могли бы ожидать, исходя из его рассуждений об эволюции политического общества.

Беджгот жил в эпоху, когда население Европы наслаждалось такой степенью личной свободы и одновременно личной безопасности, какой оно никогда прежде не переживало и, возможно, никогда больше не ощутит. В 1870 г. Европа только начинала пожинать плоды промышленной революции. Эпоха открытий, начавшаяся с Колумба, подходила в это время к концу вместе со вторым открытием Африки Ливингстоном и Стэнли. Технические изобретения превратили Европу в активный и доминирующий центр новой всемирной цивилизации и в то же время в центр политического и культурного господства, которое пароходу и локомотиву суждено было распространить до самых дальних уголков земного шара. Англия достигла — или почти достигла — зенита своего политического могущества и влияния в мире. Разросшаяся до необъятных размеров Британская империя, казалось, обняла собою весь мир. Проблема народонаселения, озаботившая в начале века Мальтуса и вдохновившая Дарвина на создание теории происхождения видов, казалась решенной благодаря всемирному разделению труда, возможность которого была обеспечена экспансией мирового рынка.

Прогресс науки и технических изобретений происходил с тех пор все более быстрыми темпами, однако Европа перестала быть единственным политически или культурно активным центром среди пассивно внимающего мира. Случилось что-то такое, что оживило интеллектуальную жизнь в «скованных цивилизациях» Востока. Во всех государствах Европы, где уровень технического развития наиболее высок, численность населения сокращается. В других, прежде пассивных частях мира, особенно в Японии, Китае и Индии, население увеличивается.

Мир, который в 1870 г., казалось, открывал беспредельные пространства для экспансии, сегодня перенаселен. Экономисты заняты инвентаризацией его ресурсов и подсчетом того, когда они иссякнут. Разрастающейся вширь Европы больше нет. Миграция практически прекратилась. Международная торговля пришла в упадок. Европейская цивилизация достигла пределов территориального роста, и великие державы включились в отчаянную борьбу за жизненное пространство — *Lebensraum*.

Но если тенденция, в общих чертах обрисованная Беджготом, изменилась, то процессы, описанные им, продолжают продолжаться. Кроме того, с изменением этой тенденции произошло соответствующее изменение в идеологии и бессознательных послышках, которых придерживаются люди. Уолтер Липпман говорит, что интеллектуальный климат Западной Европы начал меняться примерно с 1848-1870 гг., а после 1870 г. либеральная философия перешла в оборону, и либералы вели проигрышный для них арьергардный бой. С 1874 г. наметилась устойчивая тенденция к замене свободы и ответственности индивида авторитетом и контролем государства<sup>4</sup>.

Между тем вследствие перемен в условиях жизни, обусловленных техническими изменениями, происходило общее изменение отношения ученых и современного мира к связи науки с человеческим благосостоянием. Так, год назад в обращении к Национальной академии наук сэр Уильям Брэгг сказал: «Воздействие науки на социальные отношения и социальные условия стало огромным, и выгоды от этого очевидны. Вместе с тем оказалось, что наука далеко не всегда благотворна. На тревожные раздумья стала наводить мысль о том, что рост познания природы неизбежно приносит зло, наряду с добром». Это не частное

---

<sup>4</sup> После 1870 г. люди вновь стали инстинктивно мыслить в терминах организации, власти и коллективной силы. Бизнесмены, дабы улучшить свои перспективы, прибегали к тарифам, централизации контроля над корпорацией, подавлению конкуренции и крупномасштабному деловому администрированию. Реформаторы, пытаясь помочь бедным и поднять падших, уповали на организованный рабочий класс, электоральное большинство, захват суверенной власти и использование ее в их интересах. Хотя крупные корпоративные капиталисты продолжали пользоваться «шиболетами» либерализма при столкновении с коллективными требованиями рабочих или враждебной силой народного большинства, они, тем не менее, были насквозь пропитаны коллективистским духом в силу приверженности протекционизму и централизованному управлению. Walter Lippman. *The Good Society*. Boston, 1937. P. 47.

высказывание отдельного человека. Напротив, слова Уильяма Брэгга отражают общие сомнения и опасения мыслящих людей. Похоже, люди в наше время начинают считаться с издержками прогресса, спрашивая себя о том, что на данный момент перевешивает в бухгалтерской книге: кредит или дебет.

«Наука и ее применения не только преобразуют физическую и психическую среду человека, но и вносят существенный вклад в усложнение его социальной, экономической и политической жизни», — таков язык Американской ассоциации за развитие науки<sup>5</sup>. Видимо, есть веские основания для того, чтобы сегодня — когда тоталитарные государства подчинили науку, как и все другие социальные функции, своей национальной политике — люди науки задумались о самом будущем науки. Именно поэтому Американская ассоциация за развитие науки, провозгласив своим основополагающим символом веры принцип: «наука полностью независима от национальных границ, рас и вероисповеданий и может постоянно процветать только там, где царят мир и интеллектуальная свобода», — решила сделать «одной из своих задач исследование глубинных влияний науки на общество»<sup>6</sup>.

Проблема связи естественной науки и технологии с обществом и социальными условиями, которую сэр Уильям Брэгг определил как «предмет первостепенной важности для всего мира», не нова и возникла отнюдь не недавно, как можно было бы предположить исходя из интереса возникшего к ней в связи с появлением тоталитарных государств.

Брукс Адамс, похоже, предсказал нынешний кризис еще тридцать семь лет назад. В те времена, заключавшие в себе многое из того, что имеет отношение к нашим размышлениям, он говорил: «Ни один известный нам тип разума, даже в медленно развивающихся цивилизациях, не может приспособливаться к изменениям среды так быстро, как изменяется сама среда... Но более всего нас в этой ситуации удручает то, что социальная акселерация прогрессирует прямо пропорционально активности научного разума, совершающего механические открытия, и, стало быть, именно триумфально развивающаяся наука создает всё более быстрые изменения в среде, к которым люди на свой страх и риск должны адаптироваться»<sup>7</sup>.

Влияние физики и естественных наук на общество и социальную жизнь, естественно, заметнее, чем где бы то ни было, в области технологии. Современный мир успешно прошел через эпоху железа, стали и электричества и теперь борется за то, чтобы приспособиться к эпохе, когда социальную структуру в значительной мере определяют автомобиль, трактор и аэроплан. Иногда эти механические устройства приводили к разрушительным последствиям, но в то же время они оказывали и оживляющее воздействие. Во всяком случае, они неизменно все плотнее и прочнее стягивали ту неудержимо расширяющуюся сеть взаимозависимости, которую мы называем *обществом*.

Технические средства естественным образом меняли человеческие привычки, тем самым неизбежно модифицируя структуру общества и его функции. Природу этих изменений можно описать как (1) изменение характера связи человека с почвой и своей естественной средой обитания (*habitat*) и (2) изменение его связей с другими людьми.

Благодаря машинной технике человек становился все менее непосредственно зависимым от природных ресурсов своей среды обитания и все больше зависел от сложной социальной организации, посредством которой осуществляются добыча, производство и распределение этих ресурсов. В результате поиски пропитания в современном мире перестали быть тем, чем они когда-то были — поиском пищи, — и превратились в погоню за работой.

Крупные города наиболее радикально трансформировали человеческую среду обитания и навязали людям дисциплину почти полностью механизированного мира. Возможно поэтому социальные проблемы крупных городов приобрели в последние годы

<sup>5</sup> *Science*. Vol. XC. Sept. 29, 1939. P. 294.

<sup>6</sup> *Ibid.* P. 294.

<sup>7</sup> Brooks Adams. *The Theory of Social Revolution*, цит. по: Elton Mayo. *The Human Problems of an Industrial Civilization*. N.Y., 1938. P. 175.

типично технологический характер, став проблемами социальной инженерии. Каждая жизненная функция, рационализируясь, как будто стремится перейти в руки какого-нибудь эксперта и выполняться при помощи какой-нибудь машины.

Современный город давно перестал быть той агломерацией индивидуальных жилищ, какой была крестьянская деревня. Скорее, он похож на цивилизацию, центром и средоточием которой является он сам, на некую обширную физическую и институциональную структуру, где люди живут, как пчелы в улье, в таких условиях, что их деятельности регулируются, регламентируются и обуславливаются гораздо больше, чем может показаться зрителю или самому его обитателю.

Чтобы точнее определить изменения в характере социальных отношений, вызванные развитием техники, будет полезно и даже необходимо сказать кое-что о природе того, что мы называем обществом. Полагая, что обществом является любая ассоциация, в которой индивиды ведут общую жизнь, мы ожидаем, что в обществе людей будут обнаруживаться такие типы ассоциации, как (1) территориальная, (2) экономическая, (3) политическая и (4) культурная, изучаемые соответственно разными социальными науками — человеческой экологией, экономикой, политикой и социологией (или культурной антропологией).

*Территориальный порядок.* География и территориальная организация общества черпают свою значимость в том, что личные и социальные отношения во многом определяются физическими расстояниями, а социальная стабильность обеспечивается тогда, когда люди укоренены в почве. С другой стороны, наиболее радикальными изменениями в обществе будут, вероятно, такие, которые заключают в себе мобильность и особенно массовые миграции народов. Так, Фредерик Теггарт и другие ученые, придерживающиеся катастрофической теории прогресса, считают, что большинство великих скачков в развитии цивилизации обусловлены прямо или косвенно миграцией народов и теми катастрофическими изменениями, которые ее сопровождали.

С этой точки зрения дело выглядит так, что каждое техническое устройство, от тачки до аэроплана, давая новые, более эффективные средства передвижения, знаменовало (или должно было знаменовать) новую эпоху в истории. В пользу этого говорит то, что большинство других важных изменений в цивилизации, вероятно, связано с изменениями в средствах транспорта и коммуникации. Говорят также, что каждая цивилизация несет в себе семена собственного разрушения. Видимо, такими семенами и являются те технические устройства, которые вводят новый социальный порядок и упраздняют старый.

*Экономический, или конкурентный порядок.* Живые существа не только притягиваются и отталкиваются, подобно физическим объектам, но и конкурируют друг с другом. Экономические отношения, где бы они ни существовали, являются продуктом конкуренции; однако со временем конкуренция создает некоторого рода кооперацию, которая у людей принимает форму обмена товарами и услугами. Экономический порядок — продукт торговли. Рынок и ареал, в пределах которого происходит обмен, размечают центры и границы экономического сообщества.

Технические устройства, безусловно, глубоко влияли на экономические отношения. Совершенствуя способы транспортировки, они все больше расширяли пределы мирового рынка и экономического общества. Они сделали возможными массовое производство и массовое распределение и напрямую ответственны за существование той капиталистической системы, которую мы знаем. Втягивая разные народы Земли во всемирную сеть экономических отношений, технические средства создавали основу для всемирного политического общества и, в конечном счете, для того морального и культурного порядка, который должен охватить все человечество. В конце концов, цивилизация, в отличие от локальных и племенных культур, является продуктом коммерции и сопутствующего ей разделения труда, которое коммерция не только делает возможным, но и гарантирует.

Описывая некоторых наших примитивных современников, английский антрополог Эллиот Смит говорит:

«У них, разумеется, нет ни сельского хозяйства, ни домашних животных, за исключением, быть может, собаки. Они не строят постоянных жилищ, возводя в лучшем случае грубые хижины. Видимо, в прежние времена они ходили голые; некоторые ходят так до сих пор. Они несведущи в гончарном деле и металлообработке. У них нет общественных классов, а в кланах или других подобных социальных группах, как правило, отсутствует всякая организация. По сути дела, их нынешнее состояние можно с полным правом описать как практическое отсутствие социальных институтов. Многие из них до сих пор живут, как и прежде, такими естественными семейными группами, какие обнаруживаются, например, у горилл и других человекообразных обезьян»<sup>8</sup>.

Достаточно сравнить материальное и интеллектуальное богатство современных цивилизованных народов с материальной и интеллектуальной нищетой примитивных народов, чтобы получить наглядное представление о вкладе, который внесли физические науки в общество, как мы его знаем, и в человеческое благосостояние, как мы его понимаем.

*Политический порядок.* Отвлечись пока от того, что люди формируются тесными ассоциациями, создаваемыми семьей, и большинством своих личностных, отлительно человеческих черт обязаны этим ассоциациям, обратим внимание на значимость того факта, что мы сегодня живем в Великом обществе, параметры и особенности которого описал в одноименной книге Грэм Уоллес. Это значит, что мы живем в мире, в котором, сколь бы ограниченными и интимными ни были наши отношения с некоторыми индивидами, мы в то же время втянуты вместе со всеми другими живыми существами в то, что Дарвин называет «паутиной жизни». В таких условиях наши наиболее абстрактные и безличные связи с другими людьми будут, скорее, территориальными и симбиотическими, нежели социальными; иначе говоря, каждый индивид будет жить в более или менее неосознаваемой зависимости от всех других, по крайней мере в пределах общей среды обитания. Следующей, несколько более ограниченной областью человеческих отношений будет область, включающая индивидов, живущих в рамках одной и той же экономики, в которой есть некоторое признанное разделение труда и регулярный обмен благами и услугами, в большей или меньшей мере контролируемые обычаями и правом. Далее мы включены в еще более узкий, но вместе с тем и более тесный круг отношений, которые мы называем политическими. Политической можно назвать такую связь, которая конституирует общество, организованное не на семейном, а на территориальном базисе.

Политическое общество характеризуется тем, что в пределах его юрисдикции права и обязанности индивидов более или менее определены и при необходимости подкрепляются формальными законами, санкциями обычая или силой. Государство и политическая организация общества, несомненно, базируются на менее широком и более конкретном и тесном круге отношений, чем ареал торговли и коммерческих связей, в котором они существуют. Столь же очевидно, что круг отношений между отдельными гражданами государства или жителями подчиненных ему территорий неизбежно более широк, но менее тесен, нежели отношения, обычно существующие в семье, племени или любой другой родовой группе.

Если взглянуть на структуру общества в целом, с точки зрения степени взаимозависимости и близости отношений, в которых живут индивиды, то мы увидим, что человеческие отношения, видимо, принимают форму (1) широкого конуса или, если спроецировать его на плоскость, (2) треугольника. Его основанием, если учесть нынешнюю взаимозависимость всех частей мира, может быть весь человеческий вид. Вершину же треугольника займет индивид вместе с семьей, членом которой он является.

Итак, текущее народонаселение мира помещается в основание пирамиды, индивидуальная персона — в ее вершину, а общество и социальные отношения подразделяются на разные слои, каждый из которых изучается специальной наукой. Пирамида человеческих отношений (да будет мне позволено так ее назвать) будет служить

---

<sup>8</sup> Elliot Smith. *Human History*. N.Y., 1919. P. 183.

одновременно и схематичным описанием характера тех влияний, которые формируют индивидуальную личность. Согласно этой схеме, социализированную персону, находящуюся на вершине треугольника, можно воспринимать как высшее выражение биологического индивида после того, как он был обусловлен общением с другими индивидами на иных уровнях ассоциации.



Можно считать, что он вступает в жизнь как биологический индивид, находящийся на низшем, или биотическом уровне существования. По ходу развития карьеры, однако, его элементарные и инстинктивные побуждения модифицируются, переопределяются и сублимируются под влиянием контакта с другими индивидами. Таким образом, будучи поначалу просто биологическим индивидом, он в ходе своей карьеры обретает характер и достигает статуса персоны, т.е. социализированного индивида.

Возвращаясь после этого отступления к политической организации общества, можно заметить — особенно ввиду того, что ей свойственно заключать в себе не физические, а личностные и моральные отношения, — что от техники она зависит сравнительно меньше, чем от абстрактных и формальных связей. С другой стороны, поскольку политика предполагает в качестве одного из методов разрешения споров войну, она зависит как от некоторой формы дисциплины, превращающей индивида в простой инструмент для другого человека или группы людей, так и в неменьшей степени от вооружения.

Тем не менее политическая власть, осуществляемая государством или любым политическим институтом в пределах своей юрисдикции или за этими пределами, опирается на лояльность, которую государство добавляет к привязанности индивидов в отношении родной земли, сообществ, традиций. Со временем эта лояльность примешивается и к личным привязанностям, создаваемым и поддерживаемым этими сообществами.

Политическая власть, как и другие социальные силы, опирается на транспорт и коммуникацию, а также на дисциплину и общность интересов; однако в конечном счете в основе ее лежит нечто менее материальное и менее рациональное: социальная солидарность и моральный дух. Именно они позволяют большим совокупностям людей, организованным и неорганизованным, действуя коллективно и согласованно, поддерживать корпоративное существование нации или империи и ее институтов — институтов, которые по обыкновению закрепляются в привычках и в самой структуре человека.

*Культурный порядок.* Более тесной и менее формальной, чем политическая, является система отношений, называемых культурными. Культура, воплощающаяся в обычаях, а не в артефактах, фактически была тем «цементом», который, согласно Беджготу, первоначально

удерживал людей в рамках социального порядка, порядка скорее обычного и традиционного, нежели инстинктивного и биологического. И эта же культура, воплощенная в привычке и обычае, конституировала то «иго обычая», которое человек под рационализирующим и секуляризующим влиянием науки столь успешно и окончательно с себя сбросил.

То, что мы называем обществом, есть, разумеется, нечто большее, чем просто популяционный агрегат, имеющий территориальную конфигурацию, и нечто большее, чем просто «географическое выражение» или даже ассоциация для обмена благами и услугами. Общество, в том смысле, в каком этот термин употребляется по отношению к людям, характеризуется тем, что накладывает на свободную игру экономических и эгоистических сил ограничения политического и морального порядка. Вместе с тем обычай, конвенции и право, посредством которых общество осуществляет контроль над индивидом и над самим собой, оказываются в конечном счете продуктами коммуникации; коммуникация же, как тонко подмечает физик Бриджмен, является «средством, с помощью которого человек пытается, насколько возможно, предвосхитить вероятные будущие действия других людей и тем самым создать для себя возможность надлежащим образом к ним подготовиться»<sup>9</sup>.

Но коммуникация есть нечто большее, чем подразумевается в описании Бриджмена. Это социально-психологический процесс, благодаря которому индивид имеет возможность принимать, в каком-то смысле и в какой-то степени, установки и точку зрения другого; это процесс, благодаря которому у людей физиологический и инстинктивный порядок заменяется рациональным и моральным. Коммуникация «прядет паутину обычая и взаимного ожидания, связывающую воедино такие настолько разные социальные сущности, как семейная группа, профессиональная организация или участники торгов на деревенском рынке». С другой стороны, коммуникация, особенно принимая форму диалектической дискуссии, ведет к индивидуализации мышления и обнаружению различий в пределах общего понимания и универсума дискурса. Таким образом коммуникация стремится принять рациональную форму, в противоположность интуитивной, характерной для обыденного общения.

По-видимому, коммуникация и конкуренция — это два фундаментальных процесса, или две формы взаимодействия, благодаря которым устанавливается и поддерживается социальный порядок среди индивидов, чья совокупная жизнь составляет жизнь общества. В целом, коммуникация является интегрирующим и социализирующим процессом. Она создает лояльности и понимания, делающие возможным слаженное и согласованное коллективное действие. Именно с помощью коммуникации накапливается и передается тот великий фонд знания, который мы называем наукой. Науку можно по сути дела рассматривать как особый род знания, который может быть передан в коммуникации и который, благодаря его передаче, все более разрастается и становится более абстрактным и точным.

Я углубился в детали, описывая роль и функцию коммуникации, потому что она имеет явно основополагающее значение для социального процесса и потому что расширение диапазона действия средств коммуникации и их совершенствование, обеспеченные физическими науками, жизненно важны для существования общества, особенно той более рационально организованной его формы, которую мы называем цивилизацией. Поскольку и так уже сказано слишком много, то вряд ли нужно еще раз говорить о важности прессы, телефона, телеграфа, фонографа, радио и кино, а также о тех революционных изменениях, которые они вызвали в политической и культурной жизни; эти изменения мы все прекрасно видим. Указанные средства, все вместе и каждое в отдельности, прежде всего сделали возможной невиданную ранее концентрацию политической власти. Этот факт предстает во всей своей значимости, когда мы видим, какие небывалые возможности открылись благодаря изобретениям науки для мобилизации колоссальных неосознанных социальных сил — чувства

---

<sup>9</sup> P.W. Bridgman. *The Intelligent Individual and Society*. N.Y., 1938.

страха и преданности — и для сосредоточения их в руках отдельных индивидов или узкого круга индивидов, например, диктаторов и их тайных советников.

Я попытался коротко показать, как глубоко проникли физика и применения физической науки в самые основания нынешней социальной жизни. Я попытался дать оценку материальных ресурсов, которые наука и техника поставили на службу современному миру. В конце концов, напрашивается вопрос: не пробудила ли наука, вызволив могущественные энергии, заложенные в материальном мире, такие силы, которые она сама безнадежно неспособна контролировать? Именно это, насколько я понимаю, и имелось в виду в вопросе, сформулированном сэром Уильямом Брэггом в процитированном мною выше обращении.

Проблема, остающаяся нерешенной, состоит, стало быть, в том, как создать моральные силы, которые бы не просто сбалансировали силы, выпущенные наружу физической наукой, но и поставили их под контроль, сделав орудием обновления человека и его мира, а не их разрушения. Поставленная в таком виде, эта проблема, если вообще является проблемой науки, относится к ведению не физических наук, а социальных. Может показаться, что это выводит ее за пределы всякого научного исследования, ибо сомнительно, существует ли и будет ли вообще когда-нибудь существовать наука об обществе в том смысле, в каком этот термин используется в отношении физических наук. Один из важных — а, может быть, и самых важных — вкладов, внесенных физикой и физическими науками в общество, до сих пор не был мной упомянут. Мы в долгу перед физическими науками за тот метод исследования, возможно, единственный, который можно назвать в прямом смысле слова научным, который, делая знание точным, делал его вместе с тем и систематическим. В систематической науке каждый новый вклад в знание служит проверкой всего, что было сделано раньше. В то же время сделанное раньше дает схему соотнесения для всего, что последует дальше.

В области физической природы более, чем где бы то ни было, науке удалось свести вещи к их элементам и описать отношения между этими элементами в чисто механических терминах, сделав их за счет этого столь же очевидными и понятными, как и отношения между частями машины. Нет ничего более рационального и менее мистического, чем машина, и, может быть, именно поэтому в каждой области исследования, будь то психология, социология или политика, наука стремится найти механизмы и описать открываемые ею связи в механических терминах. Например, физиологи и психологи занимаются поиском ментальных и физических механизмов. Экспериментальное «обусловливание» организма, игравшее чрезвычайно важную роль в исследованиях физиологов и психологов в последние годы, есть процесс, посредством которого некоторый унаследованный инстинкт или, по крайней мере, сформированная механическая привычка модифицируются, а на их место ставятся новый механизм и новая привычка. Сейчас, когда я пишу эти строки, мой взгляд упал на статью в недавнем номере журнала «*Science*», автор которой, обсуждая физиологию старости — предмет, пробуждающий во мне все больший интерес, — пишет, что «для прояснения механизма старения» недостаточно того, что мы знаем в настоящее время, и нужны дальнейшие исследования<sup>10</sup>. Еще очень многое нужно узнать и для прояснения механизмов, действующих в социальных отношениях и в сверхорганизме.

Вообще говоря, мне неясно, какое определение должно быть дано термину «механизм» в социальных науках. Во всяком случае, он используется для описания связи между вещами, а не между идеями, причем такой связи, которую можно точно определить и которая обеспечивает ожидаемый ответ на соответствующий импульс. Так же, как мы говорим о ментальных механизмах, мы можем говорить и говорим, почти в том же смысле, о социальных механизмах. Всем нам известны ситуации, особенно в области личных отношений, когда экспрессия со стороны *A* словно автоматически вызывает

---

<sup>10</sup> *Science*. Jan. 5, 1940.

соответствующую реакцию у *B*. Например, грубость или высокомерное замечание со стороны *A* более или менее автоматически вызывают у *B* реакцию негодования и, возможно, стойкую неприязнь. Это ментальные и в то же время социальные механизмы, и если мы научимся распознавать их в процессе наблюдения и поймем сложности их функционирования, то сможем предсказывать с определенной долей уверенности, какой будет нормально ожидаемая реакция на тот или иной специфический жест, установку или экспрессию.

Социальные науки, разумеется, не избежали влияния методов и концепций физических наук, и это влияние, по меньшей мере, помогло вывести социальные исследования из области чисто диалектической дискуссии, направив их внимание на связи между вещами, а не идеями. Однако когда такие авторы, как Уэсли Митчелл, говорят нам, что нынешнее состояние мира делает «самой настоятельной задачей приращение нашего знания о человеческом поведении», добавляя, что «проповедей праведности» и «призывов к разуму» недостаточно, возникает недоумение, какого же рода знание они имеют в виду. Это не может быть тот род систематического и научного знания о человеческой природе, который мы черпаем из открытий, сделанных в психологических лабораториях.

Знание человеческой природы – в нем мы больше всего нуждаемся – относится, на мой взгляд, к тому типу, который я, пользуясь выражением Уильяма Джемса, назвал бы «знакомством с» (*acquaintance with*). Я имею в виду такое знание, которое «неизбежно приобретается в ходе непосредственных столкновений с окружающим миром». «Людям присуща исключительная способность — неважно, каков механизм функционирования этой способности, — чувствовать эти тенденции к действию в других, как в самих себе. Однако требуется немало времени для того, чтобы как следует узнать любого человека, включая самого себя»<sup>11</sup>. Тем не менее именно в таком знании о людях мы и нуждаемся, чтобы постичь их, но не так, как того требует наука, а просто созная природу человеческих отношений с помощью наблюдения и анализа, как это делают психиатры. Следовательно, нам нужно не просто большее число фактов, а инсайт, и не столько логика, сколько понимание.

Но в чем мы нуждаемся больше всего, наблюдая явные признаки крушения старого порядка, так это в такой концепции общества и человеческих отношений, которая собрала бы в перспективе единой точки зрения все многообразие тенденций и сил, зримо и активно вызывающихся наблюдаемыми нами изменениями в существующем мировом порядке. Поскольку Европа и западный мир, видимо, завершили цикл необратимого изменения или близки к его завершению, и поскольку мы явно движемся к концу эпохи, то нам для решения задач социальной и социологической науки требуется новая ориентация и если уж не новая вера, то, во всяком случае, обновление старой.

Как я уже отмечал, машины во многом изменили характер человеческих отношений, но большинству из нас кажется все-таки сомнительным, чтобы мы могли когда-нибудь изобрести физический или социальный механизм, который бы удовлетворительным образом решил конечную социальную проблему. Ибо в основе своей общество — биологический феномен, и институты не вводятся законом, а вырастают подобно деревьям. Общество не есть что-то такое, что можно разобрать и собрать заново. Это не артефакт. Оно, как и дерево, имеет, как сказал бы Аристотель, принцип своего существования, причем внутри себя, а не вовне, как у машины. К тому же природа человеческих отношений и общества такова, что мы должны мыслить общество как состоящее, разумеется, из индивидов, но индивидов, объединенных не просто рациональными целями, не только законами, конституцией и договорами, но и чувствами и лояльностями — чувствами, естественным образом встроенными в привычки индивидов и в структуру общества. Само существование обычаев, права и традиции, обеспечивающих прочность и солидарность социальной структуры, зиждется в конечном счете на том, что люди обладают воображением, которое позволяет им

---

<sup>11</sup> Robert E. Park, *News as a Form of Knowledge: A Chapter in the Sociology of Knowledge // American Journal of Sociology*. Vol. XLV, March, 1940. P. 671. (См. перевод в настоящем издании.)

проникать в сознания других и делать их мысли и чувства некоторым образом и в некоторой степени своими собственными. Существование общества, в котором люди могут вести разумную жизнь, зависит в конечном счете от существования корпуса традиций, чувств, верований и личных лояльностей, которые могут быть поняты и разделены другими, но не являются рациональными, по крайней мере в том смысле, в каком рациональна машина.

Элтон Мэйо из Гарвардской школы делового администрирования несколько лет назад опубликовал очень интересную книгу, основанную на наблюдениях и экспериментах, которые проводились в течение семи лет в цехах компании «Вестерн Электрик» в Хоторне, штат Иллинойс. Книга называлась «*Человеческие проблемы промышленной цивилизации*»<sup>12</sup>. Главная идея этой книги, хотя у автора она изложена не так скверно, как у меня, состояла в том, что проблема промышленности в США и по сути причина беспорядков, волнений и хаоса в промышленном обществе кроется в слишком «научном» управлении, слишком рациональном планировании, чрезмерной механизации, переизбытке регламентации и волевого контроля над естественным и свободным проявлением органической жизни индивида и общества. Быстрое развитие техники — здесь автор повторяет то, что до него уже говорили другие, — вызвало слишком быстрые изменения в условиях социальной жизни. Великий корпус обычаев, как правило направляющий жизнь в более старых, меньших по размеру и прочно интегрированных формах общества, которые все еще существуют во многих частях Европы и кое-где в Северной Америке, например, в провинции Квебек, подвергся эрозии и вымыванию, подобно почве во многих районах нашей страны. У нас все более развивалось состояние конституциональной дезинтеграции традиционного общества, которое Дюркгейм называет *аномией*.

Плачевное положение, в котором оказались в настоящее время США и весь мир, по-видимому, представляет собой проблему, имеющую, если смотреть в корень, не экономический или политический, а культурный характер. Следовательно, это проблема социальной антропологии или, быть может, социальной психиатрии, если таковая существует. Установка естественных наук в отношении социальных институтов, как известно, противоположна установке социальной или культурной антропологии. Ученый-технарь, видя, что социальные институты и социальные практики вопиюще грубы и неэффективны, а народные верования и религиозные практики нередко основаны на принятии желаемого за действительное, ошибочной интерпретации фактов и наследственной человеческой глупости, был склонен выкорчевывать их как всего лишь предрассудки и заменять традиционную культуру рациональными нововведениями неудержимо развивающейся естественной науки. Антропологи же, признавая, что социальные институты, даже самые грубые и несовершенные, тем не менее выполняют в обществах более или менее необходимую функцию, склонны беречь и охранять их, пусть даже в самой примитивной форме, или, по крайней мере, сохранять до тех пор, пока не будут поняты их роль и значение в тех культурах, частью которых они являются.

Процедура работы антропологов с культурными институтами в двух важных аспектах отличается от методов более точных, так называемых «измеряющих» наук. Во-первых, физическая наука имеет дело с вещами, разделенными на сегменты. Антропология, в свою очередь, понимая общество как организм, а культуру как единство, пытается изучать отдельные функции как аспекты интегрированного целого. Аналогичным образом социологи, функцией которых, как иногда полагают, является реформирование общества, обнаружили, что реформа одного института обычно создает проблему в другом. Во-вторых, социальный антрополог всегда, на мой взгляд, стремится понять исследуемый народ и его культуру. Он признает, что личные чувства и религиозные верования, даже не вполне рациональные, являются все-таки необходимой частью жизни индивидов и общества и даже предрассудки имеют определенную ценность.

---

<sup>12</sup> Elton Mayo. *The Human Problems of an Industrial Civilization*. N.Y., 1933.

Несколько лет назад в Китае я познакомился с молодым китайским социологом. Он учился в Америке, а закончив учебу, женился на американке и вместе с ней уехал на родину. Там у них родилась дочь. Научившись китайскому языку у своей няни, как это принято в Китае, она говорила на нем столь хорошо, что обычно разговаривала по-китайски и с матерью. Мать, в свою очередь, настаивала, чтобы та говорила с ней по-английски, считая важным, чтобы она в совершенстве владела двумя языками, подобно большинству китайских студентов. Однажды мать-американка сказала дочери-китайке, обратившись к ней по ее китайскому имени (мы будем называть ее Анной): «Анна, у тебя есть кое-какие привычки, и они мне не нравятся. Я хотела бы их с тобой обсудить, и, может быть, после этого тебе больше не захочется так делать». Анна рассудила, что это справедливо, и с готовностью согласилась. Но мать добавила: «Может быть, и я делаю что-то, что тебе не нравится. Если так, то я хочу, чтобы ты мне об этом сказала, и я постараюсь быть лучше». Это Анну вроде бы полностью устроило. Она терпеливо подождала, пока мать закончит говорить, а затем (насколько я помню, ей было около шести лет) сказала: «Да, мамочка. Кое-чего я от тебя хочу. Во-первых, чтобы ты больше говорила по-китайски и, во-вторых, мамочка, чтобы у тебя было побольше суеверий».

Итак, есть нечто, в чем Китай безусловно превосходит Соединенные Штаты, особенно Средний Запад – это количество и качество суеверий. Думаю, что Элтон Мэйо не находит в Америке именно суеверий, фольклора и местных традиций. Особенно явно их отсутствие в наших крупных городах и промышленных поселках. Похоже, именно эти суеверия и традиции образуют почву, на которой произрастают культура и те общие представления, образующие социальную жизнь. Они делают жизнь сносной даже в отсутствие технических средств и механизмов более развитой цивилизации. В свою очередь, там, где эта, закрепленная обычаем и воплощенная в соответствующих ассоциациях простонародная жизнь отсутствует, словно исчезает все, что мешает человеку покинуть свой дом.

Во всяком случае, при рассмотрении функции суеверий и фольклора, как и функции религиозных верований, важно помнить, что в жизни сообщества наука имеет, в конце концов, лишь второстепенное и инструментальное значение. Человек может прожить без науки и долго без нее жил, но он не может прожить без философии жизни и религиозной веры. Без них наука фактически была бы бессмысленной.

*Перевод с английского  
Владимира Николаева*

*Джеффри С. Александер*

## **Аналитические дебаты: Понимание относительной автономии культуры\***

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 механистическому действию, рассматривается как принудительный, способный оказывать на действие влияние извне благодаря значительности своей силы.

В противовес данной точке зрения появился субъектно-ориентированный (subjective)\*\* подход к изучению понятий действия и порядка. 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

---

\* 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.*

© Центр фундаментальной социологии, 2007.

© Шурова Мария, 2007.

\*\* 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, 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.*

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 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 бытие<sup>1</sup>. 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.

### **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*\* 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.

<sup>1</sup> 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.

\* Духа (нем.) – Прим. ред.

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. Таким образом, 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 однобокость 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 дискуссии<sup>2</sup>.

Решительный ответ Дильтея на идеи механистической перспективы был оспорен с двух сторон. После обсуждения данных альтернатив, 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

---

<sup>2</sup> 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 методологические вопросы.

является одновременно символическим, социальным и мотивационным. 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?<sup>3</sup>

Вероятно, в качестве ответа на эти вопросы Парсонс сформулировал весьма последовательную рекомендацию. Функциональный анализ должен изучать «институционализацию» культуры, – то, каким образом 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. Актеры 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,

---

<sup>3</sup> 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), демонстрируют, что аналогичные вопросы действительно могут быть поставлены и по отношению к самому Парсонсу.

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, появившийся 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 соотносимость 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 развиваться контргегемоническая 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 изменения. 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 обществ. 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 соотнесение 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<sup>4</sup>.

### **Подходы к изучению культуры: современные перспективы**

Каждый из современных подходов к изучению культуры может быть соотнесен с представленными выше архетипическими вариациями<sup>5</sup>. 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 взаимоотношения 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. Мертон\* 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 следствие 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. Этос 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

<sup>4</sup> Аргументы в пользу не-неизбежности этой антитезы см.: Alexander [2; 5].

<sup>5</sup> Марксистская, семиотическая и функционалистская теории культуры имеют жизнеспособные современные версии. Герменевтика, напротив, является широко воспринятым направлением, оказавшим влияние на большую часть современной практики.

\* В сборнике помещен фрагмент работы Мертона по социологии науки «Нормативная структура науки» – *Прим. ред.*

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 слабости\*. 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 предполагается, 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 смысла<sup>\*\*6</sup>. 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 реслинге\* предполагает применимость семиотики только для изучения экзотических явлений, находящихся за рамками обыденной социальной жизни.

\* В сборнике помещен фрагмент работы Липсета по политической социологии «Ценности и демократия» – *Прим. ред.*

\*\* Английское «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.*

<sup>6</sup> Я 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.

\* В сборник вошла статья Барта «Мир реслинга». – *Прим. ред.*

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 актеры являются знаками, а не личностями. Мы должны изучать не их взаимодействие, а их аудиторию, других актеров, 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 питании<sup>\*\*</sup>, 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 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 противовесом 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 съедобности 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

---

<sup>\*\*</sup> В сборник вошла статья Салинза «Еда как символический код». – *Прим. ред.*

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...»<sup>7</sup>. 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 боях\* создается ощущение, что Гирц принимает идеи семиотической перспективы, 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, – петушинный бой, – может быть как мелким (тривиальным, скучным), так и глубоким (значительным, интересным, драматичным). Пари – это способ, средство сделать петушинный 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.

<sup>7</sup> Гофман И. Анализ фреймов: Эссе об организации повседневного опыта: Пер. с англ. / Под ред. Г.С. Батыгина и Л.А. Козловой, с. 269. – Прим. ред..

\* В сборник включена статья Гирца «Балинезийские петушиные бои как игра». – Прим. ред.

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 веберийской, дюркгеймской 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.

### **Веберянство**

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, веберянцы 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 веберийской 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 Вальзер\* 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 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

---

\* В сборник включена работа Вальзера «Пуританизм как революционная идеология». – *Прим. ред.*

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. Питтс\* 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 осмысленного 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 вождельным 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 большой 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. Веберовский 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

---

\* В сборник включена работа Питтса «Французский католицизм и светская благодать». – *Прим. ред.*

структуры и процессы религии с вопросами спасения, то она позволяет связать конкурирующие формулировки идеи спасения с определенными политическими, экономическими и нормативными обстоятельствами. Таким образом, вебериянская теория поддерживает идею автономии культуры, избегая при этом формализма<sup>8</sup>.

### **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 вебериянской 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 вебериянские 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 парсониянской 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)

---

<sup>8</sup> Из современных теоретиков социальных наук наиболее ясно сформулировал эти отличительные качества вебериянского подхода Эйзенштадт. [См., например, 6]

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 образцов, 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. Иллюстрируя 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 контролю\*. 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 Дуглас, 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 вышеупомянутой перспективы выходят далеко за пределы его теории, касающейся исключительно ритуалов. Он предполагает, что когда религия становится лишь

---

\* См.: Дуглас М. Чистота и опасность. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000. С. 160. – *Прим. ред.*

одним из сегментов сложного и стратифицированного общества, лиминальность институционализируется таким образом, что опыт «коммунитас»<sup>\*</sup> 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 ни чем 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 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 иницирующая 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

---

<sup>\*</sup> Коммунитас (communitas) – понятие, введенное В. Тернером для обозначения социальных образований лиминального состояния. – *Прим. ред.*

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 редуccionистской 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 Уиллис\* 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 находящимися 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».

---

\* В сборник включена работа Уиллиса «Маскулинность и фабричный труд». – *Прим. ред.*

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, brutальная 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 марксизма, 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 антиволюнтаристских качеств семиотической позиции, критикуемых в рамках рассматриваемой стратегии<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Если 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.

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 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 Бурдьё\* 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

---

\* Работа Бурдьё, помещенная в сборнике, называется «Художественный вкус и культурный капитал». – *Прим. ред.*

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 Бурдые, как трансляция «социально 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 субъективные 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 J.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 J.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 J.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 J.C.* General Theory in the Oistpositivist Mode: The Epistemological Dilemma and the Case for Present reason // Postmodernism and Social Theory / Ed. by Steaven Seidman and David Wagner. N-Y.: Basil Blackwell, 1990.
5. *Alexander J.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 Curelaru 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 M.* Culture and Practical Reason. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
9. *Smelser N. J.* Social Chande in the Industrial Revolution. Chicago: University of Chicago Press, 1959.
10. *Alexander J.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.

Дмитрий Новиков\*

## Два языка Джорджио Агамбена

«Вернуть игре ее исключительно профанное предназначение – подлинно политическая цель», писал в одной из работ Джорджио Агамбен. Эта фраза как нельзя более точно передает сплетение в его текстах различных дискурсивных, рефлексивных пластов. Беньямин, Маркс – с одной стороны, но также Делез и Фуко, Хайдеггер и, конечно, Кафка. Ибо было бы невозможно вполне оценить правоту и ощутить воздействие его текстов, если бы они не несли в себе тот самый магический, последний момент, момент обретения тайны, который и является их конечной целью. Другое дело, что обретение тайны, сама форма магии воплощается в иных формы, чем у Витгенштейна или Хайдеггера, чем в гностическо-каббалистической традиции, откуда вышел Кафка, для которого письмо, как он сам признавался, было «магическим опытом». «Счастье возможно, но оно не для нас» – цитирует Кафку Агамбен, подчеркивая, что имеется в виду не то, что мы не можем быть счастливыми, а то, что счастье, которое нам открывается, открывается случайно, как не предназначенное для нас, как незаслуженное. Заслуженное счастье по определению невозможно. Поэтому связь со счастьем носит магический характер раскрытия сакрального смысла слов, колдовства над миром, которое внезапно обнаруживает ребенок, спрятавшийся за креслом или в корзине для белья и не откликающийся, освобождающий себя от имени, обретающий свое сакральное «я» как то, что ранее было присвоено его именем.

Этот особый магический опыт *профанации* мира представляет собой не только некоторый фундаментальный пласт опыта, к которому постоянно апеллирует Агамбен и внутри которого разворачивается дискурс. Это также одно из основных «посланий» его работ в образе «цезуры», «без-деятельности» или «гения». Подвести к этому предельному опыту, воссоздавая его в своем дискурсе, увидеть его зоны в современном мире, попытаться дать ему некоторое исчерпывающее описание – вот, как представляется, одна из задач, присутствующих в работах Дж. Агамбена. Очевидно, что речь идет не о десакрализации мира и секулярном овладении высвобождаемыми смыслами, как это имеет место в секулярном опыте, получившем свое теоретическое выражение в известных концепциях секуляризации, но об обретении самой магии мира в момент ее исчезновения. Мир, в котором спасение свершилось, ибо оно уже не нужно. Обретение и исчезновение недоступного совпадают<sup>1</sup>.

Этой парадоксальной логике обретения недоступного, образующего последний исток трансценденций, бесконечно производящего и воспроизводящего сакральное в его истории, выступающего неким неприсваиваемым и неразложимым «мессианским» остатком нашей истории, местом производства божественного и демонического, посвящено прежде всего «Грядущее сообщество», но также и предлагаемый текст о «Славе». Становится понятен выбор концептуальной рамки, присутствующей в работах Агамбена и отсылающей к теологическому проекту. Равно как и все различия и схожесть в его освоении, а также в конечных задачах в отношении этого проекта между идеями Агамбена и стратегиями деконструкции, представленными, к примеру, Ж. Деррида или Ж.-Л. Нанси.

Если для Деррида конечной задачей является чтение проекта в его абсолютной стертости как условия его возобновления, ибо сама этика деконструкции организуется

\* Новиков Дмитрий Вениаминович – преподаватель кафедры философии МГИМО

© Центр фундаментальной социологии, 2007.

© Новиков Дмитрий, 2007.

<sup>1</sup> В этом плане образцовым образом логика спасения или прощения, что конечно не одно и то же, продемонстрирована Ж. Деррида на примере основной формулы прощения: «Я тебя прощаю, ибо ты ни в чем не виноват». То есть прощение есть исчезновение вины в прощении, ибо прощение свержается в отношении уже отсутствующей вины.

вокруг абсолютной стертости этического как условия чтения этического кода, то для Агамбена теологический проект должен быть не разыгран даже, но магически возвращен с тем, чтобы обрести недоступное – неприсваемое и, *тем не менее*, все же присвоенное именем, языком, субъектом, властью, историей. Некоторый абсолютный пустяк – бездеятельность, мир, у-топия. Недоступное, открытое именно как недоступное, бездеятельность, открытая именно как без-деятельность – вот этическая формула счастья или любви сообщества, открывающего бытие как *бытие любое*, чей этос совпадает с его бытием. Поэтому, возможно, одной из основных интуиций, характеризующих жест Агамбена и отличающих «грядущее сообщество» от «сообщества без сообщества» Бланшо или «бездеятельного сообщества» Нанси, является эта интуиция возвращения этического, чистого этического в его чистой форме – как счастья. Не случайно в некоторых наиболее проникновенных текстах Агамбена, открытие магии слов, расколдование мира перепоручается ребенку. В других же случаях одевается некоторая маска, и эта роль перепоручается кому-нибудь из старших – Аристотелю, Платону, Спинозе.

Нечто подобное происходит и с его терминологическим словарем. С одной стороны, все обращения к теологическим «реалиям», к средневековым схоластам, к каббалистическим притчам, образам, языку и жаргону библейской традиции внутренне оправданны и являются частью профанации теологического, элементом магического возвращения теологемам даже не их смыслов, а их *аур*. С другой стороны, сама стратегия профанации носит базисно политический характер и связана с концепцией истории Запада как историей последовательной сакрализации, где высшей точкой оказывается капитализм, рассмотренный еще Беньямином, в качестве абсолютной религии. (Это и подводит нас к важнейшему пункту разногласий с соотечественником Агамбена – Дж. Ваттимо для которого история есть история секуляризации.) В этом, так сказать, «светском» философском языке преобладают Фуко, Делез и Беньямин, «деспозитив», «субъект» и «биополитика», а исторический процесс сакрализации обнаруживает свое соответствие в генезисе субъекта и захвате сакрального – т.е. его производстве.

Фигура «*Nomo sacer*», взятая Агамбеном из истории римского права, оказывается не просто символической. Это некоторое предельное понятие, позволяющее мыслить данную ситуацию тотальной сакрализации неотличимой от тотальной профанации, всеобщей «мортификации» жизни и превращения мира в музей, или, что оказывается тем же самым, в концлагерь. Так, если «*Nomo sacer*» представляет собой римскую юридическую фигуру исключения лица из сферы права, лишения «права иметь права», то это не затрагивает биологического существования данного человека, остающего непринесенным в жертву, ибо, по сути, он уже принадлежит богам. Его убийство – и не убийство и не жертва, он ни жив, ни мертв и находится одновременно внутри и вовне: божественного и профанного, политического и неполитического, на границе жизни и смерти. И если осуществление политического, суверенного неизбежно полагает эту фигуру абсолютного исключения, устанавливающую границы политического, то история политического оказывается одновременно историей производства «чистой» или «нагой жизни» – *nuda vita*, не существующей до и вне политического.

В то время как для власти фигура «*Nomo sacer*» оказывается способом соотнесения политической суверенности со своим собственным бытием внутри и снаружи собственно политического, то в плане сакральном она символизирует возвращение в профанный мир жертвы, предназначенной богам, возвращение сакрального. Поэтому точно так же, как современный мир образует собой некоторое *Непрофанируемое*, абсолютно сакральное, присвоенное – музей, воссоздаваемый масс-медия, место не-жизни, этот мир лишен какой-либо сакральности и именно поэтому непрофанируем, недостижим, являя собой один бесконечный диспозитив власти, не различающей границ политического и неполитического, политического и «нагой жизни», абсолютно произвольно проводя границы между жизнью и смертью. Тотальный «*Nomo sacer*» и концлагерь, являющийся зоной абсолютного исключения права, неразличимы – «для власти *всякий* несет в себе потенциальную угрозу»

(«Диспозитив»). Отныне здесь нет *четкой* границы между жизнью и смертью, между политическим и его вовне: как в апофатическом образе Бога – окружности, центр которой везде и нигде, последняя граница проходит повсюду, там, где всякий раз проводится граница между жизнью и смертью – принятием закона об эвтаназии, абортах, медицинском обслуживании и скорости передвижения по автострадам.

Политизация смерти – превращение политики в биополитику, и лагеря – в парадигму политики современности, выглядит в соответствии с этой логикой не трагической случайностью. Она началась в тот самый, абсолютно недоступный момент суверенного утверждения политического, жеста, выводящего политическое из вне-политического, производимого самим этим жестом. Здесь в каком-то смысле может быть применима логика интериоризации, предложенная Делезом, говорящая о том, что система интериоризируется и обретает свое недостижимое «внутреннее», полагая его вовне. Логика производства или функционирования политического есть логика внутри-и-вовне / ни внутри-ни вовне – логика производства границы и политизация смерти началась в прозрачной точке политизации жизни – внутри как вовне.

Жизнь в «серой зоне» неразличимости требует других приемов и другой оптики – «То, что остается от Аушвица». Дописывая, по собственному признанию, историю диспозитива власти, начало которой было положено М.Фуко, Агамбен пытается сделать следующий шаг и различать то, что неразлично для нашего политического зрения, сформированного логикой *исключающего включения* или *включающего исключения*. В этом плане работы Агамбена вновь приближаются к той зоне различений, в которую по-разному пытаются взглянуть сегодня совершенно разные мыслители, говоря об «архиве», «письме» или «архиполитике». Нам сложно в настоящих рамках установить близость или антагонизм между всеми теми, кого мы молчаливо предполагаем в этом сообществе мыслителей неразличимого. Но «*Nomo sacer*» – это история двух историй – сакрализации и голой жизни, завязанных одна на другую. Производство «нагой жизни» сопровождает производство политического, производство сакрального превращает мир в Непрофанируемое. Между этими историями нет, так сказать, прямой корреляции, но непроницаемость вещей и пространство лагеря как-то трагически подходят друг к другу. Поэтому требование Агамбена, с которого мы начали наше изложение, имеет двойное измерение – магии счастья и политической власти. В этом плане *Грядущее сообщество*, возвращающее теологический проект, есть также сообщество, возвращающее политический проект по имени «*Nomo sacer*», лишаящее себя той последней, магической границы, которую мы тщимся присвоить. Представляется, что приводимый здесь текст говорит именно об этой задаче.

\* \* \*

Публикуемый ниже текст представляет собой доклад, сделанный Джорджио Агамбеном, профессором эстетики университета Вероны, в Москве в апреле 2007 г. в рамках московского биеннале искусства. Как явствует из самого текста, речь идет о книге «Слава», являющейся продолжением предшествующей работы – третьей частью книги «*Nomo sacer*» (1995). Среди других важных его работ следует назвать «Бартелби, формула творения» (совместно с Делезом) (1993), «Средства без цели» (1996), «То, что остается от Аушвица» (1998), «Грядущее сообщество» (1995, 2001), «Оставшееся время. Комментарии к посланиям римлянам» (2000), «Открытость: человек и животное» (2002).

## **Искусство, без-деятельность, политика**

В течение последних трех лет в центре моих исследований оказался некий сюжет, который можно было бы назвать теологической генеалогией экономики и управления. Речь идет о том, чтобы показать, что нынешнее господство экономики и управления во всех сферах общественной жизни основывается на парадигме христианской теологии первых веков, когда, стремясь согласовать Троицу и монотеизм, теологи представляли ее как божественную «экономю», как способ, благодаря которому Бог организует и управляет и миром божественным, и миром тварным. Как это часто бывает, когда мы с головой вовлекаемся в подобное исследование, в тот самый момент, когда я полагал, что пришел к некому завершению, неожиданно обнаружилась совершенно новая «строительная площадка», которая счастливым образом раскрыла для моих исследований непредвиденный горизонт.

Я исследовал роль ангелов в качестве инструментов божественного управления миром. В христианской теологии ангелы – это министры божественного правления мира, которые, будучи упорядоченными в девять иерархий, или министерств, каждый миг, на земле и на небесах, претворяют в жизнь божественные декреты. В христианском Западе «ангелология» выступала в качестве парадигмы бюрократии, и наше представление о министерских иерархиях сформировалось в значительной мере под воздействием этой небесной парадигмы. Яркий пример в этом смысле – замок Кафки, в котором посланники и служащие окружены непостижимой ангельской аурой.

В средневековых трактатах об ангелах есть место, где теологи сталкиваются с некоей щекотливой проблемой, на которую я хотел бы обратить ваше внимание. Божественное правление миром, в сущности, есть нечто абсолютно завершенное. После Страшного Суда, когда история мира и всего сотворенного уже завершена и избранники удостоиваются вечного блаженства, а осужденные – вечного наказания, ангелам нечем заняться. В то время как в Преисподней черти все время заняты наказаниями грешников, в Небесных чертогах, так же, как и сегодня в Европе, безработица является нормальным явлением. Как пишет один очень радикальный теолог, «свершение истории не допускает ни объединения тварных существ, ни какого либо правительства. Поскольку Бог служит непосредственной причиной всякого создания, то Он есть и их конец, Он есть их *альфа* и *омега*. Поэтому любому управлению настанет конец, упразднятся все ангельские министерства и вся иерархическая деятельность, так как они были призваны вести людей к их концу, и по достижении этого конца они должны исчезнуть».

Проблема оказывается особенно острой, поскольку речь идет о том, чтобы помыслить то, что практически не укладывается в сознание теологов: прекращение всякой божественной деятельности, вечная праздность и бездеятельность (*l'inoperosita*). Ведь вся работа теологов, напротив, была направлена на то, чтобы помыслить способы и формы божественной и ангельской деятельности, которая, пронизывая весь космос – от звезд до последнего воробушка, во всякий миг обеспечивала совершенное провиденциальное управление миром. Как же теперь мыслить эту совершенно бездеятельную жизнь Бога, людей, ангелов? Как мыслить Царство, в котором не может быть Правительства?

Св.Иероним задается вопросом, на который он не видит ответа: «Какая же жизнь может быть после свершения суда над человеческим родом? Будет ли там иная Земля, иной мир? Мы знаем лишь то, что пребывает посередине и что было нам открыто Писанием, но то, что находится прежде мира и после его конца, абсолютно непостижимо».

Ответ, который теологи дают на эти вопросы, и станет отправным пунктом для рассмотрения проблемы, которую я собираюсь предложить вашему вниманию. Абсолютно

праздный Бог – это Бог, лишенный силы, отрекшийся от какого-либо правления миром, но это как раз то, что теологи не могут принять ни при каких обстоятельствах. Чтобы избежать тотального исчезновения всякой власти, они отделяют власть от ее осуществления и утверждают, что власть не исчезает, но всего лишь уже более не осуществляется и таким образом принимает форму неколебимой и лучезарной славы (*gloria*) (по-гречески: *doxa*). Ангельские иерархии, сложившие с себя всякую управленческую деятельность, сами ничуть не меняются и отныне воспевают славу Господу. На смену непрерывному правлению ангельского министерства приходит вечная песнь восхваления, которую обращают к Богу не только ангелы, но и блаженные. Теперь власть полностью совпадает с тем церемониальным и литургическим устройством, которое прежде сопутствовало правлению как некая загадочная тень. Я себя часто спрашивал, почему власть, которая является прежде всего силой и эффективным правлением, испытывает нужду в славе. Понятая в перспективе христианской теологии, где правление по своей сути есть нечто конечное, Слава предстает как форма, в которой власть переживает сама себя и в которой немислимая бездеятельность обретает свой смысл внутри теологического порядка.

\* \* \*

Поразмышлять об особом отношении, связывающем Славу с бездеятельностью, я и хочу вам сейчас предложить. Поскольку Слава обозначает последнюю цель человека и состояние, наступившее после Страшного Суда, то она выступает в качестве бездеятельности, учреждающейся после Суда. В ней разрешилось всякое деяние, всякое божественное или человеческое слово. Однако в еврейской традиции существует другой образ бездеятельности, который представлен знаменитой субботой. *Шабат* – праздник, характерный именно для иудаизма, – в теологическом плане объясняется тем, что прекращение деятельности творения, прекращение всяческой деятельности, на седьмой день было объявлено священным. Таким образом, бездеятельность обозначает неотъемлемое, сокровенное свойство Бога. «Лишь Богу в полной мере присуща бездеятельность (*anapausis*)», – пишет Филон. – Суббота, что означает бездеятельность, принадлежит Богу» и в то же время она является объектом эсхатологического ожидания («да не войдут в мою бездеятельность – *eis ten anapausin emou* – Пс.95, 11).

Именно это отождествление Бога и бездеятельности становится в христианстве проблематичным и даже превращается в главную теологическую проблему понимания субботы как некоего окончательного состояния человечества. Августин в точности так и завершает *Град Божий* – то есть произведение, в котором он особенно радикально рассматривает вопросы теологии и политики, – в образе незаходящей субботы (*sabatus non habens vesperam*). Он пытается понять, что же будут делать спасшиеся в Раю, обретя бессмертное духовное тело, и отдает себе отчет в том, что здесь уже невозможно говорить ни о деятельности, ни о праздности в собственном смысле слова и что проблема всезавершающей бездеятельности тварных существ превосходит не только человеческое, но и ангельское понимание. Здесь речь идет, – как он пишет, – «о том покое Господа, который, как говорит апостол, недоступен ни для какого разума».

Августину так сложно представить эту немислимую бездеятельность, что его письмо становится неуверенным и, кажется, порой переходит в лепет. Речь идет о таком состоянии, в котором нет ни лени, ни нужды, и все его движения, которые даже невозможно себе вообразить, будут, однако, преисполнены величия и достоинства. В итоге, единственное подходящее определение для этой блаженной бездеятельности, не являющейся ни актом, ни отсутствием акта, которое он способен дать, оказывается вечной субботой, в которой Бог, ангелы и люди словно смешиваются и низвергаются в ничто. Августин определяет конечное состояние как субботу, ставшую собственной возможностью, как субботу, покоящуюся в субботе, как бездеятельность, разрешившуюся в бездеятельности. «Тогда Бог будет бездеятельным в субботу и бездеятельной сделает в себе самом ту самую субботу, которой

будем мы, и это и будет нашей нескончаемой субботой, неким вечным восьмым днем... Там мы будем бездеятельны (*vacabimus*) и будем созерцать и созерцать, любить и любить и восхвалять. И будет это в конце, у которого не будет конца».

Если окончательное состояние совпадает с высшим величием, и величие, пребывающее во веки веков, имеет форму вечной субботы, то тогда возникает вопрос – что же означает эта близость, взаимосвязь между величием, славой и бездеятельностью? В соответствии с христианской теологией начало и конец власти связываются не с представлением о действии и управлении, но с бездеятельностью. Непостижимая тайна, которую должна скрывать Слава в своем ослепительном блеске, – это тайна божественной бездеятельности, того, что Бог делал до сотворения мира и после того, как провиденциальное управление миром завершилось.

Если мы уподобим, как я это часто делал, машину власти машине, порождающей управление, тогда Слава окажется тем условием, которое, как в политике, так и в теологии, обеспечивает в конечном счете функционирование самой машины. То есть она заполняет собой ту немислимую пустоту, каковой является бездеятельность власти; но, однако, именно эта невыразимая, неуправляемая пустота и есть именно то, что, как представляется, подпитывает машину власти, то, в чем власть нуждается так остро, что она вынуждена любой ценой захватить и удержать в самом своем центре в форме Славы.

В иконографии власти, как светской, так и религиозной, эта исходная пустота славы, эта внутренняя взаимосвязь величия и бездеятельности нашла свое наиболее яркое символическое выражение в образе пустого трона.

Наиболее ранним римским свидетельством подобного рода является *sella curillia* – сидение, предназначавшееся для прокуроров республики во время осуществления ими своих полномочий, которое сенат передал для Цезаря, с тем, чтобы оно оставалась пустующим во время игр; оно было украшено золотой короной, инкрустированной драгоценными камнями. В эпоху Августа письменные свидетельства, равно как и образы, воспроизводимые на монетах, показывают, что сидение, украшенное позолоченными *divus Iulius*, всегда выставлялось на время игр. Известно, что Калигула приказал поставить в Капитолии пустой трон, которому сенаторы должны были низко кланяться.

Однако культурный символ пустого трона раскрывается в полной мере лишь только внутри христианства в величественном эсхатологическом образе *hetoimasia tou thronou*, украшающий триумфальные арки и апсиды ранних христианских и византийских храмов. Так, мозаика арки Систо III в С.Мария Маджоре в Риме (V в.) представляет собой пустой трон, инкрустированный разноцветными камнями, на котором лежат подушка и крест, а рядом с ним можно разглядеть льва, орла, крылатую человеческую фигуру, фрагменты других крыльев и корону. В византийском храме Вознесения в Торчелло *hetoimasia*, представленная на мозаике Последнего Суда, состоит из трона с крестом, короны и запечатанной книги. Над троном парят шестикрылые серафимы, а по обе стороны от него возвышаются величественные фигуры двух ангелов. В Мистрасе, в церкви Св.Димитрия, фреска XIII в. изображает пустой, словно подвешенный в небе, трон, покрытый пурпурным покрывалом и окруженный шестью ангелами, поющими Славу, а чуть выше, в кристально прозрачном ромбе, видны книга, амфора, белоснежная птица и черный бык.

Историки обычно интерпретируют образ трона как символ царственности – и божественной, и профанной. Однако подобная интерпретация не способна объяснить феномен пустого трона в христианской *hetoimasia*. Понятие *hetoimasia*, так же, как и глагол *hetoimazo*, и прилагательное *hetoimos*, является в греческой библейской традиции вспомогательным термином, который в Псалмах применяется для обозначения трона Яхве: «Господь на небесах поставил престол Свой» (Пс. 102,19); «Престол Твой утвержден (*hetoimos*) искони: Ты – от века» (Пс. 92,2). *Hetoimasia* означает не акт, направленный на приготовление или организацию чего-либо, но саму готовность трона. Трон уже всегда готов и всегда в ожидании Славы Господа. В соответствии с раввинистической иудейской традицией, трон Славы – это одна из семи вещей, которые Яхве сотворил прежде, чем

сотворить мир. Точно так же в христианской традиции речь идет о том, что трон извечно готов, поскольку Слава Господа присуща Господу от века. *В таком случае пустой трон – это символ не царственности, но Славы.* Слава предвосхищает сотворение мира и переживает его конец. И трон оказывается пустым не только потому, что Слава, совпадая с божественной сущностью, не может быть к ней приравнена, но также и потому, что она в своей глубинной сущности есть бездеятельность. Образ высшей власти остается пустым.

\* \* \*

Величие пустого трона оказывается тем совершенным шифром, на котором держится механизм Славы. Его цель состоит в том, чтобы захватить эту немислимую бездеятельность, представляющую собой высшую тайну божественного, поместив ее внутрь машины правления и превратив в тайный двигатель последней. И Слава – это в равной мере и объективная слава, являющая божественную бездеятельность, и акт прославления, в котором человеческая бездеятельность прославляет или празднует свою вечную субботу. Теологический механизм Славы совпадает с профанным, и поэтому мы можем воспользоваться им в качестве эпистемологической парадигмы, которая нам поможет проникнуть в последнюю тайну власти.

Мы начинаем теперь понимать, почему церемониал и литургия столь важны для власти. В них происходят захват и вписывание в отдельную, автономную сферу бездеятельности, которая и есть главное в человеческой жизни. В форме праздника и Славы власть прочно располагает в своем собственном центре то, что, с ее точки зрения, выступает как непредставимая бездеятельность человека и Бога. Человеческая жизнь бездеятельна и лишена цели, но именно это отсутствие дела и цели делают возможной беспримечную человеческую деятельность. Человек посвящает себя производству и труду, потому что в действительности по своей сущности он лишен дела, потому что он прежде всего животное субботы. И машина правления функционирует как раз потому, что она завладела и поместила в свой пустующий центр бездеятельность – эту сущность человека. Бездеятельность является политической субстанцией Запада, той Славой, которая питает всякую власть. Поэтому праздник и праздность беспрестанно всплывают в мечтах и политических утопиях Запада и все так же беспрестанно терпят крах. Они представляют собой загадочные реликтовые останки, которые экономико-теологическая машина оставила на берегу человечества и природу которых, ностальгически обращаясь к ним вновь и вновь, люди тщетно пытаются распознать. Ностальгически – поскольку они словно несут в себе нечто, что ревностно утаивает саму человеческую сущность; тщетно – поскольку они на самом деле всего лишь шлак того нематериального и преисполненного Славой топлива, которое сжигает мотор машины в ее нескончаемом движении.

\* \* \*

Идея непроизводительности как конститутивной для человечества была вкратце затронута Аристотелем в одном из абзацев *Никомаховой этики* (1097 b, 22, sqq.). Стремясь определить счастье как предельную тему политической науки, Аристотель ставит проблему того, в чем же «состоит дело человека» (*to ergon tou anthropou*), и высказывает идею, что человеческому роду, возможно, присуща недеятельность: «Так же, как для игрока на флейте, для скульптора и для всякого мастера, а в целом для всех, у кого есть некое дело (*ergon*) и деятельность (*praxis*), благо и совершенство, похоже, заключаются в этом деле, – точно так же должно быть и для человека как такового, если только допустить, что для него существует нечто, подобное его делу. Или же мы должны сделать вывод, что для столяра и башмачника существуют и дело и деятельность, напротив же, для человека как такового их

нет, поскольку рождается он без дела (*argos*)?»<sup>1</sup>. Идея сразу же им и оставлена, и дело человека определяется Аристотелем как особая «деятельность» (*energia*), которая есть жизнь в соответствии с *logos* ом; но то, что бездеятельность и *desoeuvrement* определяют сущность или, скорее, специфическую форму деятельности человека, – это, как вы поняли, и есть та гипотеза, которую я собираюсь вам сейчас предложить. И не только потому, что, как мне кажется, лишь двигаясь в этом направлении, можно найти ответы на уже поставленные вопросы: «почему власть нуждается в непроизводительности и в славе? Что в них такого особого, что власть должна любой ценой вписывать их в пустующий центр своего механизма правления? Чем поддерживается власть»? Но также и потому, что, видимо, эта гипотеза позволяет совершенно по-новому мыслить и политику, и – в более общем плане – всю сферу человеческой деятельности.

Бездеятельность в действительности не означает лень, безделие.

*Речь скорее идет о деятельности, которая состоит в том, чтобы привести к состоянию бездеятельности, покоя, в том, чтобы приостановить акт всех человеческих или божественных деяний, их des-oeuvrer*<sup>2</sup>.

В конце трактата о человеческом рабстве, то есть в конце IV книги «Этики», Спиноза обращается к образу бездеятельности для того, чтобы определить высшую свободу, на которую может уповать человек. На своей простой, бесподобной латыни Спиноза (используя термин, в котором можно распознать эхо термина *menuchah* – субботнего отдыха Бога) говорит об «*acquiescentia in se ipso*», об отдыхе, или покое, найденном в нас самих, который он определяет как «радость, рождающуюся из созерцания человеком самого себя и своей собственной способности действовать». Что означает это «созерцание собственной способности действовать»? Как нам следует мыслить бездеятельность, которая состоит в созерцании собственной возможности, то есть того, что мы способны или же не способны сделать?

Вновь следует подчеркнуть, что созерцание возможности – это не просто праздность и апраксия, но это некая не-деятельность, присущая самой деятельности, которая состоит в том, чтобы лишить деятельности любую конкретную возможность действовать и осуществлять. Жизнь, созерцающая свою возможность, становится без-деятельной во всех своих деяниях.

Один пример поможет понять, как следует понимать эту «деятельность, лишённую деятельности». Что есть на самом деле поэзия, если не такая лингвистическая деятельность, которая состоит в том, чтобы сделать язык не-деятельным, приостановить его коммуникативные и информативные функции для того, чтобы открыть его для нового возможного использования? Поэзия, говоря языком Спинозы, это созерцание языка, которое возвращает его к самой его возможности говорить. Так, стихи Мандельштама – это созерцание русского языка, *Песни* Леопарди – это созерцание итальянского языка, *Озарения* Рембо – созерцание французского языка, *Гимны* Гельдерлина и стихи Ингеборг Бахманн – это созерцание немецкого и т.д. Но в любом случае речь идет о действии, которое свершается в языке и которое воздействует на саму возможность говорить. Эти стихи порождены поэтическим субъектом, а не индивидуумом, но этот субъект производится там, где язык стал бездеятельным и превратился в нем и для него лишь в чистую речь.

Если это верно, то нам следует радикально изменить нашу привычку рассматривать проблему взаимоотношений искусства и политики. Искусство – это не эстетическая деятельность человека, которая потенциально и при определенных обстоятельствах способна обретать также и политическое значение. В самой своей основе, конститутивно, искусство есть политика, поскольку оно есть деятельность, приостанавливающая деятельность и

---

<sup>1</sup> Перевод дается по итальянскому тексту Аристотеля, несколько отличающемуся от русского и позволяющему подчеркнуть идею бездеятельности. Ср. русский перевод: «Но возможно ли, чтобы у плотника и башмачника было определенное назначение и занятие, а у человека не было никакого, и чтобы он по природе был бездельник (*argos*)?».

<sup>2</sup> Намек на работу J.-L.Nancy «*La communauté désœuvrée*».

переводящая в созерцание наши привычные смыслы и жесты и, таким образом, открывающая их для нового использования. В этом плане искусство оказывается недалеко от политики и от философии, подчас становясь от них почти неотличимым. То, что поэзия свершает для нашей возможности говорить, а искусство – для наших чувств, политика и философия должны исполнить для нашей возможности действовать. Приостанавливая деятельный момент в биологической, экономической и социальной деятельности, они демонстрируют возможности человеческого тела, открывая его для нового возможного бытия.

## ОБЗОРЫ

*Анастасия Энговатова\**

### **Социальная онтология «новых философов»**

*Нет онтологии, которая не была бы попыткой революции  
Б.-А. Леви*

Возникшая во второй половине 1970-х годов во французской общественной мысли «новая философия» (Б.-А. Леви, А. Глюксман, К. Жамбе, Г. Лардро, Ж.-М. Бенуа, Ж.-П. Долле и др.), вызвала немало споров среди французской интеллигенции. Она отнюдь не явила собой какого-либо нового направления и тем более школы, а столь «кричащее» название было скорее рекламным трюком, нежели серьёзной заявкой на новый стиль философского мышления. И уже в конце 1970-х оценка места и значимости «новой философии» как для общества, так и для истории самой философии была достаточно неоднозначной. Увлечённость литературным стилем, журналистикой, стремление к анализу актуальных социальных и политических проблем сделали «новых» популярными и востребованными во французском обществе того времени, но философское содержание их идей вызывало подчас непримиримую критику со стороны многих интеллектуалов. Так, Ж. Делёз в одном из интервью отметил, что «новая философия» ничтожна по своей сути» [6], поскольку она претендует на ниспровержение всех прежних философских концепций, тогда как её собственная философия оказывается слишком слабой, чтобы противопоставить её всерьёз всей предшествующей философской традиции. Другие французские авторы Ф. Обраль и К. Делькур в книге «Против новой философии» (1977) также критически осмысливали основные идеи «новых», более того, открыто противостояли им во время бесед на радио, телевидении, в том числе во время совместного участия в популярной передаче «Apostrophes». Предпочтением, которое «новые философы» отдавали средствам массовой информации как способу трансляции своих идей, стремясь привлечь внимание к своей «продукции» как можно большего числа людей, Делёз, в частности, объяснял отсутствие какой-либо единой концептуальной линии и эклектичность взглядов «новых философов», что естественно минимизировало их значимость для истории философии в целом. Это отношение к «новым» только усугубилось со временем, и сегодня их работы рассматриваются, как правило, не в историко-философском контексте, а как талантливая публицистика с претензией на новое видение философии и её миссии.

Справедливости ради, отметим, что как бы там ни было, какую бы славу они ни снискали в более поздний период, появление «новых философов» и их популярность были обусловлены главным образом необходимостью в теоретическом, концептуальном обосновании идей бунтарского «поколения 68-го». Всё «старое» казалось молодым философам анахронизмом, классическая философия XVII-XIX веков была для них ложной рационализацией мира, строящегося по принципу «господство-подчинение», апогей которого пришёлся на тоталитарные режимы XX столетия. В этом отношении нельзя не согласиться со следующим мнением: «В произведениях новейших ниспровергателей марксизма доводится до логического конца деградация буржуазной философской мысли: отказ от идеи разумного преобразования мира на основе познания законов природы и общества, отказ от образа человека – субъекта познания и преобразования мира, отказ от философии как науки о наиболее общих законах природы, общества и мышления» [2, с.137]. Иными словами, «новые» построили свою теорию на критике «классической» философии,

---

\* Энговатова Анастасия Валерьевна – к.ф.н., старший преподаватель кафедры истории философии факультета философии Государственного Университета—Высшей школы экономики.

© Энговатова А., 2007.

© Центр фундаментальной социологии, 2007.

поставив в центр своей социальной онтологии категорию «власти». При этом изрядно мистифицировали власть, придав ей статус первоосновы социального бытия. Созданная ими социальная онтология представляет собой своеобразную деистическую метафизику, которая основывается на универсализации власти и интерпретации властного начала как «тоталитаризма разума».

Власть, согласно «новым философам», – главный фактор формирования человека и его бытия, ибо любое общество структурируется по схеме «господство-подчинение». Она суть «превращённая форма радикального и неизмеримого Зла» [11, р.29]. Она пронизывает собой весь социальный организм, будучи (так утверждает в концепции М. Фуко) своеобразным кровеносным сосудом, капиллярами которого являются различные инстанции: тюрьма, клиника, школа, семья. В процессе радикальной критики классической мысли «новые философы» приходят к ниспровержению всей «структуры авторитетов», в том числе авторитета родителей и учителей. Кстати говоря, «кризис авторитета» станет одной из основных предпосылок, вызвавших к жизни «кризис образования» и «кризис университета», которые активно обсуждаются в политической философии 1980–2000-х годов во Франции.

Власть для «новых» – это всегда зло. Однако что такое «зло», «новые философы» достаточно внятно не определяют. Для них нет существенной разницы между властью как средством насильственного подчинения (власть как насилие действительно – зло) и властью как фактором рационального ограничения вседозволенности, аморальности, анархии. Между тем власть может быть и стимулом для самосовершенствования, углубления знаний, силы, стремления к выявлению своих скрытых властных потенций – способности к управлению, верховенству, харизматическому влиянию и т.д. Но для «новых философов» всё это заблуждение, «хитрости разума», наделяющего человеческую жизнь иллюзорным смыслом, целью и бесполезной надеждой.

«Новые философы» так увлекаются, что как будто не замечают, как их интеллектуальное самолюбование превращается порой в абсурдное требование искоренения всей классической мысли и, соответственно, всей системы авторитетов. Они видят насилие повсюду, даже в таком естественном и необходимом процессе, как поучение со стороны родителей или учителей по отношению к ребёнку и ученику. Любое наставничество оказывается для них неприемлемым, ибо в нём они усматривают зародыш репрессии. Вся классическая философия, как утверждал А. Глюксман в работе «Господа мыслители», служит практическим пособием для различного рода политических организаций, целью которых является завоевание власти. По его мнению, философы прошлого воплощали в своих спекуляциях присущее человеку от рождения желание властвовать.

Концепция власти «новых философов» имела целый ряд предпосылок и источников. Она родилась из сочетания некоторых идей французского структурализма, ниспровержения марксизма и революционной идеи как очагов политической мысли. Среди её теоретических источников важное место занимают также работы представителей Франкфуртской школы, экзистенциализма и «философии жизни». Очевидно, что разнонаправленность теоретических посылок «новой философии», воспринятых ими идей, осмысленных и трансформированных в контексте современных общекультурных изменений, не могли привести к внутреннему единству мысли «новой философии», напротив, она глубоко эклектична. Будучи в известной степени последователями структурализма, «новые философы» заимствовали у его основных представителей критицизм в адрес традиции классического рационализма, гиперболизацию роли языка и лингвистических структур в социальном бытии человека, а также идею социальной, культурной и бессознательной «окраиной» цивилизации. Изучением последней занимались Ж. Лакан и М. Фуко в психологии бессознательного и истории безумия, которые могут быть представлены как обратная сторона разума, т.е. полноправная духовная реальность. Посвятил некоторые свои работы языковым практикам и Ж. Деррида. Но акцент в теории власти «новых философов» был сделан на характерную для некоторых структуралистов идею тотальности власти. Отчётливо эта преемственность обнаруживается в работе Б.-А. Леви «Варварство с человеческим лицом». В ней показана взаимосвязь власти

и знания, на которую указывал ещё М. Фуко, говоря, что знание – это определённая структура, а любая структура предполагает отношение господства.

В работах «новых философов», и в этом чувствуется влияние Франкфуртской школы, рационализация мира рассматривается с негативной точки зрения как процесс отчуждения человека от действительного мира, как его закабаление, проявление его несвободы: «Знать, значит господствовать» [7, p.256]. Рационализация мира, таким образом, предстаёт как воплощение власти, злой силы, целью применения которой является порабощение не только отдельной личности, но и общества, государства в целом. Такова особенность истории. В книге «Кухарка и людоед» Глюксман говорит, что вся история философии есть обман людей при помощи манипулирования их сознанием, а история общественной мысли показывает, как человеку постепенно внушалось, будто он и есть творец истории, хотя в действительности он всё больше впадает в иллюзию изменить мир в лучшую сторону собственными силами.

«Новые философы» согласны с М. Фуко в том, что основополагающая характеристика власти состоит в её тотальности. Однако, в отличие от них, Фуко поставил цель изучить особенности бытия власти, поэтому анализировал её структуру и функциональные особенности. «Новые» же отказались от аналитики власти и онтологизировали её, наделив к тому же некими мистическими особенностями: «Власть, – пишет Леви, – есть всё и всё есть власть» [11, p.29, 31]. Это созвучно формуле М. Фуко: «Мы никогда не бываем вне власти». Вместе с тем, если власть в концепции Фуко структурирована, обладает многочисленными центрами и имманентными источниками, а потому неизбежно постоянное воспроизведение отношений власти, то «новые» вообще отказываются от принципа структурированности, ведь власть предстаёт у них как некое хаотическое движение. Фуко утверждает, что власть децентрализована, отношения господства и подчинения рассредоточены по всей общественной структуре. «Новые философы», видя главный недостаток фукианской концепции в предложении новой структуры – структуры власти, – попытались ниспровергнуть её как элемент «классической» философии власти. В частности, Б.-А. Леви писал о спорности идеи биполярности власти, он выводит ее за пределы какой-либо структуры, в том числе общественной. Согласно Леви, нет ни господства, ни подавления, «мы – угнетённые без угнетателей, которые господствовали бы над нами» [11, p.25]. Власть у «новых философов» не исходит из какого-либо единственного источника, более того, для них неприемлема сама идея такого «исхождения» власти, результат которого состоит в реализации отношения «господство-подчинение». Власть реализуется не сверху, а снизу. Бессмысленной представляется им не только какая-либо персонификация власти, но и предложенная Ж. Делёзом и Ф. Гваттари идея реализации перверсированного «желания служить» [1] на том же основании, что власть не обладает структурой, необходимой для реализации какого-либо желания. В конце концов, власть у Леви есть «ничто, не имеющее точного места» [11, p.24].

В основе социальной онтологии «новых философов» лежит идея разорванности бытия, проявляющегося, с одной стороны, как индивидуальное человеческое бытие, а с другой стороны, как реальность того, что лежит вне его, будучи чуждой для индивида реальностью «другого». Именно в этой ипостаси «другого» власть обнаруживает свою отчуждённость по отношению к социальному бытию. Власть суть некая абстракция, символ, но в то же время, она проявляется именно во взаимодействии с духовной субстанцией личности. Однако этот образ власти в работах «новых философов» иррационален и не достаточно внятно прописан. Их интересуют не столько конкретные структуры общества, сколько власть сама по себе. Основная идея дуализма социального бытия сводится, по сути, к протесту индивида против всевластия властителя, тогда как свобода возможна лишь в мире множественном, плюральном, ибо в едином мире отсутствие дуализма ниспровергает и властителя и подчиняющегося.

«Новые философы» не боятся быть крайне пессимистичными и радикализируют ницшеанские мотивы «переоценки ценностей». Они во всём видят борьбу «добра» (в виде

антирационализма, различных проявлений мятежа) со «злом» (власть во всём многообразии её проявлений: закон, государство, контроль, логос и т.п.). Наивысшим воплощением власти является, согласно «новым философам», государство, причём они не рассматривают его лишь как созданный человеком механизм порабощения: «Нет никакого общественного договора, пакта, устанавливающего отношения между людьми, нет прав гражданина и обязанностей Государя... Государство не является ни созданием людей, ни результатом их подчинения» [11, p.69-70]. Таким образом, «новые философы» противопоставили себя не только всей классической политической мысли, но и своим современникам, рассматривающим государство как единственный возможный гарант прав и свобод человека и гражданина. По их убеждению, всякий поиск правовой основы существования государства бессмыслен. Кроме того, они полагают неправомерным разведение «государства» и «общества», трактуя последнее как «сложившееся и функционирующее по своим внутренним законам государство». Государство существует, но проблема в том, чтобы распознать его: «Государство было в начале ... нет желания или языка, реального или истории, которые предшествовали бы власти», – нет ничего, что предшествовало бы ей» [11, p.74-75], и хотя «индивид – ничто вне государства, но опыт показывает, государство без индивида – это чистое насилие и лагерь» [11, p.83]. К. Жамбе: «Мечта об исчезновении государства предполагает одновременное уничтожение Истории ... Идея Истории без государства внутренне противоречива» [9, p.224]. Б.-А. Леви: «История не существует как проект и как место революции» [11, p.73].

Таким образом, изначальная задача разработки онтологии власти для понимания истории решается путём разрушения самой истории. По сути, «новые философы», подобно ницшеанскому «вечному возвращению», хотят выйти за пределы истории. Иными словами, забвение прошлого как необходимое условие для создания новых ценностей доводится в их концепции власти до своего логического завершения. Они отказываются не только от прошлого, но и от настоящего, реальность которого, по их утверждению, иллюзорна.

Идея «конца истории» и критика свободы как «познанной необходимости» привели «новых философов» к опровержению революции [11, p.43]. Согласно их логике, революционер – это бунтарь, который борется против всего и вся и постепенно вырождается в «ангела», не способного решать насущные жизненные вопросы, но поддерживающего в человеке надежду на существование иного мира, в котором оказываются души людей после смерти тела и, что самое важное, в котором нет власти. Таким образом, если государство и общество – это формы насилия, а возможность свободы отвергается уже на онтологическом уровне, то борьба за свободу лишена смысла: «Желание революции ... есть ни что иное, как власть и ей полностью гомогенно ... Не желание служит источником власти, но власть создаёт, структурирует и делает возможным желание» [11, p.47].

В отличие от «новых философов» Ж. Делёз, например, не отвергал значения революции, напротив, признавал её необходимость. Однако его видение революции было не менее оригинальным. В русле разработанного им шизоанализа Делёз полагал, что суть революции состоит не в смене политической власти или форм собственности, а в возможности высвобождения желаний, т.е. в установлении «шизофренического» образа жизни. Это единственный, по его мнению, способ избавиться от всех форм господства над человеком. Иначе говоря, шизоанализ – это новая форма аморализма.

К схожему результату пришли и «новые философы». В работе «Онтология революции» Лардро и Жамбе столкнулись с проблемой новых оснований морали, при этом они отрезали себе пути к её разрешению, поскольку отвергли все предшествующие концепции, в том числе этику И. Канта, на том основании, что немецкий философ исходил из всеобщности морального императива, который отчуждён от конкретного человеческого существования именно вследствие своей всеобщности и не может удовлетворить потребности в морали. Авторы пишут: «смерть человека, провозглашённая в 1966 году, с философской точки зрения есть смерть старого человека в нас, который предлагал реализовать воинствующую концепцию жизни» [9, p.144]. Выход «новые философы» нашли

в констатации перманентного «морального протеста», который назвали «ангельским пари», подразумевая под ним отказ от революционных идеалов и политических иллюзий [9, p.276]. Протест «ангела» они противопоставили революционному преобразованию мира, однако, в качестве альтернативы он не выдерживает никакой критики, поскольку лишь символизирует человеческую немощность перед властью и окружающим его миром.

Демократические преобразования в истории современной Франции сопровождаются спорами о том, способна ли революция по своему замыслу и форме борьбы привести к установлению всеобщего равенства. Так, изучая историю Великой Французской революции 1789 года, Ф. Фюре писал, что она была «разделительной полосой во времени, ставшей продуктом человеческой воли и открывшей горизонты сложного для освоения и упорядочивания будущего» [8, p.4], а среди её достижений особую важность представляют равенство условий и административная централизация. В своё время противник либерально-демократических общественных преобразований Ф. Ницше характеризовал либерализм XIX века как проявление «нигилизма» и «декаданса», а его устремления описывал весьма саркастично: «Не будет более ни бедных, ни богатых: то и другое слишком хлопотно. И кто захотел бы еще управлять? И кто – повиноваться? ... Каждый желает равенства, все равны: кто чувствует иначе, тот добровольно идет в сумасшедший дом» [4, с.12]. В этом же стиле он писал и о «прогессе», который суть «просто современная, т.е. ложная, идея. Европейец наших дней по своей ценности несравненно ниже европейца Ренессанса; поступательное развитие отнюдь не влечет за собой непременно возрастания, возвышения, умножения сил» [3, с.20]. «Равенство» в философии Ф. Ницше заменяется аристократическим радикализмом, который, по определению, не зависит от прогресса, понимаемого «революционерами» как воплощение «свободы», «равенства» и «братства». Ф. Ницше развил свою антропологическую теорию, которая и стала для него критерием эволюции, воплотившимся в образе «сверхчеловека».

«Новая философия» во Франции тоже была своеобразной формой «нигилизма». Для её представителей всякое революционное выступление было лишено какого бы то ни было смысла вследствие всеохватного, тотального бытия Власти. Необходимо отметить, что в оценке исторической значимости революции (как, впрочем, и в большинстве других заключений) «новые» руководствовались многочисленными историческими примерами, в частности, собственным опытом участия в событиях 1968 года. «Хождение в народ» с целью пропаганды своих идей привели «новых» к разочарованию в исторической роли рабочего класса и вообще в исторической роли «субъекта революции»: «...Субъект революции не может быть найден ..., – пишет Жамбе, – вначале я отказался от образа народа как правителя, затем от образа пролетариата как мессии, который показался мне слишком низким, и теперь я ни во что не верю» [10, с.64]. В конечном итоге, критика «новых философов» была обращена против марксистского классового подхода к анализу общества. В ответ на это они лишь с ещё большей силой отстаивали идею всеопределяющего и неизменного характера социального бытия, структурируемого по схеме «господин-раб», и отрицали возможность с помощью революционных действий освободить «раба» от экономического или политического гнёта «господина». Леви предрекал формирование нового мира, который обозначил как «варварство с человеческим лицом» – бесклассовое общество пролетариата [11, p.173]. Однако тут же он утверждает, что в индустриальном обществе пролетариат не может быть однородным, поскольку в любом обществе существует социальная иерархия.

У Глюксмана дихотомия «господин-раб» трансформируется в маргинальное положение «раба» по отношению к царству «господина»: раб – образ «низкого некультурного пролетариата» – постоянно стремится стать господином. Характерно, что к типу «маргиналов» Леви относит интеллигенцию, которая должна либо возродить утраченные ценности, либо создать систему новых [12, p.22]. Иначе говоря, интеллигенции, особенно в последних работах «новых философов», отводится мессианская роль, ведь она

всегда балансирует как будто на «окраине» общества и в меньшей степени, нежели другие его слои, подвержена идеологической обработке и влиянию массовой культуры.

Леви и Глюксман утверждали, что когда революция совершается, то она происходит не только в политической сфере, но и в области культуры и идеологии. Все эти формы не существуют одна без другой, было бы неверно рассматривать, например, революцию 1917 года в России как сугубо политическую, произошедшую в условиях идеологической и ценностной стабильности. Леви не без оснований критикует «культурную революцию» за ниспровержение предшествующих культурных традиций, что выразилось, в частности, в концепции «нового человека» [12, p.63]. С другой стороны, все революции он считает «идеологическими», которые, несмотря на видимость свержения власти или установления контроля над ней массами, на самом деле являются «великим обманом» [7, p.248], поскольку лишь утверждают бытие нового господина. А вот социальная революция ассоциируется у Леви, прежде всего, с террором и насилием. При этом с одной стороны, она призвана их преодолеть, а с другой, террор и насилие являются методами самой революционной борьбы. Тем самым утверждается неизбежное бытие Властителя.

Не предлагая никакой разработанной, а главное – работающей теории анализа общества, «новые философы» обращают внимание на проблемные сферы его жизни. Картина, которая возникает при описании основополагающих идей в социально-онтологической концепции «новых философов», выглядит весьма мрачной – социальное бытие неизбежно подчинено всепронизывающему Злу – Власти. И всё же гуманизм не чужд «новым философам». Так, Глюксман в работе «Декарт – это Франция» в качестве одной из альтернатив революции, наряду с приведением конфликтующих сторон к согласию и направлением их совместных усилий на новые завоевания, предлагает альтернативу одиночества. В этом случае катастрофических следствий бытия Власти удастся избежать путём ухода в себя, не важно, в религиозной ли вере находит человек своё спасение или, напротив, в отрицании Бога.

Глюксман выделяет три этапа революции: во-первых, идеологическая подготовка на базе философии или религии, когда «господин» нередко представляется как «божество»; во-вторых, террор, составляющий основу всякой революции; наконец, в-третьих, «умение закончить революцию, поскольку стабилизация вменена ей в обязанность» [7, p.40]. Важным концептуальным моментом в философии «новых» на этом этапе является акцент на «воспитательной» функции любой революции [7, p.44].

Именно на третьем этапе, по мнению Глюксмана, осуществляется возвращение к естественному состоянию «господства-подчинения» как своеобразному аналогу гоббсовской «войны всех против всех». Тем самым перечёркивается значение революции как способа преобразования существующего порядка. Однако ценность революции состоит, по мнению «новых», в том, что она способствует укреплению общественного устройства путём бунта, ради которого люди отказываются от господствующих ценностей и формируют корпус «новых» во имя высвобождения собственной «самости» из-под пут навязанных извне норм и принципов. «Новые философы» и здесь не слишком оригинальны, позаимствовав идею «переоценки всех ценностей» у Ф. Ницше. Однако в отличие от него, они в русле своей генеральной идеи постоянного возвращения к Власти отвергли возможность освобождения как иллюзорную попытку затушевать неизменное существование в рамках схемы «господство-подчинение».

Наряду с пессимистическими идеями «новых» в их концепции власти присутствует и некая конструктивность, в частности, поиск способа преодоления подчинения воле Господина. Это нашло отражение и в прорелигиозной иррационалистической концепции М.Клавеля, и в идее мистического Ангела Г. Лардро и К. Жамбэ. Ангел есть не что иное, как новый Абсолют, в отношении которого формируется новая система ценностей. Здесь-то и проявляется историческая значимость «культурной революции», под которой понимается возвращение в лоно христианского вероучения, отказ от всеобъемлющей власти могущественного человека, чье главное оружие – разум [5, p.112].

Таким образом, «новые» тенденции во французской философии конца 1970-1980-х годов характеризуются усилением пессимизма в человеческих, а вместе с тем, и в социальных отношениях, отказом человеку в возможности свободного выбора, в широкой потенции человеческого разума на пути познания природы властных отношений, а, соответственно, и в попытке их регулирования. Даже человеческая свобода в кантианском смысле, реализуемая в ноуменальном мире, оказывается иллюзорной. Но что же тогда есть человек? Что отличает его от остального мира? И чем объяснить эти отличия как не возможностью свободы человеческого разума и воли?

В целом, философская рефлексия о власти, несмотря на кардинальное изменение сферы приложения философских методов и самого предмета философии, а также, несмотря на принципиальное противопоставление «новой философией» самой себя всей предшествующей философской традиции, не является причиной для констатации кардинального сущностного разрыва между классической философией и философией эпохи постмодерна. Так, «классика» строилась на противопоставлении господства и подчинения, иначе говоря, на выявлении фигуры Властителя; для «новых философов» власть вовсе не является биполярной, а «принц» (или властвующий) – это «другое имя Мира. Хозяин – метафора для обозначения Реального. Нет онтологии, которая не была бы Политикой» [11, p.30].

Насколько обоснована социальная онтология «новой философии» и имеет ли она перспективы? Из-за недостаточной аргументированности концепция «Власть – величайшее Зло» была вызывающей констатацией, во многом оправданной, ибо «новые» утверждали очевидные вещи, понятные любому человеку. Но этого оказалось недостаточно для того, чтобы категория «власть» стала центральной для всей философской мысли, тем, что можно назвать «сущностью» жизни или «субстанцией мира», хотя и отрицать в полной мере властные потенции субстанциального было бы неверно. Власть – это не субстанция, а, скорее, субстанциальное свойство, однако у «новых философов» она в качестве такового не прописана, а предстаёт как сама субстанция. Власть для «новых» – это и объект и субъект, что в перспективе онтологического развития вопроса представляется наиболее радикальным, поскольку исчезает сама грань этой субъект-объектной парадигмы.

Анализируя основные идеи «новых философов», мы не раз обращали внимание на чрезмерную мистификацию власти и её иррационализацию в их работах. В идеалистическом решении основного вопроса социальной философии – вопроса о социальном бытии – не находят отражение реальные формы властного бытия. А потому для этой концепции характерен антиисторический подход к власти, к её происхождению. Кроме того, подчёркнутая пессимистичность и ограниченность теории не дают возможностей для продолжения широких исследований. Иначе говоря, трактовка власти «новыми философами» – это одна из крайностей в её изучении, исключая компромисс между различного рода дисциплинами, а также феноменальной и ноуменальной реальностями. В ней доведены до абсурда некоторые структуралистские и постструктуралистские идеи: реальность – иллюзия, история – чистая конструкция и потому она не существует сама по себе, как не существует индивид. При этом, согласно Леви, существует только Государство – «результат без причины, результат отсутствия причины». Таким образом, «новую философию» отличает иррационализм в понимании сущности самой власти, «инаковость» которой состоит в том, что она не является ни «базисом», ни «надстройкой» и вместе с тем предстаёт системообразующим для реальности фактором и сама служит источником всего – истории, общества, культуры, индивида и всего остального мира.

Иррационализм в трактовке власти «новыми философами» состоит и в том, что «зыбкая, таинственная сверхреальность» власти оказывается недоступной человеческому разуму. Именно в этом смысле власть предстаёт как «фантазм». Изначальный смысл этого понятия в том, что фантазм порождается воображением, с помощью которого человеческое «Я» стремится избежать нежелательного для него принудительного воздействия реальности. «Власть в действительности есть фантазм, – пишет Леви, – нечто не обнаруживаемое, не осязаемое, чистое ничто, которое само куёт свою опору – в буквальном смысле слова своё

создание. Она противопоставляет реальному свой закон и прокладывает в нём свою собственную необходимость» [11, р.32]. Именно в фантазматическом характере власти кроется её принципиальное отличие от всего остального. Однако Леви не учитывает того, что, порождая реальность, т.е., являясь её источником, власть сама должна подчиняться тем законам, которые устанавливает. И тогда её инаковость по отношению к реальности будет иметь место только в том смысле, что она не порождается, в отличие от реальности, ничем иным.

Чрезмерная мистификация власти в работах «новых философов», пессимистический характер сделанных ими выводов о «тотальности» власти, невозможности её рационализации, и как следствие – проблематичность в рамках их концепции выработки принципиально нового видения роли и места человека в истории, его полное подчинение неким фантастическим «злым» силам, предопределяющим человеческое существование настолько, что всякие попытки человека быть свободным обречены на неудачу, привели к забвению «новой философии» в наши дни. Сегодня французская политическая и моральная философия исходит из необходимости реабилитации человека в условиях демократических преобразований, которые предполагают его как свободную личность, способную к самоопределению. Не случайно, начиная с середины 1980-х – начала 1990-х годов во французской философии наблюдается тенденция к переосмыслению кантианского наследия. Акцент при этом делается не на изменении всего социального порядка, а на создании новой работающей философии субъекта, которая соответствовала бы либеральным ценностям и одновременно открывала новые возможности для совершенствования социальной жизни, а не господства над миром.

### Литература

1. *Гваттари Ф.* Машинное бессознательное //Архетип. 1995. №1. С. 58-65.
2. *Кутасова И.М.* Антифилософия «новой философии». М.: Политиздат, 1984.
3. *Ницше Ф.* Антихристианин //Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989.
4. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра //Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1990.
5. *Clavel M.* Dieu est Dieu, nom de Dieu. Paris, 1976.
6. *Deleuze G.* A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général // Minuit, Supplément au N24, mai 1977.
7. *Glucksmann A.* Les maîtres penseurs. Paris: Grasset, 1977.
8. *Furet Fr., Halévy R.* L'année 1789 // Annales ESC, janvier-février. 1989. №1.
9. *Jambet C., Lardreau G.* Ontologie de la révolution. I. L'ange. Paris: Grasset, 1976.
10. *Hamon H., Rotman P.* Génération. Les années de poudre. Paris: Ed. du Seuil, 1988. Цит. По Костикова А.А. «Новая философия» во Франции: постмодернистская перспектива развития новейшей философии.
11. *Lévy B.-H.* La barbarie à visage humain. Paris: Grasset, 1977.
12. *Lévy B.-H.* Eloge des intellectuels. Paris, 1987.

РЕЦЕНЗИИ

*Анна Борисенкова\**

**Теория повествования Поля Рикера:  
от нарративной организации опыта к  
нарративным основаниям научного знания**

**Рикер П. Время и рассказ. Т. 1-2 / Пер. с франц. Т.В. Славко / Под ред. С.Я. Левит. М.; СПб.: Университетская книга, 1998.**

*В реальной жизни никогда ничего не случается  
в нужном месте и в нужное время.  
Это дело историков – добиться нужного эффекта.*

Марк Твен. «Афоризмы».

Поль Рикер – классик гуманитарной мысли XX века. Его ставят в один ряд с такими выдающимися философами, как М. Хайдеггер, Э. Гуссерль, Г.-Г. Гадамер, Л. Витгенштейн. Несмотря на то, что в истории философии имя Рикера тесно связано с идеями феноменологической герменевтики (благодаря работам «Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике» [7], «Об интерпретации. Очерки о Фрейде» [16]), его труды представляют интерес для специалистов в самых разных областях знания. Значительная часть текстов затрагивает проблемы эпистемологии исторической науки (наиболее известные – «История и истина» [6], «Память, история, забвение» [8]). В работах «Живая метафора» [17] и «Семантика действия» [20], написанных под влиянием аналитической философии языка, поднимаются вопросы о природе дискурса и лингвистических характеристиках действия. Одна из наиболее поздних книг Рикера – «Справедливое» [9] – посвящена философии права. Труды же по нарратологии и теории повествования знакомы разнообразной аудитории – от историков до культурологов и литературоведов [19; 21].

Любопытно, что тексты П. Рикера до сих пор остаются малоизвестными в широких кругах социологов. Причина, на наш взгляд, заключается не в том, что в работах отсутствуют социологически значимые сюжеты, а скорее, в исследовательской позиции философа. Он вступает в методологические дискуссии социальных ученых как представитель герменевтики, что вызывает традиционную критику со стороны социологов-позитивистов. Обращаясь к основополагающей проблеме эпистемологии социальных наук – соотношению метода научного объяснения и процедуры понимания – Рикер предлагает использовать для ее решения непривычную для социологии семиотическую логику (рассмотрение действия в качестве текста) и вызывающие сомнение с точки зрения позитивистской методологии интерпретативные приемы [5; 18]. В связи с этим его теория текста в работах отечественных социологов фигурирует как «"радикальная теория интерпретации", сводящая научное объяснение к семантическому и отвергающая нормативные критерии сравнения и оценки различных объяснений» [3, с. 53].

В то же время не стоит утверждать, что герменевтика Рикера принята социологами, ищущими отличные от позитивистских методы исследования социальной реальности. В

---

\* Борисенкова Анна Валентиновна – младший научный сотрудник Центра фундаментальной социологии ИГИТИ ГУ-ВШЭ.

© Центр фундаментальной социологии, 2007.

© Борисенкова Анна, 2007.

частности, Э. Гидденс указывает на возможную продуктивность теории текста Рикера для социологии [13, с. 772]. Но этим выводом рассуждения Гидденса ограничиваются: разработанная им модель «двойной герменевтики» имеет мало общего с герменевтикой Рикера. Труды Рикера упоминаются в публикациях и библиографиях к учебным курсам по «качественной социологии»<sup>1</sup>. [4; 11; 12; 15]. Однако в данных работах сложно обнаружить последовательное обоснование его философии как теоретической базы качественных исследований. Причины слабой связи рикеровской герменевтики с непозитивистской социологией менее ясны, чем причины ее неприятия позитивистами. Возможно, это объясняется трудностью перевода философских понятий Рикера на язык социологии (хотя данный вопрос требует более тщательного изучения теоретических источников).

Наша задача – не в том, чтобы доказать значимость теоретических построений Рикера для методологии социологии. Мы сфокусируем внимание на одном из его наиболее монументальных трудов – книге «Время и рассказ»<sup>2</sup> – и рассмотрим, каким образом разработанный Рикером концепт *нарратива* может быть использован в социологических исследованиях природы человеческого опыта и научного знания.

### **К проблеме нарративной организации человеческого опыта**

Организация человеческого опыта является предметом рассмотрения многих социологических теорий – от построений Дж. Г. Мида до феноменологической социологии А. Шюца и теории фреймов И. Гофмана.

Работа П. Рикера «Время и рассказ» открывает новые перспективы исследования природы опыта и его связи с научной теорией. Вероятно, Рикер согласился бы с А. Шюцем (который, в свою очередь, опирается на рассуждения А.Н. Уайтхеда) в том, что «ни обыденное мышление, ни наука не могут существовать, не отходя от жесткой привязанности к актуальному содержанию опыта... Все наше знание о мире, как обыденное, так и научное, содержит конструкторы, т.е. набор абстракций, обобщений, формализаций и идеализаций, соответствующих определенному уровню организации мышления» [10, с. 8-9]. Согласно Рикеру, наши переживания окружающей действительности артикулированы языком и встроены в нарратив. Иными словами, опыт не дан нам непосредственно, он нарративно организован, и наше знание о нем – это знание повествований.

Обратимся к определению понятия «нарратив». Необходимо отметить, что в рецензируемом русскоязычном издании само понятие «нарратив» практически не употребляется. Т.В. Славко переводит исходное рикеровское понятие «*récit*» как «рассказ», обосновывая это тем, что «*récit*» – специфически французский термин, означающий текст-рассказ или текст-описание (в отличие от текста-диалога или научного текста)» (с. 264). Мы не ставим под сомнение данный аргумент, однако предлагаем переводить это понятие как «нарратив», по аналогии с известным авторизованным англоязычным переводом книги [21]. Термин «нарратив» (повествование) конвенционален в англоязычной традиции: он закрепился в языке истории, лингвистики, литературоведения, психологии; сформировалась

---

<sup>1</sup> В работах Рикера вопросы «качественной социологии» не затрагиваются. Возможно, причиной популярности его исследований среди сторонников качественных методов стало частое обращение Рикера к проблеме понимания. Рассматривая проблему соотношения метода научного объяснения и понимания (проникновения одного сознания в другое через внешнее выражение – знаки) при исследовании действий, Рикер утверждает, что процедура понимания является обязательной: «оно предваряет объяснение и сопутствует ему путем сближения с субъективным смыслом другого человека» [5, с. 3].

<sup>2</sup> Книга «Время и рассказ» переведена не полностью. В оригинале она представляет собой трехтомник. На русский язык переведены первые два тома – «Интрига и исторический рассказ» и «Конфигурация времени в вымышленном рассказе». В первом томе Рикер рассматривает нарратив как фундаментальную характеристику человеческого опыта, а также влияние нарративного дискурса на формирование научного знания. Второй том посвящен особому жанру повествования – вымышленному рассказу, специфике его конфигурации и подходам к его исследованию. В третьем томе, на данный момент не переведенном, Рикер поднимает общие философские проблемы времени: соотношения космологического и человеческого временных измерений, линейного времени свершившихся событий и событий, описанных в повествовании. Мы обратимся только к первым двум томам работы.

устойчивая междисциплинарная область знания, посвященная повествованию – нарратология. На наш взгляд, понятие «нарратив» обладает большим семантическим потенциалом, чем «рассказ». «Нарративом» можно обозначить как текст-описание, жанры исторического повествования и вымышленного рассказа, так и «сюжетообразный» текст в самом общем значении. В каждом случае употребления Рикером понятия «*técit*» мы будем использовать понятие «нарратив».

Нарратив, согласно Рикеру, представляет собой свойство языка или, точнее, дискурса. Под «дискурсом» подразумевается «язык в действии» или «язык в употреблении» [18, с. 92]. Рикер выделяет данную характеристику нарратива, критикуя при этом структуралистские теории повествовательности. Дискурс является частью «структуралистской дихотомии»: «дискурс и лингвистическая структура» или «язык в употреблении и язык как статичная семиотическая система». Рикер неоднократно вступает в дискуссии с семиотиками и структуралистами (А.Ж. Греймасом, У. Эко), рассматривающими нарратив в качестве неподвижной и неживой системы знаков. По его мнению, подобные представления лишают нарратив присущей ему черты временности и связи с человеческим опытом [14].

Рикер определяет нарратив, используя ключевые понятия «Поэтики» Аристотеля – «*mythos*» и «*mimesis*». С одной стороны, нарратив представляет собой «упорядочивание неких фактов или событий в систему, соединение их в единую смысловую конфигурацию, сюжет». С другой стороны, нарратив является «репрезентацией или подражанием реальным событиям»<sup>3</sup> (с. 45). И подражание событиям, и соединение их в единую конфигурацию происходит на уровне дискурса.

Итак, опыт имеет нарративную организацию. Нарратив конституирует фундаментальную характеристику опыта – его временность; живой опыт, в свою очередь, становится условием временности повествования. Рикер формулирует «круговое» суждение: «Время становится человеческим временем в той мере, в какой оно нарративно артикулировано, а нарратив обретает свое полное значение, когда он очерчивает особенности временного опыта» (с. 65). В первой части книги под названием «Круг между рассказом и временностью» Рикер исследует отношение между нарративом и временным характером опыта, обращаясь к двум классическим, на первый взгляд, не связанным друг с другом источникам: «Поэтике» Аристотеля и «Исповеди» Августина Блаженного.

Рикер рассматривает проблему времени, поставленную Августином. Вопросы, которыми он задается вслед за Августином: «Что есть время? Как его можно измерить?». Августин не признает существование «космологического» времени и ищет основания временной протяженности и меры непосредственно в самом человеке, в его душе: «В тебе, душа моя, измеряю я времена» (с. 24), [1]. Он выделяет временные измерения человеческой души: «Есть три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего – это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание» (с. 25), [1]. Тем не менее вопросы бытия и измерения времени по-прежнему остаются: «Как возможно рассуждать о существовании человеческого времени, если прошлого уже нет, будущее еще не наступило, а настоящее не уловимо? И как, в таком случае, возможно его измерение?» (с. 26), [1].

П. Рикер, интерпретируя рассуждения Августина, полагает, что именно язык и нарративная деятельность подтверждают существование времени опыта и, соответственно, возможность его измерения: «Мы *рассказываем* о вещах, которые считаем истинными, и предсказываем события, которые происходят так, как мы их предвосхитили... Мы готовы

---

<sup>3</sup> Существенная проблема, возникающая при прочтении книги – отсутствие четких определений понятий, в частности, понятия «события». В первой части, в которой речь идет о нарративной организации опыта, событие выступает как нечто, произошедшее в нашем опыте. Во второй части, посвященной влиянию нарративного дискурса на формирование научного знания, Рикер рассуждает о статусе исторического события, при этом, к сожалению, не проводя четких различий между событиями первого и второго типа и, соответственно, не указывая на их сходство.

считать их существующими, когда мы о них повествуем...» (с. 20), [1]. Повествуя о фактах или событиях, мы помещаем их в некую последовательность так, что одно следует за другим, предшествует третьему и т.д. Согласно Рикеру, невозможно рассматривать элементы опыта как прошлые, настоящие или будущие, не называя их таковыми, мысленно или вербально не проговаривая их последовательность, не создавая о них нарратив. Само представление о прошлом, настоящем и будущем опыте формируется в процессе повествования. Именно повествование делает возможным существование прошлых или будущих переживаний и, соответственно, возможность измерения их продолжительности. Так, следуя логике Рикера (хотя объем данной работы не позволяет нам проследить ее полностью), можно предположить, что в особенностях нарративной деятельности содержится секрет временности человеческого опыта.

С другой стороны, нарратив, находясь в неразрывной связи с живым опытом, становится не застывшим (каким его представляют структуралисты), а подвижным, временным образованием. Рикер, вслед за Аристотелем, рассуждающим об особенностях литературного произведения, полагает, что нарратив – это не конечный результат создания некоего сюжета. Человеческий опыт, трансформируясь в повествование, в обязательном порядке проходит три стадии: префигуративную (мимесис-I), конфигуративную (мимесис-II) и рефигуративную (мимесис-III). На префигуративной стадии факты, события, действия разрозненны, логически не связаны друг с другом, но уже маркированы повествованием. Некий автор (которому Рикер в данной книге не уделяет особого внимания) заранее предполагает, каким образом они будут связаны в нарративе. Затем элементы опыта проходят стадию конфигурации, «осюжечивания». И, наконец, наступает последняя стадия – стадия рефигурации при воспроизведении нарратива слушателем или читателем. Для прояснения специфики нарративной организации опыта рассмотрим подробнее, что подразумевается под стадией конфигурации.

*Конфигурация* – основное понятие, используемое Рикером при описании устройства нарратива. «Конфигурация, – пишет Рикер, – представляет собой логическое единство... Она может быть представлена как одна "мысль"» (с. 50). Конфигурация – это сюжет, собирающий факты или события вместе и подчиняющий их замыслу повествования. Понятие «конфигурация», используемое Рикером, соответствует аристотелевскому понятию «*mythos*», обозначающему «упорядочивание фактов в систему». Каково же отношение между конфигурацией и живым опытом?

Факты и события опыта сами по себе не имеют никакой логики. Логику им придает нарратив. Нарративная конфигурация «собирает» отдельные элементы опыта и придает им осмысленность. Теперь факты и события связаны логически и следуют друг за другом, согласно замыслу нарратива. Как полагает Рикер, «идеи начала, середины и конца берутся не из опыта: это не черты реального действия, но следствия самого построения поэмы...» (с.51). Мы не можем быть уверены, что события «на самом деле» были именно такими и в такой последовательности. Становясь элементами нарративной конфигурации, они приобретают совсем иной статус в соответствии с правилами и логикой сюжета. В частности, при чтении литературного нарратива «никого не интересует, что делал герой между двумя событиями, которые в жизни были разделены: в "Царе Эдипе" вестник возвращается именно в тот момент, когда интрига требует его присутствия: ни раньше, ни позже...» (с. 51). Поэтому нарратив представляет собой, скорее, «подражание» опыту, а не его описание. Он репрезентирует живой опыт, отсылает к нему, но привносит в него столь существенные изменения, что мы можем рассуждать о нарративном «сочинении», а не о «реальном» изображении опыта.

Характерной особенностью конфигурации является «ощущение конца». Имеется в виду, что в нарративе, в отличие от следования событий в «реальной» жизни, некое событие в любом случае представляется последним (с. 53). Именно наличие последнего события способствует восприятию всех событий в конфигурации как единого целого, поскольку оно является логическим завершением всей последовательности. Когда читатель или слушатель

повествования доходит до последнего описываемого события, становится возможным «охватить одним взглядом» замысел повествования. Констатация же конечного события при рассмотрении событий в «реальной» жизни представляется весьма затруднительной.

События, оказавшись предметом повествования, приобретают определенную связь. Рикер различает два типа связи: *эпизодическую и универсальную*. Эпизодическая связь – это «линейная» последовательность свершающихся *друг за другом* событий. Она является случайной, нелогичной. Универсальная связь событий, напротив, имеет логический характер. Рикер называет ее связью «одно вследствие другого». В нарративной конфигурации между событиями существует именно универсальная связь. Здесь он делает важное заявление: «Одно вследствие другого – это связь каузальная... Теперь несомненно, что своего рода универсальность, присущая конфигурации, обусловлена ее внутренним построением, определяющим ее завершенность и целостность. Внутренняя связь сама по себе – это начало универсализации. Сочинять сюжет – значит уже выводить универсальное из единичного, необходимое или вероятное из эпизодического...» (с. 53).

Конфигурация типична (нарративы можно классифицировать по типу композиции – жанру) и в определенной степени поступает с фактами и событиями аналогично научным законам. Но Рикер не сводит нарративную связь к научной генерализации или единичному каузальному объяснению в истории. Нарративная связь, в отличие от научного объяснения, не подвергается эмпирической проверке. Для него важно подчеркнуть сходство основного принципа формирования связи в нарративе и научном объяснении – «выхватывание» элементов опыта и подведение их под определенную логику.

Рассмотренные черты конфигурации присущи всем видам повествования – нарративу, используемому историком в качестве иллюстрации, вымышленному литературному произведению, нарративу, используемому в повседневной коммуникации. Существенное различие между историческим нарративом и вымышленным повествованием заключается в том, что исторический нарратив может претендовать на наличие эмпирического референта своих построений (факты, описанные в повествовании, могли иметь место в действительности), а вымышленное повествование на это претендовать не может. Тем не менее, правила построения логического сюжета схожи во всех случаях. Рикер целиком посвящает специфике нарративной конфигурации третью часть книги под названием «Конфигурация времени в вымышленном рассказе».

Так, П. Рикер предлагает принципиально новый подход к изучению природы опыта и его организации – анализ его нарративной структуры. Несмотря на то, что он, увлекаясь собственной интерпретацией классических философских источников, не предоставляет читателю строгого концептуального аппарата, все же просматривается круг ключевых понятий, которые можно операционализировать и использовать в социологических исследованиях специфики нарративного представления опыта. Это понятия «смысловая конфигурация» и «стадии формирования повествования» («префигуративная, конфигуративная, рефигуративная»), понятия «эпизодическая» и «универсальная связь». На наш взгляд, в применении «повествовательной» логики к изучению организации опыта заключены многообещающие перспективы.

### **Нарративные основания научного знания**

Сходство позиций П. Рикера и А. Шюца относительно организации жизненного опыта заключается в утверждении того, что реальность изначально не представлена познающему субъекту в виде непрерывного потока. Он имеет дело лишь с определенными аспектами действительности. Но если, согласно Шюцу, опыт дан субъекту как типизированный, интерпретированный с помощью конструкторов обыденного мышления, то Рикер указывает на иную форму представления опыта – его нарративную организацию. Допустим, что перед нами не простой познающий субъект, а ученый. Каким образом формируется его знание о мире? По мнению Шюца, научное знание также является типизацией и мыслительными конструкторами. Представители естественных наук «сами определяют, какой сектор универсума природы, факты и события тематически и интерпретативно релевантны поставленной цели»

[10, с. 9]. Перед социальными учеными поставлена иная проблема: они вынуждены соотносить собственные конструкты с живым индивидуальным и социальным опытом, иначе есть опасность абстрагирования науки от изучаемой ею реальности и потери адекватности ее объяснений. С точки зрения Шюца, создание теории, согласующейся с опытом – одна из основных задач социальной науки. В поисках возможного решения он вводит различие обыденных и совместимых с ними научных конструктов – «конструктов первого и второго порядка». Рикер, в свою очередь, указывает на иной тип связи научной теории с опытом.

Согласно Рикеру, *научное знание согласуется с опытом посредством нарратива*. Данное отношение можно представить следующим образом: наш опыт нарративно организован, а научное теоретизирование содержит в себе элементы повествования. Соответственно, научное знание, сохраняя нарративные черты, не утрачивает связь с опытом. Это утверждение относится прежде всего к исторической науке, специфике которой Рикер исследует. В то же время он проводит параллель между историческим и социологическим знанием и указывает на случаи, в которых данное утверждение действительно и для социологии. Проследим ход его рассуждений.

Вторую часть книги под названием «История и рассказ» Рикер начинает с рассмотрения ограничений собственного тезиса о повествовательном характере истории. Во-первых, подход к исследованию исторической реальности должен быть «номиналистским». Нарратив встроен в теоретизирование в том случае, если исследуются индивидуальные события или действия (поскольку он представляет собой упорядочивание отдельных событий), а не социальные структуры или «социальные факты». В связи с этим Рикер подвергает серьезной критике французскую историографию во главе со школой Анналов за недооценку роли события в историческом познании<sup>4</sup>. Как отмечает Рикер, представители школы Анналов (в частности, Ф. Бродель), делая выбор в пользу изучения «большой длительности» истории, «ведут борьбу против событийной истории, и, следовательно, против нарративного способа написания истории» (с. 128). Утрачивая же связь с нарративом, по убеждению Рикера, история перестает быть «исторической» и теряет связь с прошлым человеческим опытом, который она исследует. В определенной степени данная критика применима и по отношению к дюркгеймианской социологии (Рикер не забывает упомянуть М. Мосса), однако на данном этапе Рикер не фокусирует внимания на сходстве и различиях социологического и исторического знания, а возвращается к этой проблеме позже.

Во-вторых, нарративность может сохраниться в истории в том случае, если в ней не используется номологическая модель научного объяснения. В качестве «противников нарратива в истории», наряду с французскими историографами, Рикер называет представителей логического позитивизма во главе с К. Гемпелем, утверждающих, что объяснение в исторических и социальных науках должно быть аналогичным объяснению в естественных науках, то есть должно использовать «охватывающие законы». Объяснение посредством «охватывающих законов» отличается от создания нарратива. В нарративе исторические события, соединенные универсальной связью («одно вследствие другого»), сохраняют свою уникальность. В генерализациях исторические события рассматриваются, по аналогии с физическими событиями неживой природы, как регулярно повторяющиеся и не имеющие шанса «свершиться иначе». Кроме того, нарративная конфигурация, хотя и является в определенном смысле типичной, построенной в соответствии с определенными правилами, может «рефигурироваться», получать новые интерпретации во время прочтения или слушания; в генерализирующих объяснениях нет места «исторической возможности», свершающиеся события заранее предсказаны.

---

<sup>4</sup> Если в первой части книги Рикер не дает четкого определения «событию», подразумевая под этим нечто, произошедшее в опыте, то во второй части, посвященной специфике исторического знания, Рикер определяет историческое событие как «то, что совершают или претерпевают действующие существа» (с. 115). Историческое событие свершилось в прошлом, оно единично. В отличие от событий природы, историческое событие (поскольку оно является результатом индивидуальной воли), всегда могло бы произойти «по-другому» (с. 114-115).

Данные рассуждения требуют пояснения. Прежде всего остается открытым вопрос об уникальности события в нарративе. Ранее Рикер отмечал, что конфигурация организует события исходя из некоего замысла. Как при этом события могут сохранять свою уникальность? Нарративная конфигурация, на первый взгляд, делает с событием то же самое, что делают «охватывающие» законы – «выхватывает» его из сферы опыта и подчиняет собственной логике. Мы не обнаруживаем прояснения этого момента у Рикера. Можно только предположить, что под уникальностью исторического события в нарративе он подразумевает, во-первых, одно единственное место, которое оно занимает в нарративной цепочке «одно вследствие другого»: «вестник в "Царе Эдипе" возвращается только однажды». В историческом нарративе событие также описывается один раз: «Бисмарк развязывает войну в 1866 году...». Во-вторых, уникальным событие делает тот факт, что в повествовании оно остается проявлением индивидуальной воли действующего существа. Тем не менее этот момент нуждается в дополнительном осмыслении.

За поддержкой нарративистского тезиса в исторической науке Рикер обращается к широкому кругу источников: работам А. Данто, Л.О. Минка, Х. Уайта и П. Вейна. Общая позиция этих авторов – признание повествовательного характера истории. Наличие нарративной композиции – то, что делает историю наукой о прошлом индивидуальном и социальном опыте.

По мнению П. Рикера, можно рассуждать о повествовательном характере истории, если в ней используется каузальный анализ. Рикер рассматривает каузальный анализ как альтернативную генерализацию модель объяснения в истории. Мы применяем его, когда анализируем единичные причинно-следственные связи, объяснительная сила которых не зависит от закона. «Каузальный анализ, – пишет Рикер, – это, по сути дела, отборочный анализ, нацеленный на проверку права того или иного кандидата на роль причины, то есть права занимать место "потому что..." в ответ на вопрос "почему"..."» (с. 212). Для усиления аргумента в пользу нарративной природы исторического знания Рикер обращается к работе М. Вебера «Критические исследования в области логики наук о культуре» [2]. На наш взгляд, интерпретация Рикером веберовской методологической программы – интересный сюжет с точки зрения исследования нарративной природы социологического знания.

Построение нарративной конфигурации происходит тогда, когда ученый ставит перед собой цель выявить причину произошедшего события или действия из всего спектра возможных причин и применяет процедуры каузального вменения. Рикер (опираясь на рассуждения Вебера) описывает логику каузального вменения следующим образом: «При помощи воображения конструируется иной ход событий, затем взвешиваются вероятные последствия реального события, наконец, эти последствия сравниваются с реальным ходом событий. Для того чтобы понять природу реальных причинных связей, мы *конструируем* связи *нереальные*. Всякий историк, чтобы объяснить то, что было, задается вопросом о том, что могло бы быть» (с. 213).

Рикер приводит цитату из работы М. Вебера: «Какое каузальное значение следует придавать индивидуальному решению во всей совокупности бесконечного множества моментов, которые должны быть именно в таком, а не ином соотношении для того, чтобы получился именно этот результат...» (с. 213), [2, с. 465]. «Вот эта оговорка, – пишет Рикер, – "в таком, а не ином" и свидетельствует о появлении на сцене воображения. Начиная с этого момента рассуждение движется среди нереальных прошедших условных наклонений...» (с.213). Как только исследователь применяет вероятностную логику рассуждения («что могло бы быть»), он начинает строить связи, подобные универсальной связи нарративной конфигурации. В воображаемой конструкции историка события логически «следуют одно за другим», встраиваются в сюжет: «Если бы Бисмарк не принял решения начать войну, исторические события развивались бы следующим образом...». Каждый раз, согласно Рикеру, когда ученый пытается логически простроить возможный ход действий исторического персонажа или иной ход событий, он оказывается в роли нарратора, сочиняющего повествование.

Такого рода вымышленные конструкции присутствуют и в социологическом исследовании. Социология (как определяет ее М. Вебер), «стремящаяся, истолковывая, понять социальное действие», также создает нереальные связи – идеальные типы, являющиеся методологическим инструментом анализа причин или субъективного смыслополагания. Идеально-типическая конструкция представляет собой, как и нарратив, искусственно созданную связь событий или фактов. В данном случае она строится ученым-социологом в соответствии с принципом научной рациональности.

Как отмечает Рикер, несмотря на то, что историческое и социологическое каузальные исследования преследуют разные цели (историческое – поиск антецедента единичного факта, социологическое – поиск причин факта, способного появиться вновь), в обоих случаях теоретизирование приобретает характер «сюжетопостроения».

«Более того, – пишет он, – нереальные конструкции должны оставаться составной частью исторической и социальной наук, даже если они не выходят за рамки сомнительной правдоподобности, ибо они одни предоставляют единственный способ избежать ретроспективной иллюзии фатальности» (с. 218). Использование нереальных (нарративных) конструкций служит напоминанием о том, что исторические и социальные науки исследуют проявления воли живых людей, чьи действия и зависящие от них события всегда имеют альтернативный исход. В другом случае события и действия становятся подобными событиям неживой природы, подчиняющимся законам и лишены «возможности свершиться иначе». В качестве примера использования нарратива в социологии П. Рикер приводит работу Вебера «Протестантская этика и дух капитализма». «Автор, – рассуждает Рикер, – воображает ход истории, где рассмотренный духовный фактор отсутствовал бы и где другие факторы играли бы роль, которую, как предполагается, выполняет протестантская трудовая этика...» (с. 222). Ход рассуждения Вебера в данном случае можно сравнить с построением сюжета. Не находя исчерпывающих ответов на свои вопросы в статистических данных, он строит вымышленные связи исторических фактов, пытаясь выяснить, имеют ли право такие факторы, как рационализация права, организация торговли, технические изобретения, развитие научного метода претендовать на роль основной причины развития капитализма. И хотя исследование Вебера не сводится к анализу действий отдельных индивидов, в его построениях можно уловить элементы нарративных конфигураций. Согласно Рикеру, именно использование приемов «сюжетопостроения» отличает настоящего теоретика от исследователя, занимающегося последовательным (не предполагающим теоретического напряжения) описанием эмпирических данных.

Так, П. Рикер, с одной стороны, указывает на сходство социологического и исторического знания, заключающееся в применении «нереальной» нарративной конструкции, а с другой – ставит проблему повествовательного характера научного теоретизирования. При этом следует отметить, что нарратив в его рассуждениях остается важным связующим звеном между социальной и исторической науками и живым человеческим опытом, встроенным в повествование.

Теорию повествования сложно отнести к социологическим ресурсам. За рамками рассуждений Рикера остаются вопросы об особенностях социального опыта, а также специфике социологического знания (его отличиях от исторического и естественнонаучного знания). Однако использование построений Рикера в социологии может оказаться продуктивным, поскольку в его подходе содержится принципиально новая оптика изучения природы человеческого опыта и его соотношения с научной теорией. Социологи приобретают аналитический инструмент исследования – нарратив.

## Литература

1. *Августин Аврелий. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий.* М.: 1992.
2. *Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре / Пер. с нем. Ю.Н. Давыдова // Вебер М. Избранные произведения.* М.: Прогресс, 1990.
3. *Девятко И.Ф. Модели объяснения и логика социологического исследования.* М.: ИС РосАН-TEMPUS/TASIS, 1996.
4. *Мещеркина Е.Ю. Программа трехдневного курса «Методология биографического исследования» [учебная программа] <<http://ecsocman.edu.ru/db/msg/177968.html>>.*
5. *Рикер П. Герменевтика и метод социальных наук // П. Рикер. Герменевтика. Этика. Политика.* М.: АО «КАМИ» - Изд.центр Academia. 1995.
6. *Рикер П. История и истина / Пер. с фр. СПб: Алетейя, 2002.*
7. *Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. И.С.Вдовиной. М.: «КАНОН-пресс-Ц»; «Кучково поле», 2002.*
8. *Рикер П. Память, история, забвение / Пер. с франц. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004.*
9. *Рикер П. Справедливое / Пер. с фр. Б. Скуратова. М.: «Гнозис», «Логос», 2005.*
10. *Шюц А. Методология социальных наук // Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с нем. и англ. М.: РОССПЭН, 2004.*
11. *Ярская-Смирнова Е.Р. Нарративный анализ в социологии // Социологический журнал. 1997. № 3.*
12. *Franzosi R. Narrative analysis – or why (and how) sociologists should be interested in narrative // Annual review of sociology. 1998. № 24.*
13. *Giddens A. Hermeneutics and Social theory // Contemporary Sociology. 1981. Vol. 10. № 6.*
14. *Greimas A.J. Ricoeur P. On narrativity // New Literary History. 1989. Vol. 20. № 3.*
15. *Morgan G., Smircich L. The Case for Qualitative Research // The Academy of Management Review. 1980. Vol. 5, No. 4.*
16. *Ricoeur P. De l'interpretation: Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965.*
17. *Ricoeur P. La Metaphore vive. Paris: Seuil, 1975.*
18. *Ricoeur P. The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text // New Literary History. 1973. Vol. 5. № 1.*
19. *Ricoeur P. A Ricoeur reader: Reflection and Imagination / Ed. by M.J. Valdes. NY: Harvester Wheatsheaf, 1991.*
20. *Ricoeur P. La sémantique de l'action. Paris: Centre de Phénoménologie, CNRS, 1977.*
21. *Ricoeur P. Time and narrative / Tr. by K. McLaughlin, D. Pellauer. V. 1– 3. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.*

Александр Филиппов\*

**Вернер Гепхарт. Право как культура. К культур-социологическому анализу права. Франкфурт-на-Майне, 2006.**

**Werner Gephart. Recht als Kultur. Zur kultursoziologischen Analyse des Rechts. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. – XIII, 323 S.**

Классики социологии, прежде всего Эмиль Дюркгейм и Макс Вебер, много внимания уделяли религии и праву. Это очевидное обстоятельство не так легко оценить по достоинству: мы смотрим на историю социологии из нашего времени, когда отдельные области науки стали самостоятельными дисциплинами и кажутся всего лишь экземплярами «теорий среднего уровня». Значение права и религии для общей теории и, следовательно, для становления классической социологии помогают правильно понять работы Вернера Гепхарта, юриста по образованию, профессора Боннского университета, автора многих замечательных работ по истории и теории социологии, одного из группы ученых, в течение ряда лет выпускающих полное собрание сочинений Макса Вебера. Гепхарт показывает, что право и религия – не просто «одни из» важных областей, которыми занимается становящаяся дисциплина. Право и религия – это *преимущественные области социологического интереса*. Будучи двумя основными скрепами социальной жизни, они также являются источником теоретического вдохновения отцов-основателей социологии. Гепхарт пишет об этом с давних пор<sup>1</sup>, однако новая книга лишь отчасти воспроизводит знакомые его читателям идеи. И дело не только в том, что она более «юридическая», нежели «религиоведческая». Сама трактовка темы «право и социология» становится здесь более объемной, тонко и многообразно разработанной.

Это сказывается во многом. Автор уделяет большое внимание и тем классикам социологии, которые *недооценивали* значение права. В самом деле, значение права не исследовано, например, в социологии Георга Зиммеля, Джорджа Герберта Мида и Альфреда Шюца. Само по себе это не так важно. Часто из отдельных высказываний, небольших экскурсов, писем, подкрепленных свидетельствами современников, можно вывести очень многое, реконструировать последовательную, хотя и не разработанную концепцию. Гепхарт умело применяет такой прием. Но не это является главной задачей автора. Он принципиально меняет *теоретическую оптику*, становясь на позиции *культур-социологии* – сравнительно молодого направления, в рамках которого заново поднимаются многие ключевые вопросы науки и заново концептуализируется ее история. Это значит, что право рассматривается не просто как источник концептов и объект изучения. Взаимосвязь здесь более сложная. Чтобы правильно понять значение права для классической социологии, мы вообще должны *сегодня* правильно социологически понимать право. А такое социологическое понимание достигается, конечно, и за счет обращения к классикам, причем и к тем, кто его не исследовал, попросту не замечая, как перспективную область исследования. В перспективе культур-социологического понимания права можно более адекватно оценить значение самых разных социологических теорий и самых разных правовых феноменов. Заметим, забегая вперед, что чуда все-таки не случается: в конечном счете, главным теоретическим источником для автора становятся работы Дюркгейма и его сотрудников.

---

\* Филиппов Александр Фридрихович – д.соц.н., руководитель Центра фундаментальной социологии

© Филиппов А., 2007.

© Центр фундаментальной социологии, 2007.

<sup>1</sup> См., напр.: Gephart W. Gesellschaftstheorie und Recht. Das Recht im soziologischen Diskurs der Moderne. Frankfurt a.M., 1993.

Вполне традиционным образом исходной позицией для Гепхарта является «гоббсова проблема», как назвал ее Т. Парсонс: проблема возможности социального порядка. Такая формулировка вопроса позволяет ввести в рассмотрение сразу несколько теоретических тем. О возможности порядка мы спрашиваем, если делаем допущение о сугубо утилитарных мотивах людей. Гоббс говорит, что эти мотивы в «естественном состоянии» приводят к «войне всех против всех», а она является импульсом для возникновения государства. Парсонс утверждает, что одно только насилие со стороны государства не может гарантировать порядок. Порядок должен быть *нормативным*, то есть основываться на признании некоторых норм всеми членами общества. По мнению Гепхарта, Парсонс грубо заблуждается в своей трактовке Гоббса, потому что Гоббс признает большую легитимирующую силу религии, признает он и действенность *внутренних* механизмов социального контроля, включая религиозные, а не только внешних, государственных. Как же возможен социальный порядок в обществе, где религиозные связи слабеют, а моральные обязательства («договоры должны соблюдаться!» говорит Гоббс) размываются? Парсонс опирался в разработке этой проблемы на Дюркгейма, который уже в «Разделении общественного труда» подробно исследует вопрос о *договоре*. Но Дюркгейм говорит о вещах, сравнительно менее сложных. Люди вступают в договоры, договорами ограничивается произвол. Откуда берется значимость самого договора? Правовые гарантии более выгодны, нежели постоянное согласование корыстных интересов, но можно ли свести все дело к утилитаристскому пониманию права? Иначе говоря, можно ли сказать, что утилитаристски ориентированная воля эффективно ограничивается утилитаристски понимаемым (и потому загадочным в истоках его значимости) правом? Посмотрим теперь, продолжает Гепхарт, на теоретические решения, предлагаемые Максом Вебером. Вебер, прекрасно осведомленный в экономических концепциях своего времени, понимает, что вопрос о *порядке* требует некоторого решения. Действующие бывают ориентированы целерационально, следовательно, возможны столкновения между теми, кто рационально калькулирует средства для достижения цели. Здесь очень важна роль права. В классическом сочинении «О некоторых категориях понимающей социологии», напечатанном в 1913 г. в журнале «Логос», Вебер указывает, что люди могут ориентироваться на значимый порядок: с этим порядком связаны не только их собственные ожидания, но и ожидания, что другие участники будут также ориентироваться на этот порядок и вести себя предсказуемым образом. Но Вебер не разъясняет, можно ли рациональным образом прийти к вере в легитимность такого порядка и сохранять ее только на рациональных основаниях. «Экономическая парадигма» социологического мышления, предположение о своекорыстном рациональном действии снова дают о себе знать. Между тем Вебер, как известно, стремится жестко развести предмет социологии и предмет правоведения, собственно, не сам предмет, но «логику соответствующих конструкций действительности, каковой логикой и питается самоидентичность научной дисциплины» (S. 13). При этом из виду теряется очень важное: «культурное измерение права» (S. 15). «Под этим, – продолжает Гепхарт, – я понимаю *символическую репрезентацию* права в древних и новых правовых мифах (включая право повседневной жизни), образное представление права в художественной культуре, начиная, например, со Средневековья и кончая симуляцией права в телевизионных сериалах и организацией специальных каналов судебной трансляции (court channels)». Сюда же относится и анализ судебных построек, которые можно интерпретировать как «правовую культуру в камне. Они, однако же, суть не только индикатор определенных правовых стилей или даже процедур... но этот символический аспект права демонстрирует, кроме всего прочего, тесную взаимосвязь с проблематикой значимости и функцией непрерывности права, которое, несмотря на постоянные изменения, сохраняется в своего рода музее права» (S. 15).

Программа ясна, но проблема остается, и она в значительной степени определяет интригу значительной части книги. Дело ведь не в том, чтобы просто объявить право частью культуры и обозначить возможные направления его исследования в этом качестве. Дело прежде всего в том, как воспользоваться теоретическими ресурсами классики социологии

для концептуализации права как составляющей культуры. У Макса Вебера была идея социологии «культурных содержаний», но даже в плане этого не реализованного замысла нет указаний на право как одно из таких «содержаний». Надо идти более сложным путем: с одной стороны, рассматривая контекст немецких исследований права, представлявших для Вебера несомненный интерес и значение, с другой, – реактуализируя веберовское понятие культуры и наук о культуре, к которым он относил и социологию. Очевидно, что тогда речь должна идти об исследовании права в связи с общей проблематикой рациональности и рационализации. Вебер, говорит Гепхарт, намеревается выяснить, «как дело дошло до формирования совершенно специфической и определенной правовой культуры, а именно, специфически *рациональной правовой культуры*» (S. 53), а это, в свою очередь, позволяет поставить вопрос о «*культурном значении* современного, западного, формально-рационального права» (S. 55). При этом речь идет отнюдь не об одной только *демонстрации* универсального тезиса о западном рационализме. Высоко оценивая формальные характеристики западной правовой культуры, Вебер усматривает в современной ему политико-правовой ситуации серьезные угрозы ее достижениям. Потребности *самой жизни*, аналитика и систематизация права, правотворчество, содержательное – в противовес формальному – правовое регулирование (например, когда высказывается заключение о добросовестной или недобросовестной сделке, а не о том, были ли соблюдены все формальности) – вот что оказывается главным. Но обоснования самого формализма в нормативном смысле как части культуры, как составляющей западной правовой государственности у Вебера нет.

О Дюркгейме Гепхарт пишет очень подробно – столь подробно, что ни проследить все нюансы, ни даже обозначить все крупные блоки его изложения мы не можем. Однако в целом автор верен тому главному аргументу, который был сформулирован уже во вводных замечаниях к книге и помещен теперь в очень любопытный контекст. Гепхарт показывает, какой рецепции и переосмыслению со стороны Дюркгейма подвергались влиятельные этические и правовые концепции его времени, прежде всего немецкие. «В рецепции немецкой науки о морали мы видим важную методическую и содержательную предпосылку социологии нормативных систем Дюркгейма. Дюркгейм явственным образом обращается против расцветающего в Германии неокантианства и предпочитает национал-экономическую школу, в которой методически подготавливается взаимопроникновение экономики и морали и которая объединяется с теорией права [как сферы согласования] интересов в критике естественного права, давшей начало истории морали – не столько как последовательности заблуждений, сколько как обусловленной социальной структурой вариации одной сквозной темы – человеческой солидарности» (S. 95). Среди важных тем, которые Гепхарт рассматривает в этой связи, мы выделяем следующие: 1. Невозможность и недостаточность утилитарного понимания права, будь то с позиций индивидуалистического или же с позиций социального утилитаризма (собственно полезностью какого бы то ни было рода нельзя объяснить многие разделы действующего права); 2. Значение права в смысле «разгрузки от комплексности» (поскольку согласование интересов при контрактах предполагает информированного гражданина, а степень необходимой информированности часто превышает возможности человека, право позволяет обойтись без избытка информации); 3. Значение субъективных прав (индивидуальные притязания человека можно было бы игнорировать, их бы приходилось отстаивать силой в борьбе с другими и т.п., если бы не понятие о субъективных правах); 4. Учение Дюркгейма о нормах – здесь дается самый тщательный анализ его знаменитого доклада «Определение моральных фактов» и радикально ставится вопрос о *вменении*. Говоря очень кратко, дело состоит в следующем. Среди многих принципиальных проблем, какие ставит Дюркгейм в этой работе, одно из первых мест занимает вопрос о связи человеческого действия и *санкции*, которая за ним следует, будь то наказание или поощрение. Само по себе действие никак не связано с санкцией, говорит Дюркгейм, здесь связь, в кантовских терминах, не аналитическая, а синтетическая, и осуществляет этот синтез общество, «санкция есть следствие акта, которое

вытекает не из содержания акта, а из того, что акт не согласуется с заранее установленным правилом. ... Но существуют также санкции иного рода. Акты, совершаемые в соответствии с моральным правилом, одобряются, а те, кто их совершает, пользуются уважением»<sup>2</sup>. Однако что значит «совершить поступок»? Идет ли речь о его объективном содержании или о намерениях, кто может считаться ответственным: только индивид или общность, к которой он принадлежит, только живые люди или также иные существа? От этого зависят вменение, моральная и правовая квалификация деяний и характер общественных санкций. Дюркгейм открывает поле возможностей для исследования этого вопроса, потому что и квалификации деяния, и вменение, и санкции являются не абсолютными, но социально-исторически обусловленными характеристиками и значение исследования правовых систем в этой связи приобретает особый интерес. Такое исследование предпринимает знаменитый дюркгеймианец Поль Фоконне, ныне почти забытый. Подробный анализ его книги об ответственности является очень ценным вкладом Гепхарта в современную историю социологии, хотя, как представляется, именно в связи с Дюркгеймом и Фоконне было бы полезно вспомнить о «Социальной дифференциации» Зиммеля, одна из глав которой как раз посвящена коллективной ответственности. Некоторые важные аспекты немецкой и французской социологии могли быть высвечены тем самым намного более ярко.

Ключевой момент, в котором анализ Фоконне дополняется у Гепхарта экскурсом в теорию коллективных символов Дюркгейма, состоит в следующем. Преступление, рассуждает Фоконне, есть уже свершившийся факт. Следовательно, наказание никак не может его исправить – что сделано, то сделано. Поэтому требуется символический субститут, на который может быть направлено общественное чувство возмущения, лежащее, по Дюркгейму, в основе уголовного преследования. «Объект наказания становится символическим заместителем коллективных чувств, которые переносятся с производимого преступлением неисправимого вреда на объект вменения. Камни, дети, душевнобольные в равной степени подходят для вменения санкции, коль скоро имагинативное отношение к преступлению – например, на основе соответствующих коллективных представлений переноса "нечистого" посредством одного лишь контакта – в рамках определенной культуры общества пригодно для восстановления нарушенного преступлением эмотивного порядка» (S. 136).

Если до сих пор речь шла об уголовном праве, то в следующей главе Гепхарт останавливается на праве гражданском. Он привлекает обширные материалы из знаменитого журнала «*Année sociologique*», работы сотрудников Дюркгейма Поля Ювелена (Huvelin) и Эманюэля Леви (Lévy), а также «Лекции по социологии» самого Дюркгейма, которые часто остаются без должного внимания в популярных изложениях его теорий. Гепхарт подчеркивает следующее обстоятельство: когда речь идет об уголовном праве, связи с религией видны очень хорошо: сакральный характер норм, ритуалы, символы – все это отсылает к религии. Но как быть с гражданским правом? Большой интерес представляют рассуждения Дюркгейма о праве собственности. Ведь собственность, право на вещь означает, что нечто изымается из общего пользования, отделяется, становится иным, чем все прочие вещи. А это – то же самое, что происходит с *сакральными предметами*. Собственник, таким образом, оказывается «жрецом священной собственности»! Это, в конечном счете, позволяет «задать вопрос о магически-религиозном происхождении современных правовых институтов» (S. 149). Важным при этом оказывается то, что сам Дюркгейм еще недооценивал в «Разделении труда», где коллективное сознание, сакральное и уголовное право представляют вместе первую стадию процесса, приводящего впоследствии к десакрализации социальной жизни и преобладанию права гражданского. Договоры, заключаемые людьми до сих пор, коренятся в форме клятвы, имевшей когда-то сакральный характер, сакрализация индивида, личности в современном обществе объясняет место человека как правового субъекта в современном правопорядке.

<sup>2</sup> Дюркгейм Э. Определение моральных фактов / Пер. А. Б. Гофмана // Теоретическая социология. Антологии / Под ред. С. П. Баньковской. Т. 1. М.: КДУ, 2002. С. 33, 34.

Глава о Зиммеле, как бы интересна она ни была, на наш взгляд, меньше удалась автору. Это неслучайно. Гепхарт, как уже отмечалось, в высшей степени искусно реконструирует взгляды самых разных теоретиков, привлекая буквально все доступные источники. И вот, в результате такой работы над социологией Зиммеля обнаружилось, что воззрения на право у него есть, социально-философские позиции в некоторых случаях разработаны совсем неплохо, а социологии права – нет, нет вообще ни в каком смысле. Социология Зиммеля, как нам кажется, куда более выигрышно смотрелась бы в этой книге не в концентрированном виде, какой приняло ее изложение в специальной главе, а при сопоставлении с другими, более значимыми авторами. В заключение главы Гепхарт пишет: «В конфликте современной культуры право – это парадигма господства формы над силами социальной жизни, при том, что количественное расширение группы тоже делает необходимой безличную форму права и продлевает цепочки дедуцирования его нормативной значимости вплоть до той точки, в которой право как иллюзорная *causa sui* отсылает к неправомерному, к имеющему вид насилия основанию права» (S. 176). Здесь расставлено много важных акцентов и показано, в каком отношении Зиммель действительно важен для социологии права. Но именно «важен для», не более того. Точно так же сравнительно менее удачной нам кажется и следующая глава, только уже по причинам прямо противоположным. Она написана в почтенном, хотя и не очень распространенном жанре «*Zwischenbetrachtung*» – промежуточного рассмотрения, которое обычно маркирует середину научного сочинения, когда не столько подводятся некоторые итоги, сколько в самой сжатой форме излагается теоретическая позиция автора. Композиционно это очень важно: в начале она могла бы казаться менее обоснованной, в конце книги – слишком запоздавшей. Ее надо размещать именно там, где основные теоретические ресурсы уже задействованы, но впереди еще много конкретных исследований. Так это выглядит у Макса Вебера в его «Хозяйственной этике мировых религий». Здесь «промежуточное рассмотрение» – знаменитая «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира». Так это выглядит и у Хабермаса, который написал несколько «промежуточных рассматриваний» в своей «Теории коммуникативного действия». Одно из них посвящено взаимоотношениям системы и жизненного мира. У Гепхарта, к сожалению, получился, скорее, конспект еще двух-трех, безусловно, очень интересных глав того же рода, что и главы о Вебере, Дюркгейме и дюркгеймианцах. Только здесь в одной главе оказались Хабермас, Кафка, Бурдьё, Деррида. О каждом сказано много интересного и важного. И все-таки это «*Zwischenbetrachtung*», скорее, по месту, нежели по общей композиции. Тем не менее одна важная линия, связывающая первую и вторую части книги, прослеживается довольно четко.

Уже в главе о Зиммеле Гепхарт затрагивает принципиальный вопрос о последнем основании или источнике права. Он проводит крайне любопытное сопоставление воззрений Зиммеля и чистой теории права Ханса Кельзена, в которой последним основанием права объявлялась некая не выводимая ниоткуда первоформа (*Urnorm*). У Зиммеля, как мы видели, на месте первоформы находится насильственное учреждение права. В этом месте, казалось бы, Гепхарт должен был обратиться к фигуре Карла Шмитта. Будь то критика Кельзена с позиций децизионизма (основание права – это решение), будь то позднейшее, послевоенное учение о праве захвата земли и разграничения территорий (*Landnahme*) как первоакта, учреждающего право, Шмитт целиком и полностью находится в контексте той проблематики, которая здесь прорисовывается. Но нет! Ни одной книги Шмитта нет в списке литературы, его имя, если мы не ошибаемся, даже не упомянуто. Между тем и Хабермас, и Луман (о котором вкратце тоже идет речь в «Промежуточном рассмотрении»), и, скорее всего (хотя история не вполне ясна), Бурдьё, и тем более Деррида были не просто прекрасно осведомлены о теориях Шмитта, но и во многом отталкивались именно от них.

Ведь вопрос-то состоит в том, на чем может основываться значимость права в наше время. К чему ее возводить? Мы не только прошли ту стадию рационализации, когда право стало, как называл это Вебер, «самозаконной» сферой, но и продвинулись много дальше, так что сознание *контингентного* характера права (а для немецкой социологии это значит

сознание того, что право могло бы быть и другим) крайне обостряет вопрос о надэмпирическом его значении, т.е. о том, что делает его чем-то большим, нежели *ad hoc* создаваемая регуляция социальной жизни. Решение, которое предлагает Гепхарт, заключается в том, что право, западное право эпохи модерна, «все-таки не оторвалось от своих архаических корней, которые достигают мифа и религий, формирующих ценности и картины мира» (S. 189). Именно в этой связи и надо понимать право как феномен культуры. «Культуры, включая определенные культуры дискурса, определяют ту сферу, в которой артикулируются идеи права и его оснований, даже если на конкретное образование правовых институтов и форм непосредственное влияние оказывают интересы и заинтересованные лица» (S. 190).

Вторая часть книги посвящена демонстрации тех возможностей конкретного исследования, которые открывает эта программа. К сожалению, мы не можем посвятить ей достаточно внимания. Журналом подготовлен перевод одной из глав, и мы намерены поместить его в следующем номере. Ограничимся перечислением глав и тем этой части.

Первая глава называется «Нормальность попрошаек, шлюх, палачей и прокаженных для конституции средневекового общества». Здесь автор продолжает свои исследования социологии Дюркгейма (и отчасти Зиммеля с его социологией бедняка), и здесь же становится особенно очевидной его специфическая селективность в выборе источников. Если социологию палача Роже Кайуа Гепхарт мог выпустить просто по соображениям неуместности в одном контексте с социологией Дюркгейма, то отсутствие ссылок на «Историю безумия» и «Историю клиники» Фуко, который во многом продолжал традиции французского социологизма, – это явный сигнал: социология права как культур-социология реконструируется как исследовательская программа преимущественно с опорой на классиков и при жестком контроле специфических именно для социологии объяснительных средств.

Во второй главе речь идет о символах *неправа* при национал-социализме. Эта глава, как и следующие за ней, богато иллюстрирована фотографиями. Основная фигура аргумента здесь такова: при нацизме в Германии происходит «символическое затмение» права, «загрузка права символами», «символический захват права». Это связано с чудовищными напряжениями, потому что долгая история права ведет как раз к его десимволизации. Нацистские техники репрессии были нарочито архаизированы и перегружены символами, что означало презрение к традиции права, к правам человека. То, что выдавалось за новое и высшее право, на деле оказалось отрицанием права, радикально неправовым.

Глава о местах правосудия посвящена архитектуре судебных строений. (Ее мы публикуем в следующем номере.) За ней следует глава об образах правосудия, посвященная художникам, прежде всего Оноре Домье и Густаву Климту. Гепхарт и сам художник, причем весьма плодовитый. Одна из его книг, вышедшая десять лет назад, была посвящена «образам современности» в изобразительном искусстве. Здесь он продолжает эту тему применительно к праву.

Наконец, в двух последних главах он вновь обращается к теоретическим вопросам. Чтобы правильно понимать его позицию, мы должны иметь в виду, насколько влиятельны сейчас в Германии теории, в которых право так или иначе (на основе ли преимущественно Парсонса, или на основе Парсонса, переосмысленного Хабермасом, или – и главным образом! – на основе Лумана, тоже опиравшегося на Парсонса, но создавшего совершенно оригинальную концепцию) понимается в качестве символически обобщенного средства коммуникации. Эту точку зрения Гепхарт отвергает. Право для него – сердцевинная зона общества (*Kernzone der Gesellschaft*) и вообще социальной жизни. В нем можно выделить нормативное, организационное, символическое и ритуальное измерение. Собственно, кратким представлением каждого из этих измерений и завершается книга.

В каком-то смысле такой финал выглядит открытым. Речь идет не о завершеном, но о зарождающемся проекте. Практически по каждому из вопросов, поставленных Гепхартом, рецензент может занять двойственную позицию. Можно сделать акцент на глубине,

продуктивности, необычайной по нынешним временам эрудиции автора, соединяющего здесь таланты и образование историка, социолога, юриста и даже художественного критика. И можно подосадовать на то, что теоретический горизонт книги оказался не очень широк. Не совсем ясно отношение автора к амбициозной программе культур-социологии Дж.Александера и его сотрудников, хотя все ссылки, что называется, на месте. Непонятно его отношение не к собственно Луману, а к тем теориям права, которые возникли с опорой на его теорию аутопойетических самореферентных систем (в первую очередь теория Г.Тейбнера (Teubner)). Значительным упущением именно в контексте общей социологии как культур-социологии права кажется нам вынесение за скобки очевидного всем юридического построения основных социологических категорий у Вебера. То, что общее учение о социологических категориях («Основные понятия социологии») носит явные следы юридического происхождения, известно Гепхарту лучше многих. Речь идет лишь о том, что это знание не получило должного применения в книге.

И все-таки из двух позиций мы не просто склоняемся, но решительно занимаем первую. Книга получилась очень мощная. Она перенасыщена материалом, она очень трудна для чтения, особенно для тех, кто не имеет юридического образования. Но она очень продуктивна. Она показывает, как много еще можно сделать в социологии, даже если строить ее на тех основаниях, которые были заложены почти сто лет назад. Она действительно является и программой, и собственно позитивным исследованием. Посмотрим, многих ли она заразит, много ли найдется тех, кому квалификация и трудолюбие позволят идти по этому пути.

*Алексей Гусев\**

**С.А. Кравченко. «Нелинейная социокультурная динамика: играизационный подход». М.: МГИМО-Университет, 2006. – 170 с.**

Проблема, которая поднимается в монографии: как наука, привыкшая строить свои выводы на принципах рациональности и линейного развития, сможет описать современные нелинейные стохастические процессы, давно входит в число «проклятых вопросов» социологии, волнует умы многих ученых как в России, так и за рубежом. Начиная от повседневных практик и заканчивая глобальными историческими процессами, мы наблюдаем проявления того, что С.Кравченко называет «нелинейной социокультурной динамикой». Все больше людей вовлекаются в различные самоорганизованные открытые социальные системы, все более плюралистической и многополярной становится мировая политика. Все это подробно проанализировано в книге, однако ее уникальность в другом – автор рассматривает развитие современного общества сквозь призму весьма специфического и очень интересного понятия «играизация».

Предприняв попытку полномасштабного встраивания концепта «играизации» в корпус современного социологического знания, С.Кравченко «доводит до ума» и агрегирует свои предыдущие теоретические наработки, посвященные поиску нового подхода к анализу изменившейся социокультурной динамики.

Определение сути понятия «играизация» автор закономерно начинает с отделения его от понятия «игра». По его мнению, их главное отличие заключается в том, что игра имеет место в закрытых общественных системах, а играизация – в открытых. Соответственно, игра – это социальный процесс с преобладанием элементов закрытого типа, играизация же проявляется почти исключительно в виде открытых процессов.

Вот что пишет сам С.Кравченко: «Традиционные представления об игре характерны для закрытых социальных систем, в которых поведение людей жестко управлялось институциональными структурами, исходя из господствующей единой системы знания. Играизация же явление современных, открытых, плюралистических обществ, имеющих тенденцию к нелинейному развитию» (с. 33). Действительно, игра, будучи атрибутом закрытых социальных систем, сама по себе является закрытой: любая традиционная игра регламентирована жесткими правилами, несоблюдение которых ведет индивида к исключению (выбыванию) из игрового процесса. Играизация же не имеет фиксированных, установленных правил, принципы действий индивидов гибки и постоянно меняются. Кроме того, играизация неотделима от повседневных рутинных практик, в современной жизни она является их необходимым элементом. В этой неотделимости играизации от «серьезных», неигровых практик автор и усматривает открытость и амбивалентность концепта.

В книге описывается и другая важная черта играизации – практическая, прагматическая ориентация действий вовлеченных в нее индивидов (в отличие от сугубо бескорыстной, традиционной игры, где все происходит «понарошку»). Примечательно, что именно эта черта способствует повсеместному распространению играизации, ее превращению в поистине глобальное явление и влиянию на социокультурную динамику в совершенно различных сферах. Сегодня играизованными (т.е. использующими элементы именно играизации, а не игры) стали не только спорт и массовая культура, но даже такая «серьезная» сфера, как политика. Для нынешних политиков значительно более важна иррациональная, игровая, «спектаклизированная» составляющая имиджа (внешность, манеры, умение пошутить в нужный момент и т.д.), нежели строгое соблюдение принципов определенной предвыборной программы.

---

\* Гусев Алексей Николаевич – аспирант МГИМО.

© Гусев Алексей, 2007.

© Центр фундаментальной социологии, 2007.

Отделяя играизацию от игры, С.Кравченко указывает ее место в общественно-исторической перспективе: до определенного момента человеческое общество знало лишь игру; играизация же присуща исключительно современному обществу с его амбивалентностью и нелинейностью. Именно эти черты и являются основополагающими при более детальном рассмотрении данного понятия.

В настоящей работе просматривается традиционный недостаток постмодернистского дискурса, в рамках которого работает автор, – нежелание при описании и объяснении термина «играизация» ссылаться на конкретные примеры из современной социальной реальности, стремление с разных сторон «обигрывать» совершенно абстрактные выводы. При этом сам термин «играизация» в некотором роде компенсирует упомянутый недостаток. Игра как теоретическая метафора гораздо сильнее укоренена в реальности (и даже в бытовом языке), чем абсолютное большинство других постмодернистских терминов.

Стоит отметить, что «игра» – слишком эмоционально нагруженный и занятый другими коннотациями термин, поэтому его использование в качестве лексической основы для названия нового концепта неизбежно будет вызывать споры.

Один из наиболее очевидных спорных моментов связан с определением играизации через «парадоксальные сочетания». Автор пишет: «Она <играизация> обозначает зарождение особого стиля жизни, предполагающего парадоксальное сочетание серьезного и потешного, реального и виртуального, чувственного и интеллектуального, организационного и дезорганизационного, рационального и иррационального» (с. 21). У читателей может возникнуть вполне естественный вопрос: почему среди всех парадоксальных сочетаний современности в качестве смыслообразующего выбрано именно сочетание потешного и серьезного. Ведь все социальные процессы, о которых идет речь в книге, можно рассмотреть через призму сочетания реального и виртуального или, к примеру, рационального и иррационального. В таком случае феномен, именуемый «играизацией», мог бы быть назван «виртуализацией» или «спектаклизацией», термином, который С.Кравченко использует для обозначения более узкого спектра явлений.

Авторский замысел можно объяснить тем, что термин «играизация» наиболее адекватно (по сравнению, скажем, с «виртуализацией») применим к анализу широкого спектра явлений современной общественной жизни. Иными словами, он может быть без существенных проблем встроен в корпус современного гуманитарного знания, будучи при этом оригинальным и концептуально новым.

В своем теоретическом конструкте С.Кравченко удалось совместить два достоинства, которые крайне сложно сочетаются в контексте современной социологической теории. С одной стороны, концепт играизации удачно вписывается в набор существующих подходов к анализу социальной реальности (как современных, так и классических); с другой стороны, он не является своеобразным «ремейком» давно разработанной теории, что нередко встречается в работах постмодернистской традиции. Рассмотрим оба этих достоинства подробнее.

Начнем с оригинальности и новаторского характера концепта. Очевидно, что он тесно связан с социологическим пониманием игры и роли в обществе игровых практик. Тем не менее данный концепт ни в коей мере нельзя считать вторичным по отношению к понятию «игра», которое встречается у многих социальных мыслителей (Й. Хейзинга, И. Гофман, П.Блау, Дж. Г. Мид и др.) Как уже отмечалось, С.Кравченко приводит множество отличий понятия «играизация» от понятия «игра» и во многом именно на основе артикулирования этих отличий приходит к определению собственно «играизации». В этом смысле оригинальность и новизна концепта представляются очевидными – сходство «играизации» с «игрой» хотя и не ограничивается лексическими рамками, но все же распространяется недалеко за них.

То же касается и содержательного аспекта работы. На первый взгляд, рассуждения об ускоряющейся социокультурной динамике, принимающей все более неопределенные (используя терминологию автора – «амбивалентные», «ризомные») формы, можно встретить в трудах практически каждого современного социолога, как отечественного, так и

зарубежного. Однако читателей должно интересовать не собственно содержание описанных социальных процессов, а тот угол зрения, под которым их предлагается рассмотреть. Недаром в название книги вынесена фраза «играизационный подход». Именно этот подход позволяет взглянуть на современные общественные процессы под совершенно новым углом зрения.

Можно сказать, что работа несет в себе некоторую методологическую новизну. Речь идет не о конкретных методиках изучения современного общества, а о том, что концепт играизации служит своеобразным теоретическим инструментом, применение которого облегчает задачу интерпретации явлений современной социальной жизни. Неслучайно в заключении книги С.Кравченко прорисовывает возможные варианты дальнейшего использования понятия «играизация», пытается определить направления социальных исследований, в которых оно было бы наиболее необходимым. В этом аспекте пересекаются два основных достоинства книги: концепт играизации является новым инструментом, способным работать в рамках «старых» парадигм, поскольку имеет с ними общие теоретические корни.

Сложно сказать, в какой именно социологической парадигме концепт играизации укоренен более всего. Безусловно, он – продукт постмодернистской традиции, однако также очевидно, что на автора оказали влияние классики социологии. Так, С.Кравченко усматривает наличие существенной взаимосвязи между собственным концептом и воззрениями П. Сорокина. Сам термин «социокультурная динамика» вряд ли был бы настолько распространен в современном научном дискурсе, если бы не труды П. Сорокина, в которых предложена типология социокультурных суперсистем. Наиболее заметное отражение в работе нашла сорокинская теория флуктуации социокультурной системы. С.Кравченко приводит ссылки на П. Сорокина, анализируя амбивалентность общественной дезинтеграции в транзитивном периоде (сорокинский термин), и именно в его трудах усматривает первые попытки описания феноменов самодетерминации и саморефлексии (хотя в отношении этих концептов большее влияние на автора, на наш взгляд, оказал Н.Луман).

Стоит также отметить определенное влияние Т. Парсонса, Р. Мертона и М. Вебера (С.Кравченко интерпретировал свой концепт играизации как новую рациональность, оценивая ее с помощью четырех веберовских критериев), а также мыслителей, более близких к современной эпохе: уже упоминавшийся Н. Луман, Дж. Ритцер, французские постмодернисты Ж.Ф. Лиотар, Ж. Деррида, Г. Дебор (автор многократно используемого в работе термина «спектаклизация») и, безусловно, Э. Гидденс. Констатация С.Кравченко происходящих в современном обществе процессов исключительно близка аналогичным наблюдениям Э. Гидденса. Кроме того, теория играизации с ее принципами амбивалентности и ризомности в некотором смысле близка гиденсовской теории структуриации с ее взаимовлиянием структуры и актора.

«Встроенность» концепта играизации в корпус социологического знания заключается не только в том, что автор находит параллели в воззрениях классиков. Значительно более важен тот факт, что использование данного концепта, относящегося к новой «нелинейной» парадигме, позволяет описывать современные явления с точки зрения традиционных концепций, выработанных в годы однозначного доминирования в социологии представлений о линейном, рациональном развитии общества. Целые главы книги посвящены анализу таких традиционных понятий, как «адаптация» или «рациональность» в контексте «играизационного» подхода. Метафорически выражаясь, концепт играизации, будучи разработанным во фрейме «нелинейности» и «амбивалентности», позволяет рассматривать современные процессы, полные этой же «нелинейности» и «амбивалентности», с точки зрения вполне традиционных, «линейных» теорий адаптации и рациональности.

Значимость концепта адаптации не ограничивается для автора рамками теоретического сравнения. Здесь имеет место значительно более широкий подтекст.

Одним из центральных тезисов С. Кравченко об адаптации в современном обществе является следующее утверждение: «Адаптация сопряжена с характером и механизмом социокультурной динамики». Рассуждая о возрастающей скорости и неопределенности (нелинейности) современной социокультурной динамики, автор предполагает, что играизация становится все более важным элементом адаптации индивида к новой реальности. Более того, адаптация без играизации уже невозможна, поскольку сама реальность (по крайней мере, социальная) находится в игрализованном состоянии, в состоянии «игры структур» (термин Ж. Деррида). А поскольку современное общество перманентно меняется, то индивид вынужден адаптироваться постоянно, к каждому новому изменению. В подобном контексте играизация также неизбежно становится постоянным спутником современного человека.

Играизация способна радикальным образом изменить привычные для традиционного общества механизмы адаптации. Например, в рамках распространения процессов играизации возможна институционализация мятежа как особого типа адаптации (здесь автор следует типологии Р. Мертона). «Непреднамеренным последствием мятежа является увеличение деструктивности, обострение проблем межкультурного обмена и даже возникновение разрывов в культурно-коммуникационных кодах». Все это вписывается в логику амбивалентности, нелинейности и ризомности современных адаптационных процессов, которую излагает С.Кравченко. Действительно, подобные последствия мы можем наблюдать в случае с современной массовой культурой, в которую органично (а порой не совсем органично) встроилась «мятежная», «бунтовская» молодежная контркультура.

С.Кравченко не только использует традиционные, давно сложившиеся социологические термины, но и активно развивает, дополняет и переформулирует малоизвестные понятия, недавно введенные в социологический лексикон Э. Гидденсом, Ж.Ф. Лиотаром, П. Бурдьё и др. Это, например, «игровая стоимость» («способность товара навязать потребителю участие в игровой практике»); «игровой габитус», позволяющий ориентироваться в нелинейном мире; «перформативная стратегия» (использование в повседневной жизни мистификаций, театрализаций и других играизационных практик).

Так или иначе, главная ценность книги – не разработка отдельных фрагментарных понятий, способных уточнить видение тех или иных сфер общественной жизни, а разработка целостного играизационного подхода, который автор предлагает на суд читателя как одно из направлений новой рефлексивной социологии.

Светлана Баньковская\*

## Другой как элементарное понятие социальной онтологии

Социологией...будет называться наука, которая намерена, истолковывая, понять социальное действие... «Социальным» действием будет называться такое, которое по своему смыслу, предполагаемому действующим или действующими, соотносено с поведением *других* и ориентировано на него в своем протекании. «*Другие*» могут быть данными индивидами, знакомыми, или неопределенными многими, совершенно неизвестными...

**М. Вебер. «Основные социологические понятия»**

Наш долг – это всегда долг перед какими-то сознаниями; все наши обязанности обращены к духовным субъектам, мыслящим существам. Кто эти сознательные субъекты? Вот в чем проблема. Всякий акт может иметь два рода целей: 1) индивид, которым являюсь я сам; 2) *отличные от меня существа*...

В мире опыта я знаю лишь один субъект, который обладает моральной реальностью, более богатой, более сложной, чем мы, – это коллектив...

Поскольку *другой* участвует в жизни группы, поскольку он является членом коллектива, к которому мы привязаны, он приобретает в наших глазах часть достоинства группы, и мы склонны его любить и к нему стремиться.

**Э. Дюркгейм. «Определение моральных фактов»**

Общественное единство реализуется только своими собственными элементами..., и оно не нуждается ни в каком наблюдателе...сознание соучастия с *другими* в образовании единства и есть фактически то единство, о котором идет речь. То, что для-себя (-бытие) *Другого* все-таки не препятствует нам делать его своим представлением,.. – глубочайшая психологическая и теоретико-познавательная схема и проблема обобществления.

**Г. Зиммель. «Как возможно общество?»**

Фундаментальной точкой отсчета [в анализе социальных систем] является понятие социальной системы действия...Система координат действия предполагает «ориентацию» одного и *многих* действующих...в ситуации, которая включает *других* действующих

**Т. Парсонс. «Социальная система»**

Вопрос о Другом в социальной теории, казалось бы, даже вопросом и не является: его можно встретить в различных контекстах и основополагающих определениях у самых разных теоретиков, независимо от их позиций в «споре о методе». Другой (Другие) выступает как необходимое онтологическое основание «социального»; основание, «само собой разумеющееся», непосредственно очевидное и поэтому специально не тематизированное и не определяемое: он является логически неразложимым элементом «социального».

Означает ли это, что сама постановка вопроса о Другом, его качествах и онтологическом статусе неуместна, или же сомнение в «само собой разумеющемся» и «очевидном» и есть первейшая задача социальной рефлексии?

---

\* Баньковская Светлана Петровна – к.филос.н., ведущий научный сотрудник Центра фундаментальной социологии, преподаватель МГИМО.

© Баньковская Светлана, 2007.

© Центр фундаментальной социологии, 2007.

Попытаемся определить основания (философские/феноменологические и социально-теоретические) онтологического статуса Другого (и его социологической разновидности – Чужака) и обсудить возможности «формального» подхода к теоретическому исследованию этих понятий.

### **Феноменологическая онтология Другого**

Философские основания для постановки вопроса об «инакости» и Другом связаны с посткартезианским поворотом к «иному»: выведение «инакости» (otherness) как проблемы было продиктовано потребностью установить происхождение intersубъективности (межсубъектности) как единственного основания для объективной социальной реальности. Более конкретно это выразилось в попытках определить связь *ego* и *alter-ego*. У Дюркгейма таким персонифицированным результатом предельного обобщенного Другого стало общество как таковое. «...Общество можно рассматривать как *особую личность*, качественно отличную от составляющих ее индивидуальных личностей» [3, с.27].

Разделение как аналитическая процедура – это не только четкая определяющая граница, оно предполагает взаимозависимость, комплементарность. В этом контексте Другой становится способом достижения самоотжественности, способствует «замыканию» субъекта в отдельную целостность, выделенную *из* внешнего мира и выделенную *в* нем. Очевидно, что понятие Другого остается на уровне социальной онтологии.

Таким образом, возможно сразу же определить, по крайней мере, три функции Другого для социальной онтологии: во-первых, стимулирование самоотжествления социального субъекта, постановка вопроса (перефразируя Зиммеля) «Как возможен наблюдатель?». Во-вторых – определение места «наблюдателя» *внутри* объекта наблюдения – он один из множества наблюдателей, различающихся как замкнутые целостности и схожие в том, что обладают каждый своей перспективой наблюдения, они разделяют эту общую способность, что предполагает, в-третьих, практику обмена перспективами и само существование социальной реальности (равно как и «чувства социальной реальности» для каждого отдельного индивида), ее интерактивное воспроизводство в этой практике.

Каков процесс происхождения Другого как предпосылки социальной реальности? Возможно ли разложить этот процесс на феноменальные составляющие?<sup>1</sup>

Одной из моделей такого анализа, безусловно, является эгологизм Э.Гуссерля.

Трансцендентальный подход к инакости характеризуется тем, что Другой конструируется как «другой Я», *alter-ego*. Эгологизм утверждает опосредованный характер Другого и его зависимость от *ego*.

Эгологизм Э.Гуссерля конструирует intersубъективность трансцендентальным способом. В «Картезианских рассуждениях» переход от *ego* к *alter-ego* распределяется на пять шагов [2]:

1) Восприятие Другого «вообще» (обобщенного Другого) как живого физического тела, по аналогии со своим телом, тоже отчасти – физическим.

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

3) Конструирование объективного мира путем идентификации примордиальных (первопорядковых) миров.

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

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

---

<sup>1</sup> В своей социальной онтологии «инакости» М. Тойниссен предложил различать (или даже противопоставлять) два подхода – трансцендентализм и диалогизм, соотносимые с именами и Э. Гуссерля и М. Бубера, соответственно. См.: [15].

Но здесь Другой никогда не присутствует в моем сознании в том смысле, что я существую для него, он никогда не бывает первопорядковым субъектом, а я его объектом. Он лишь один из многих «других», с которым я разделяю общие черты, как с множеством других «других», он не уникален, не интимен. Но обладает равной мне первопорядковостью. В этом заключается трансцендентальный солипсизм гуссерлианской эгологии. Каждый сам для себя – начало всех начал. Связь Я и Другого осуществляется через мир, а не непосредственно. Тем самым интерсубъективность выстраивается как внутреннее отрицание.

Иная модель происхождения Другого представлена в диалогизме М. Бубера [1]. Здесь Я, его, выводится из столкновения с Ты, подчеркивается одновременность их возникновения.

В противоположность трансцендентализму диалогизм – это онтология «промежуточности» (ontology of the in-Between). Весь его пафос направлен против абстрактно-общего сознания, против конститутивной функции субъективности. Диалогическая точка зрения требует различать: 1) когнитивные субъект-объектные отношения, или Я – ego и 2) истинно интерсубъективные, где Я и Ты встречаются в промежуточной сфере in-Between, свободные от эгологических интенций. Это столкновение не зависит от их субъективных проектов, представляет собой событие для обоих сталкивающихся, когда соблюдается полная взаимность и равная примордиальность.

Что это за сфера in-Between, где происходит столкновение? Прежде всего, это – язык, разговор. Структура такого события, как встреча, зафиксирована в диалоге и характеризуется уникальностью, произвольностью, контингентностью.

Можно зафиксировать основные характеристики диалога как встречи: 1) одновременность существования, 2) Ты выводится из числа интенциональных объектов. Это означает, что Ты не имеет временной и пространственной фиксированности, он «исключителен», не сравним ни с кем.

В диалоге как встрече отношения Я и Ты теряют качество интенционально направленного акта, они оказываются за пределами различения «активного» и «пассивного». При встрече «моя» активность становится самой собой, когда перестает быть намеренной, но требует экспромта и импровизации, креативности. Она становится действием, которое одновременно – и не действие, поскольку содеяно Другим.

Возможно ли примирение этих двух перспектив – трансцендентального эгологизма и событийного/ситуативного диалогизма?

Тойнниссен предлагает сделать это в гегельянском духе: «история духа, который, переходя от бытия-для-себя к другому, в конце концов, преодолевает отчуждение, обретая себя в общении с Другим... На первом этапе Я – это не что иное, как ego; на втором – он включает инакость, становясь «другим Я», на третьем – бытие-с-другим совпадает с бытием-собой». Можно было бы начать с трансцендентально определяемого ego и через определенное количество шагов прийти к Я – Ты встрече. Это оправдано преобладанием ego в современных условиях – потеря «происхождения», цель, результат – встреча с Ты.

### **Другой и Чужой: от абстракции к неопределенности**

Но если Я – двойственно и двойственность эта располагается между двумя основными парами слов (у Бубера): Я-Ты и Я-Оно, то что может служить в качестве перехода от Оно/Он/Она к Ты? Ответ на этот вопрос находим у Зиммеля: это Чужой с его неопределенностью в отношении Я, в нем Я обнаруживает *одновременность* удаленности (от себя) и близости (к себе).

Этот переход от Другого как от логической категории, лежащей в основании определения природы социального (абстракция логического уровня), к Другому как к социальному типу (абстракция социального уровня), принадлежащему целостности социального, намечен Зиммелем как переход от обобщенного Другого к социальному типу и, далее, к индивидуальности, совмещающей в своей целостности социальное и внесоциальное

бытие. «...В представлении человека человеком, – пишет Зиммель, – сказываются смещения, умаления, дополнения... идущие от всех этих априорно действующих категорий: от типичности человека, от идеи его совершенного завершения, от социальной общности, к которой он принадлежит. А надо всем этим, как эвристический принцип познания парит мысль о его реальной, чисто индивидуальной определенности» [4, с.516].

### Социология Чужака Г. Зиммеля (пространство)

Георгу Зиммелю социология Чужака обязана современным статусом «хорошо обоснованной» и «легитимированной» социологической темы [8, р. 15-29]. Зиммелю же она обязана и ярко выраженной функционалистской трактовкой: Чужак интересен как тот, кто исполняет в группе особого рода функции. Это значит, что и рассматривается он преимущественно со стороны группы.

Основные характеристики Чужака у Зиммеля мы находим прежде всего в «Экскурсе о чужаке» (маленьком, но вполне завершённом фрагменте, входящем в главу о социологии пространства) и в «Философии денег» [13; 14].

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 пространственный<sup>2</sup>). Такое единство может обозначать дистанцию, границу, мобильность, фиксированность. Эти понятия помогают определить специфику взаимодействия Чужака с группой. Существо этой специфики составляет «свобода» Чужака, последствия каковой 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 разновидность участия – «со своим уставом в чужой монастырь». Объективность и

<sup>2</sup> 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. 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 истористов, 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 дальнейшего рассмотрения, поэтому мы ограничимся лишь упоминанием их актуальности.

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, «очуждения», 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: основой таких отношений могут служить, например, «общечеловеческие ценности» и, пожалуй, самая «общечеловеческая» из них – деньги.

Универсальность общности усиливает в ней элемент случайности, связующие силы утрачивают специфический, центростремительный характер. Случайность как необязательность связи с данным конкретным Чужаком (взаимозаменяемость Чужаков) предполагает не только его свободу, но и его функциональность в отношении группы. В основе же такого функционализма лежит *пространство* как критерий в определении Чужака и его функций.

Для этого обратимся к темпоральному измерению в определении Чужака.

### **Темпоральная феноменология Чужака у А.Шюца.**

Иного рода функциональность Чужака проявляется с применением темпорального критерия к его определению. Примером такого определения может служить Чужак (и конкретный его социальный тип – «вернувшийся домой») А. Шюца [12]. Шюц представляет Чужака в контексте своей общей теории интерпретации «культурного образца социальной группы», с которой сближается Чужак. Определение Чужака у Шюца очевидно ориентировано на временной параметр: Чужак – это «взрослый *современник*, принадлежащий к нашей цивилизации, который стремится быть *постоянно* принятым в группе»; он отличается от приходящего визитера или гостя, от ребенка или дикаря, от представителя иной цивилизации. Сама ситуация приближения Чужака к группе рассматривается через понятие «культурного образца групповой жизни». Действующий индивид, по Шюцу, ощущает и испытывает социальный мир вокруг себя, прежде всего, как область своих непосредственных и возможных действий; с ними он соотносит и, ориентируясь на них, оценивает окружающие его внешние предметы и ситуации; сам действующий при этом для себя всегда в центре ситуации. Все, что ему надо – лишь умеренное знание о релевантных его действию элементах окружающего мира. Такое знание неоднородно: оно не согласованно, как не согласованы цели и желания самого действующего, которые во многом эмерджентны и меняются от ситуации к ситуации; оно не вполне ясно, ибо действующему достаточно эффективности его использования, он не исследует это знание вглубь; оно не лишено противоречий. В сущности такое знание – это стандартная схема «культурного образца», которую действующий получает от предков, учителей, власть предержащих как несомненное руководство к действию, оно принимается как само собой разумеющееся за отсутствием противоположного опыта. Это знание «рецептов» действия, составляющими которых является уверенность в том, что социальная жизнь с ее проблемами в сущности не меняется, что мы можем полагаться на прошлый опыт для решения настоящих и будущих проблем, что для успешного решения проблем достаточно и обобщенного знания о типах событий и, наконец, что и другие члены группы пользуются в своих действиях этими «рецептами». Члены своей группы – Свои – это те, кто разделяет и использует эти образцы интерпретации ситуаций, тогда как Чужак ставит под вопрос практически все эти условия, для него культурный образец группы не является вполне достаточных и надежным основанием для действия. Почему?

Образец формируется в ходе его практикования, использования, апробирования членами группы на протяжении всей истории группы. Но Чужак не разделяет с группой этой истории, он может разделять с ней настоящее и будущее, но не прошлое. Традиция,

культурная история группы не является частью его собственной биографии. Для членов группы Чужак – человек, исключенный из «нашего» прошлого, человек без истории. Или, как писал об этом Зиммель, «его не было в начале группы». Где же он был тогда, где его начало? Его начало в другом культурном образце, который для него уже относительно «естественен». Для Чужака есть «старый» и «новый» культурный образец, между ними временной интервал. Как этот интервал преодолевается, как происходит актуализация другого – «нового» – образца?

На первом этапе Чужак преобразовывается из незаинтересованного наблюдателя в партнера, действующего участника, использующего в своем действии «новый» культурный образец. Этот образец теперь – не просто предмет его размышлений, находящийся в центре его когнитивного внимания, но сегмент социального мира, который он стремится освоить в действии – актуализировать для себя. Затем – благодаря практике использования, этот образец становится «ближе», заполняется живым (индивидуальным, уникальным) опытом, он конкретизируется в связи с определенными социальными ситуациями. Наконец, уже освоенный культурный образец отличается от представления об этом культурном образце в прошлом тем, что является уже интерпретацией для взаимодействия, а не знанием об образце – интерпретацией ради интерпретации. Освоенный образец предполагает в качестве условия своего применения реакции/ожидания со стороны членов группы, культурным образцом которой он является.

Первым результатом освоения Чужаком «нового» образца является сомнение в своем собственном – «старом» – образце, в своем «само собой разумеющемся» знании. Прежняя «схема ориентации» оказывается непригодной в условиях новой группы. Чужак не может «перевести» координаты и ориентиры своего прежнего культурного образца в координаты нового. Почему? Во-первых, потому, что его положение в «прежней» группе отличается от положения в «новой»: в первой он находился в центре окружающего его мира, т.е. обладал своей определенностью в отношении культурного образца, был включен в него, занимая в нем «свое» место. Во второй – он «чужой», в том смысле, что не обладает определенностью, определенным статусом в группе, он представляет для группы «неопределенность». Во-вторых, сам «новый» культурный образец не обладает для Чужака целостностью, Чужак «переводит» для себя лишь те фрагменты нового образца, которые «переводимы» с точки зрения его «старого» образца, находят соответствия в старом образце и позволяют ориентироваться в конкретных ситуациях новой группы. Однако, это не все содержание нового образца, все непереводаемо. За рамками возможного перевода содержания правил, норм, требований и проч. нового образца остается ситуативный контекст их применения, накопленный конкретный опыт его использования – история культурного образца. Благодаря именно контекстуальному использованию «своего» культурного образца члены группы могут применять его «рецепты» действия как типизированные, анонимные, автоматическое следование которым обеспечивает эффективность взаимодействия: нет нужды проверять образец на соответствие уникальным особенностям ситуации, проще принять его на веру.

Иначе обращается с этим образцом Чужак. Прежде, чем действовать, он должен достичь уверенности в том, что предлагаемое новой схемой решение будет способствовать достижению искомого результата, учитывая его положение аутсайдера, который не владеет культурным образцом в целом и вполне, который видит в нем также и непоследовательности и неясности. У Чужака знание о «рецептах» иное – он должен знать не только «как» действовать, но и «почему именно так, а не иначе». Поэтому и партнеры по ситуации для него – не «типичные», обобщенные другие, но особые и уникальные индивиды, при этом эти особые черты и уникальность Чужак склонен приписывать всей группе. В результате он выстраивает, в ходе освоения «нового» образца мир «псевдо-анонимности», «псевдо-типичности» и «псевдо-интимности». Неуверенность и чувство опасности сопровождают его поведение в таком мире. Культурный образец новой группы для Чужака – это не «защитный кокон», но область приключений и исследований, не инструмент разрешения проблемных ситуаций, но сама проблема.

Как и Зиммель, Шюц выделяет в качестве основного качества Чужака по отношению к группе его «объективность». Это не просто критическое отношение Чужака к группе с точки зрения его собственного прежнего образца, но объективность, продиктованная необходимостью полноты знания о новом образце, его деталей, зачастую не заметных и не рефлекслируемых членами группы. Причина такой объективности – неспособность Чужака вполне «вписаться» в рутинное, размеренное практикование культурного образца группы, а причина такой неспособности кроется в его собственном «негативном опыте» неадекватности «само собой разумеющегося» знания, заложенного в его прежнем культурном образце. Следствие такой «объективности» выступает и «сомнительная приверженность» Чужака к новой группе: он уже не может воспринимать как «естественный» и «наилучший» ни новый образец группы, с которой он сближается, ни свой прежний образец.

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

Еще более явственно и парадоксально ту роль, которую играют время и временные разрывы в формировании «инакости», Шюц прослеживает на примере социального типа, названного им *Homcomer* (вернувшийся домой, или «к себе»). Это может быть ветеран, вернувшийся с войны, путешественник, эмигрант, «блудный сын», словом, – тот, кто вернулся *к себе домой навсегда* (в отличие от Чужака, который «может прийти сегодня и уйти завтра», и для которого эта группа – не «своя», но область неопределенного, неизвестного и лишь в перспективе, возможно, освоенного). *Homcomer* (назовем его Странник) – это «свой», вписанный в рутину культурного образца группы и имеющий в группе членство и свой статус, а значит, – он находится в непосредственном «мы-отношении» с группой, предполагающем как общность пространства-времени в соприсутствии (*face-to-face*), так и интимность этого отношения, которая в той или иной степени свойственна соприсутствию и обеспечивающая «повторяемость», «непрерывность», «возобновляемость» прерванного «мы-отношения». «Дом», или «своя» группа как начало координат, упорядочивающих для нас мира, таким образом предполагает: 1. общность пространства-времени, рутинизацию культурного образца; 2. интимное восприятие членами группы друг друга – как уникальной констелляции в живом настоящем, как части своей жизни; 3. каждый из членов группы воспринимает шанс возобновления прерванных *face-to-face* отношений как «само собой разумеющийся». Именно эти характерные для «дома» свойства изменяются для того, кто его покинул. Почему в случае со Странником не срабатывает третья особенность «дома», и почему его шанс возобновить отношения с группой так, как будто они и не прерывались, становится проблематичным? Потому что он побывал в другой системе координат, соприкоснулся с *другим* культурным образцом и уже не переживает настоящее «мы-отношение» как уникальное и единственно возможное. Это непосредственное со-переживание замещается у странника воспоминаниями, которые фиксируют состояние «мы-отношения» на момент, когда он покинул «дом». Вытесненный в прошлое «свой» культурный образец, соотнесенный со «своей группой» и с «мы-отношением» в этой группе, становится типизированным. У Странника с членами его группы появляется неразделенная ими часть групповой жизни, не пережитая в непосредственном «мы-отношении». Следствием этого является изменение степени интимности отношения, т.е. степени достоверности и надежности знания о другом партнере отношения, между ними образуется область абстрактности, неопределенности, типизированности. За время его отсутствия группа изменилась, рутинно адаптировавшись к изменению, но неизменно оставаясь единым целым. Отсутствующий же Странник вынужден сравнивать нынешнее и прежнее, знакомое ему, состояние группы как два разных целых. В свою очередь, группа соотносит переживания странника со стереотипом той

ситуации, в которой он побывал, не придавая значения уникальности деталей и переживаний странника. Возвращаясь домой, таким образом, Странник испытывает двойной шок, двойное несоответствие: своего прежнего представления о группе и ее культурном образце нынешнему, с одной стороны, и неадекватность (стереотипизированность) представлений группы о своем прошлом опыте. И хотя, как пишет Шюц, эмоционально этот шок может и не доминировать в отношениях Странника с группой, но абсолютно точное возвращение к прежним отношениям недостижимо в силу «необратимости внутреннего времени». Возвратившись домой становится «остраненным своим», или «очужденным своим» (Estranged Native), тем, кто стал чужим и странным для своих, да и для себя самого: он вынужден сравнивать себя прежнего с собой нынешним, себя в стереотипизированном представлении других и себя – обладателя непереводаемого в культурный образец своей группы опыта.

Шютцевское рассмотрение Чужака/Странника дополняет его описание временной перспективой, не убирая при этом функционалистской его трактовки: если основной функцией зиммелевского Чужака было обозначение границ группы, то шютцевский Чужак/Странник – это тот, кто выявляет даже самые малозаметные изменения в жизни группы, он обозначает ее жизненный ритм, постоянно сравнивая «теперь» и «прежде».

Соединение пространственного и темпорального измерений в анализе инакости предполагает выстраивание своего рода континуума, на котором прослеживаются движение и флуктуации Другого между различными его социальными разновидностями. Представление о континуальности как о непрерывности развития от досоциального к социальному, позволяющее описать процесс становления социального и обосновать необходимость Другого как онтологического условия социального порядка, появилось еще в прагматистской феноменологии Ч.С. Пирса, в особенности в той его части, где дается описание перехода от «первичности» к «вторичности» и о валентности взаимосвязей как о внешней структуре объекта.

Архетипическими формами социального отношения с Другим являются полярности Друг/враг (как формы обобществления у Зиммеля), они исчерпывают собой все логически возможные модусы «бытия-с-другим»; это две модальности Другого, который конструируется как субъект, «вроде меня самого», принимается в мой мир и становится релевантным, занимая в нем определенное место. Тем самым, «социальное» как феномен априори обнаруживает «три категории неразложимых элементов: те, что являются просто положительными целостностями, те, что включают в себя некоторую зависимость, но не комбинацию, и те, что включают в себя комбинацию» [5, с.123], а именно – Я; Я – Другой; Я – Другой, который есть Друг или Враг. Однако, конкретные, живые, социальные формы располагаются на континууме между этими полюсами и не сводятся всецело к ним. Другой как логически неразложимый элемент социального отношения Друг/Враг при непосредственном (конкретном, ситуативном) рассмотрении (как феномен) имеет свою *внешнюю структуру*, или «валентность» (как называет ее Пирс), т.е. способность к соединению с другими элементами с различной степенью «враждебности» и «дружественности» и к ситуативной комбинации этих степеней. Поэтому Чужой как понятие, логически вытекающее из этой бинарной оппозиции, ставит под сомнение саму возможность этого различия: он не друг, и не враг, но может быть одновременно и тем, и другим.

Отмечая эту особенность Чужого», З. Бауман (вслед за Деррида) причисляет его к семейству *undecidables* – принципиально не включаемых в бинарные оппозиции, но и не представляющие собой нечто определенное третье, разрешающее спор и снимающее оппозицию. Чужой не вписывается в оппозицию, но тем самым и не отрицает ее с определенностью, но лишь ставит под сомнение. Его сомнение в четкости, определенности и правомочности разграничивающих оппозиций – это, по сути, сомнение в способе упорядочивания социального мира: Чужой ставит проблему социального порядка. Отношения с Другими можно подразделить на максимально отдаленные, враждебные

отношения с Они или же на максимально близкие, дружественные отношения с Мы. Чужой, однако, не может быть сведен просто к Другому (к тому, что еще может быть определено, понято, классифицировано, если будет найден *другой* критерий классификации, *другая* оппозиция, *другой* порядок). Мир Другого имеет свою разгадку, это просто *другой* порядок. Но Чужой отвергает сам принцип оппозиции, не предполагая при этом даже «беспорядка» как оппозиции порядку. Какие характеристики Чужого поддерживают такую неопределенность?

Во-первых, он находится в особом отношении к пространственным разграничениям: он является ко мне сам, по собственной воле, делая меня своим объектом (как враг), но он не враг, он не по ту сторону «моей» группы, он внутри группы и претендует на «дружбу». Тем самым он нарушает соответствие между физической и духовной дистанцией (он оказывается физически близким, будучи духовно далеким от меня). Во-вторых, появление Чужого в отношениях со мной и с «моей» группой – это не «естественное» событие, но историческое, Мы можем зафиксировать начало его пребывания в группе и, следовательно, предположить возможность завершения – он свободен уйти в любой момент. Временное прибежище становится для него «домом», и «дом» может оказаться не единственным; отсюда – временность его приверженности и участия в жизни группы.

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

### **Основания «формального» подхода к определению Другого**

И пространственно-функционалистская, и темпорально-функционалистская традиции в определении Чужака<sup>3</sup> рассматривают его главным образом как испытывающего *недостаток участия* (в разного рода социальных институтах, в материальном производстве, в процессе принятия политических решений, в распределении символических ресурсов и т.д.), как исключенного из социальных структур, вытесненного за их границы, трактуя этот социальный феномен как депривацию или эксклюзию. Такое определение Чужака можно назвать *негативным*. Но если можно предположить «недостаток участия», который при этом имеет пространственную коннотацию – нахождение за границами, за пределами оформленных (существующих) социальных институтов и образований, – то логично предположить и наличие своего рода нормы участия, которая пространственно может быть выражена как фиксированность в границах, принадлежность к определенным, оформленным структурам, а темпорально – как продолжительность, устойчивость этой принадлежности. Но если возможно отступление от предполагаемой нормы в сторону недостатка участия, то правомерно было бы допустить и отклонение в сторону *избыточности* участия. Пространственно такое допущение помещает Чужака *между* различного рода социальными границами, оформляющими социальные отношения и скрепляющими социальный порядок, а темпорально – как *периодичность* (колебания) участия в различных группах или *одновременность* участия. В этой *положительной* части определения Чужак находится меж двух (или нескольких) миров, культур, социальных порядков, не отождествляя себя полностью ни с одним из них<sup>4</sup>; именно неотождествление и удерживает различные социальные формы в режиме противостояния, конфликта, постоянного сопоставления и, одновременно, сосуществования в социальном/культурном поле Чужака. «Функциональное»

<sup>3</sup> К этой же традиции можно отнести описания маргинального типа у классиков социологии: Э. Дюркгейма, Ф.Тенниса, А. Шюца.

<sup>4</sup> Именно это и предположил Р. Парк, исследуя мигрантов в американском городе [9, р. 881-893].

и «формальное» определения «чуждости»/маргинальности можно считать взаимодополняющими в социологической теории<sup>5</sup>.

Функциональное значение определения Чужаков следует из наличия у них универсальной социальной дистанции (в пространственном измерении) или «сомнительной приверженности» культурному образцу (в темпоральном), а, следовательно – возможности самого наблюдения и критерия наблюдения, в качестве которого могут выступать нормы социального порядка, находящиеся «по другую сторону границы». Таким образом, маргинализация участвует в процессе социальной рефлексии, самоидентификации группы, общества (или сообщества), предоставляя возможность указать на то, чем оно не является, и провести его границу или чем оно стало по сравнению с прежним его состоянием. Причем граница эта пролегает не между «мы» и «они», но между «мы» и «все другие» («не такие, как мы») или между «мы сейчас» и «все прежние наши состояния» («не такие, как сейчас»).

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

Но каким еще образом можно подойти к определению Чужака, если не ориентироваться на группу, в отношении которой он дистанцирован (пространственно или темпорально)? Иными словами, возможно ли *формальное* определение Другого/Чужака, в терминах «пространства», «времени», «движения», не зависящее всецело от специфики группы или института и от характера отношений Чужака к отдельно взятой группе и группы к Чужаку? Возможно ли функционалистское использование группы для социальной идентификации Чужака? Какова «оборотная сторона» Чужака, которая группе не видна?

Функционалистская трактовка Чужака у Зиммеля, описывающая его как органическую часть группы и в терминах его функций в группе, не дает достаточно полного представления об идентичности современного Чужака. Об этом упоминает и сам Зиммель, когда пишет, что Чужак в его изначальном смысле сегодня, в условиях унифицированной торговли и законов, не существует [13, S.290].

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

Более синоптический характер Чужак приобретает в модификации Маргинала у Р.Парка, который, основываясь на зиммелевском Чужаке, добавляет нюанс, позволяющий взглянуть на Маргинала объемнее: здесь Маргинал находится не просто за пределами группы, 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) [9, p.881-893]. Маргинал у Парка олицетворяет собой конфликт различных культур, совмещенных в его идентичности; не принимая ни одну из сторон этого конфликта, он обречен на психологический дискомфорт, беспокойство и неприкаянность. Но вместе с этим Маргинал представляется Парку существом всегда более свободным, готовым к переменам, более мобильным, космополитичным и цивилизованным.

Пространственная компонента в формальном определении Чужака наиболее разработана (по наличию теоретических ресурсов), и в особенности – такие ее понятия, как «среда» и «граница». Чужак с точки зрения группы – часть ее среды, воспринимаемой функционально (это все, что находится «по ту сторону» границы и с чем приходится взаимодействовать – обороняться, сотрудничать, использовать в качестве ресурса и т.д.). «Среда», окружение, в отличие от определенной (противостоящей) группы – это нечто бесформенное, унифицированное, в целом абстрактное. Но с точки зрения самоопределения Чужака/Маргинала любая группа – часть его среды. Множество определенных, отчетливо оформленных сообществ, множество их границ и вообще множество различного рода

---

<sup>5</sup> Оба эти социологических определения следует отличать от психологического анализа маргинальности как особого душевного состояния с его конфликтами и диссонансами, а также от философского рассмотрения «инакости» (Otherness).

оппозиций составляет универсальную «среду» для Чужака/Маргинала<sup>6</sup>. Для его идентичности особое значение имеют универсальные характеристики группы, то, что делает сообщества более обезличенными и «воображаемыми», равновозможными в конstellляции, в пересечении границ.

То, что индивид оказывается в скрещении социальных кругов (или между границ), не всегда является результатом его собственных усилий, не всегда даже осознается им<sup>7</sup>. Идентичность Чужака, его «гибридность», в которой соприкасаются границы разных групп, отличается от идентичности любого современного человека, также основывающейся на скрещении и наложении очертаний различных социальных кругов, тем, что Чужак, во-первых, сам активно использует ресурсы «среды» для самоидентификации, иницируя эту конstellляцию или, во всяком случае, осознавая ее роль в собственной идентичности, а во-вторых, он полностью не отождествляет себя с этой конstellляцией, всегда имея в виду возможность ее изменения<sup>8</sup>.

Такого рода рефлексивность в отношении собственной идентичности означает большую свободу выбора среди равновозможных альтернатив и увеличение разнообразия стилей жизни. Основное противоречие современной культуры в отношении Чужака/Маргинала можно выразить как противоречие между возрастающей абстрактностью коллективностей и возможностью индивида использовать это разнообразие конstellляций и пересечений для собственной идентификации: выбор слишком велик – критерии выбора слишком абстрактны. Обратная сторона свободы Маргинала и весь драматизм его ситуации проявляется в том, что Гидденс называет «*existential isolation*» [6, p.9]: это не столько изоляция или отчуждение индивидов друг от друга, сколько изоляция индивидов от «моральных ресурсов», предоставляемых конкретной группой и являющихся критериями выбора. В случае рефлексивного Чужака (излюбленный в литературе тип «изгнанника» – *exile*) это, скорее, – самоизоляция, нежелание приспособливаться и ассимилироваться, стремление «оставаться вне уютного мира, населенного «своими», как пишет Э. Саид, – «интеллектуал-изгнанник испытывает удовлетворение от своего несчастного положения» [11, p373].

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

Итак, соединение границ различных коллективностей в идентичности Чужака составляет его индивидуальность и уникальность. Это подразумевает не только его предрасположенность к «стиранию границ», их релятивизации, но и к своеобразному консерватизму в их отношении. Всегда ли Чужака можно считать человеком более свободным от гнета традиций и предрассудков, более мобильным и более предрасположенным к изменениям? Двойственность и неопределенность Чужака

---

<sup>6</sup> 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 конstellляции идентичности Маргинала.

<sup>7</sup> Так, многие граждане бывшего СССР оказались в одночасье «гражданами несуществующего государства» или даже «негражданами» некоторых существующих (как ни парадоксально это звучит). Их статус официально изменялся неоднократно, но означал всегда примерно одно и то же – «лица с неустановленным гражданством».

<sup>8</sup> Например, человек, рожденный в смешанном браке, может всячески подчеркивать свое «сложное» происхождение, пользоваться обоими родными языками, переживать свою гибридность как некое превосходство над людьми монокультурного склада. Возможна, однако, ситуация отторжения одного из источников происхождения – нежелание быть как-либо ассоциированным с ним (посредством языка, фамилии, внешности, манеры поведения и т.п.). И тот, и другой тип отношения к своей маргинальности предполагает осознание совмещения разных культурных образцов и их конфликт.

заключается в том, что он, освобождаясь от привязанности к составляющим его идентичность коллективностям, остается зависимым от их определенности, от четкости оппозиций: если будет утрачена форма и конкретность этих коллективностей, то утратит смысл определение идентичности Маргинала через констелляцию их форм, уникальное и в этом неопределенное сочетание этих оппозиций окажется нивелированным. Чужаки, утратив всякие опознавательные знаки в виде границ, между которыми они себя помещают, превращаются просто в толпу, в «массы». Осознание Чужаком того факта, что уникальность его идентичности зависит от сочетания определенных форм (и это конкретное сочетание отличает его от *другого Чужака* с *другим* сочетанием и сближает с тем, кто сочетает какие-либо элементы из того же набора), способствует их сохранению и культивированию в той мере, в какой Чужак стремится к сохранению и культивированию своей индивидуальности. Определенные формы и оппозиции в процессе маргинализации не унифицируются и не уничтожаются, но умножаются возможности их взаимных сочетаний, умножаются, соответственно, и типы Чужаков/Маргиналов.

Как все же оказываются Чужаки/Маргиналы «*между границ*», что делает возможным такое «промежуточное» существование в пересечении форм и констелляции разных границ. Иными словами, когда промежуточное пространство, где помещаются Чужаки, становится определенным, наблюдаемым и тематизируемым? Это происходит, когда границы приходят в движение, когда они становятся мобильными в определенных социальных обстоятельствах. Статическая неопределенность положения Чужаков – между границ – приобретает динамику в процессе социального изменения. Граница в движении становится «фронтиром», а Чужаки выступают основными агентами фронта. «Границы современных государств, – считает Э.Гидденс, – все больше становятся фронтами, благодаря связям с другими регионами и вовлеченности в различного рода транснациональные группировки» [7, p.13]. Прототипом такого образования с «мягкими» границами можно считать сегодня Европейский союз, однако это будущее ожидает и другие регионы.

При этом Чужак может быть и основным движителем фронта, «человеком перемен» и толерантным космополитом (в случае продвижения фронта «вперед»), а может и столкнуться с дилеммой (в случае его отступления «назад», «имплозии» границ), которая заключается в следующем: принять новую форму и новое расположение границ, признать новые оппозиции, словом – принять ее в качестве своего идентификатора, – или же не принимать новых разделений и оставаться вне новых границ, между ними, на линии фронта, где новообразующиеся группы все еще конфликтуют, делят между собой пространственные ресурсы, «поля» и т.п. В этой ситуации Чужак стремится, скорее, избежать контакта с четкими границами, нежели сочетать или стирать их. Этот тип Чужака отнюдь не кажется более свободным от гнета традиций и порядков, он в большей мере сталкивается с необходимостью противостоять возрастающим по численности формам контроля вокруг него, он задавлен необходимостью защищать свою идентичность от попыток «внести ясность» в его независимую неопределенность и двусмысленность, поглотить ее в рамках новой определившейся формы. Это состояние маргинальности может иметь следствием и «замыкание» («уход», изоляцию), и агрессивные требования политкорректности и следования «политике различий», стремление противопоставить культурному плюрализму мультикультурализм<sup>9</sup>.

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

<sup>9</sup> В отношении американского общества это противопоставление откомментировал Ричард Рорти – решительный защитник американской национальной идентичности и солидарности: «Плюрализм – это стремление сделать Америку тем, что философ Джон Роулз называл "социальным союзом социальных союзов", сообществом сообществ, нацией, вмещающей в себя великое множество различий. Мультикультурализм превращается в стремление постоянно противопоставлять эти сообщества друг другу» [10, p.252].

### **В итоге...**

Теоретическую логику вывода Другого в качестве онтологического элемента, лежащего в основании социального порядка, коротко можно резюмировать в следующих итерациях: 1. Самотождественное Я отличает себя от Другого, происходит разделение с Другим/Другими и, тем самым, – замыкание Я в целостность; 2. Обобщение Другого, сходство Других между собой в том, что они отличны от меня, Другие – среда в отношении Я; 3. Отождествление Я с Другим (проекция Я на Другого), возможность эмпатии и представление Другого как «другого Я», возможность отношения с Другим; 4. В результате практики отношения и производства «негативного опыта» (интраекция Другого) содержание отношения с Другим определяется как дихотомия «друг/враг», как дифференциация Других – Другие в «мы-группе» и Другие в «они-группе». Именно дифференциация Других позволяет сформировать для Я представление о социальном порядке; 5. Представление упорядочивающей оппозиции как непрерывности (континуума) и расположение отношений и взаимодействий с Другим на этом континууме (как в пространственном, так и в темпоральном измерении) привносит в отношение элемент неопределенности и превращает Другого в Чужого, что, в свою очередь, требует постоянного переопределения «социального порядка» и подтверждения его «реальности».

### **Литература**

1. Бубер М. Я и Ты /Пер. с нем. Ю. Терентьева, Н. Файнгольда. М.: Высшая школа, 1993.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.Скляднева. СПб: Наука, Ювента, 1998.
3. Дюркгейм Э. Определение моральных фактов // Теоретическая социология. Антология / Под ред. С. Баньковской. Ч.1 М.: Книжный дом «Университет», 2002,
4. Зиммель Г. Как возможно общество? // Зиммель Г.. Избранное. М.: Юрист, 1996. Т.2.
5. Пирс Ч.С. Феноменология // Пирс Ч.С. Избранные произведения. М.: Логос, 2000.
6. Giddens A. Modernity and Self-Identity. Cambridge: Polity Press, 1991.
7. Giddens A. The Third Way. The Renewal of Social Democracy. Cambridge: Polity Press, 1988.
8. Levine D. N. Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger // Sociological Focus. 1977. Vol. 10.
9. Park R. Human migration and the marginal man // American Journal of Sociology. 1928. Vol. 33 (May).
10. Rorty R. Philosophy and Social Hope. Penguin Books, 1999.
11. Said E. Intellectual Exile: Expatriates and Marginals // The Edward Said Reader / Ed. by M. Bayoumi and A. Rubin. L.: Granta Books, 2001.
12. Schuetz A. The Stranger. The Homecomer // Collected Papers II: Studies in Social Theory/ Ed. by A. Brodersen. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
13. Simmel G. Philosophie des Geldes. (Gesamtausgabe Bd. 6). Hrsgg. v. D.P.Frisby u. K.Ch.Köhnke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995.
14. Simmel G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Herausgegeben von O.Rammstedt. (Gesamtausgabe, Bd. 11). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.
15. Theunissen M. Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: Walter de Gruyter, 1965.

## Памяти Юрия Николаевича Давыдова

*Почти не может быть...* Мы знали, что Юрий Николаевич давно и тяжело болен, но примириться с мыслью о его кончине очень трудно. Для нескольких поколений гуманитарной интеллигенции Давыдов *был всегда*, был постоянной величиной нашей культурной жизни. С конца 1950-х годов, когда с замечательным предисловием Давыдова, открывающим не только новые имена и горизонты современного мышления, но и новые возможности понимания Гегеля, появилась долгожданная «Феноменология духа», и до начала 2000-х, когда стало очевидным подлинное значение уникального четырехтомного труда по истории теоретической социологии, подготовке и организации которого Юрий Николаевич отдал последние продуктивные годы жизни, – он был одним из самых влиятельных русских философов. «Влиятельный автор» – слова скучные, но они точны.

Конечно, у Давыдова был дар организатора науки и администратора, он умел руководить и в течение нескольких десятилетий с небольшими перерывами все время что-нибудь возглавлял. Правда, начинал он свою научную карьеру очень скромно – аспирантом, а затем младшим научным сотрудником Института философии, еще несколько лет работал старшим редактором в «Философской энциклопедии». Но уже с 1965 года он заведует секторами – в Фундаментальной библиотеке по общественным наукам, в Институте истории искусств, руководит группой, потом сектором и отделом в Институте социологических исследований АН СССР (позже – Институт социологии РАН). У него были аспиранты, молодые сотрудники, которым он отдавал много сил, десятки людей называли и по сей день называют себя его учениками. В общем, жизнь его для стороннего наблюдателя могла выглядеть обычной, сравнительно успешной карьерой ученого. В середине 70-х годов (только люди старшего поколения это помнят) эта карьера резко пошла под откос и чуть было не рухнула окончательно – Давыдов подписывал одно из писем Генеральному прокурору Руденко в защиту диссидентов Гинзбурга и Галанскова, и этого ему не забыли до самого конца «руководящей роли партии». Был, конечно, и приснопамятный 1983 год, тогда, в мутной обстановке постоянного междуцарствия, против Давыдова выступил официальный орган ЦК КПСС – журнал «Коммунист», правда, на этот раз ему удалось отбиться. И все-таки, по внешним приметам он был, как принято ныне говорить, человек успешный: доктор наук, профессор, член Союза писателей СССР, выпускавший книги в самых разных издательствах – от «Науки» до «Художественной литературы», *специалист*, которым – несмотря на всю свою подозрительность – очень дорожило начальство.

Что же, все это были вещи важные, важные и для него самого, и для многих людей вокруг него – мы недаром говорим о них и сейчас. Многие будут вспоминать о нем как о человеке очень ярком, обладавшем разносторонней ученостью. Его познания казались совершенно безграничными, он был для нас как будто из другого мира, потому что знать здесь, знать столько и настолько глубоко было просто невозможно. Но самое главное заключалось в другом: Давыдов, повторим, был прежде всего *влиятельный автор*, он воспитывал читателя своими публикациями, он старался формировать культуру чтения и размышления.

В разное время у Ю.Н. Давыдова было несколько больших проектов. В начале 60-х годов громкую известность принес ему неомарксистский трактат «Труд и свобода». Переведенная на многие языки, эта книга в течение нескольких десятилетий высоко ценилась теми, кто говорил о гуманистическом потенциале марксизма, о проблеме отчуждения и его преодоления. Но сам Давыдов (что особенно примечательно именно на фоне успеха его первой книги) удивительно рано стал уходить от ее теоретического пафоса. «Я, – говорил он позже, – вдруг понял, что могу теперь объяснить все, и страшно испугался».

Это очень особенное, совсем не характерное для русской философии решение! От всеобъясняющих схем, от гарантированного успеха, от – заметим мимоходом – безусловной поддержки специфической философской среды он уходил к постоянному поиску, к исследованию *самого материала*, к возможности пересмотреть свою позицию, если она кажется устаревшей или неправильной.

С этим был связан *экспериментальный характер* его творчества и необычный характер письма. По нынешним временам оно может показаться чересчур страстным и пристрастным. Дело объяснялось тем, как он работал с материалом. Довольно давно у нас сложилось так (и цензурные условия советского существования только усугубили положение), что говорить *от себя самого* было почти невозможно. Приходилось выбирать автора, изложение и даже критика которого были способом донести до читателя любимые идеи. Не один Давыдов так работал, но он работал немного иначе. Он это называл *методом очной ставки*, когда в его книгах и статьях сводились вместе и начинали спорить между собой разные авторы, каждый из которых был ему по-своему дорог. Он не критиковал их в советском смысле слова – только самое безголовое начальство и самые непросвещенные читатели могли этого не заметить! Он действительно искал истину, он сопереживал тем, кто говорил важные, драгоценные для него вещи – но не мог отстоять их, как должен был отстоять философ. Так пришлось расстаться с большим проектом по социологии искусства, главным достижением которого стала не столько даже нашумевшая книга «Искусство и элита», сколько книга «Искусство как социологический феномен» – до сих пор, увы, не понятая и не оцененная по достоинству. Время было такое, что политическое и педагогическое значение искусства, исследованное у Давыдова через обращение к Платону и Аристотелю, трактовалось слишком вульгарно, чтобы в этой области можно было еще что-то сделать. В это время – в конце 60-х – начале 70-х годов – Давыдов совершает еще один важный поворот и начинает еще один большой интеллектуальный проект. Поворот связан с решительным отказом от неомарксизма и – шире – от любой философии активизма, в конце концов, от того, что принято называть «ренессансным пониманием человека». Этот поворот имел огромное значение и для его дальнейшего философского развития, и для его обращения к социологии. Критика социальной философии Франкфуртской школы, которой он отдал столько времени и сил, постепенно уходила на задний план по сравнению с радикальными задачами, которые он решал последние четверть века. К ним относится продуктивное усвоение классической социологии, прежде всего, конечно, Макса Вебера, одного из самых любимых авторов Юрия Николаевича. Но это не просто усвоение, популяризация, расстановка акцентов, вообще не одна только педагогическая задача, хотя педагогический пафос был ему свойствен. Главное – это новая концепция культуры, по замыслу рассчитанная на исследование фундаментальных условий человеческого существования; это новое обращение к проблематике нравственности и утверждение вопреки господствовавшему социологическому релятивизму понятия нравственных абсолютов. «Я пытаюсь вернуть философию на 200 лет назад», – говорил Давыдов о своей книге «Этика любви и метафизика своеволия». Наконец, это новое понимание социологической проблематики модернизации. Прекрасный знаток Вебера и Маркса, Зомбарта и Зиммеля, Давыдов раньше многих увидел существенные изъяны в самой идеологии модернизации. Борьба с ренессансно-марксистским активизмом, утверждение этики над эстетикой, критика теории и практики модернизации в современной России, – все это сделало Давыдова фигурой очень *трудной*, как труден всякий масштабный автор, позиции которого расходятся с позициями большинства.

Сейчас мы отдаем должное его вкладу в философскую культуру, его способности ставить главные вопросы с той решительностью и определенностью, которые востребуют серьезного отношения к делу, внятного самоопределения, чистоты и четкости рассуждений. Мы помним о человеке, который очень хотел быть понятым. Как-то раз, удрученный реакцией на одну из его книг, он с горечью цитировал Маяковского: «Я хочу быть понят моей страной, а не буду понят – что ж...». Задача понимания – большая философская задача,

мы должны отнести ее и к тем, кто недавно был рядом с нами, а теперь стремительно становится нашей историей – славной историей, заметим! Нам же остается не только память. Остаются книги, в каждой из которых мы слышим его живую интонацию. Остаются большой круг людей, знавших и ценивших его. Остаются внятное осознание того, что Давыдов, убежав от системостроительства, оставил нам *задачи*. Он был тем, кого в двадцатые годы прошлого века, немного неловко переименовав древних, называли *logos spermatikos* – Оплодотворяющий Дух. Его действие выходит далеко за пределы его земной жизни. Мы прощаемся с ним, но мы знаем, что история Юрия Николаевича Давыдова в русской философии не окончена. Это – единственное утешение, но это утешение философией.

*Александр Филиппов*

### «Дух мировой тогда осел в эстетике...»\*

– Занимаясь историей советской социологии, мы пытаемся восстановить биографии ведущих ученых, наиболее значимые этапы их профессиональной карьеры и формирования профессионального сообщества. В данном случае речь идет о 60-х годах и «шестидесятниках». Каким был для вас, Юрий Николаевич, путь в науку, как сложились для вас эти годы?

– По происхождению я из сословия мещан – торгового, городского. Отец имел четырехклассное церковно-приходское образование, занимался строительством шоссейных дорог и дослужился до начальника дорожной станции (все это происходило в Саратове). Мать была из крестьян, не сразу, далеко не сразу получила финансовое образование, в основном заочно, работала бухгалтером и в конце концов стала начальником отдела доходов в городском финансовом управлении.

Но с точки зрения именно моей биографии очень интересно то, что у моих родителей с молодости был культ театра (кстати, в театральном кружке они и познакомились). На рубеже 20-30-х годов они участвовали в движении под названием «живая газета» – это когда в основе «представления» была не пьеса, а «злоба дня», извлеченная из газетных материалов. Изображался, например, «кровавый абсурд» мирового империализма – и по этой причине кто-то непременно должен был стоять на сцене вверх ногами, ибо этот самый «империализм» представлялся «режиссеру» перевернутым с ног на голову (вот оно, знаменитое режиссерское «я так вижу»). Между прочим, такая экстравагантная «роль» выпала однажды и моей маме, причем случилось это едва ли не за месяц до моего рождения. Но чем не жертвуешь ради «революционного искусства» – особенно, когда ты молод и полон жизненных сил... Примитивно, конечно. Но даже это, как ни странно, все же было неким эмбрионом духовности в широком смысле слова. К тому же мама неплохо пела, а отец время от времени читал очень патетическим голосом очень романтические стихи...

Что касается меня, то кроме рано развившейся любви к поэзии (подобно отцу я писал стихи) у меня со временем, где-то в седьмом-восьмом классах проявились склонность к философствованию и, что важнее, интерес к соответствующей литературе. Я хотел идти учиться по этой линии. Но для этого надо было уезжать из дома (в Саратовском университете философского факультета не было), а у меня было еще два младших брата, которых, как говорится, надо было «поднимать». В итоге вместо московского философского я «избрал» исторический факультет в Саратове.

Одно из первых моих осознанных увлечений было «ревизионистским». Я увлекся Георгием Валентиновичем Плехановым, собрание сочинений которого приобрел довольно рано. Девятый, десятый классы в школе, потом первый курс на истфаке прошли под знаком Плеханова, который, как я осознал лишь впоследствии, привлек меня своим философски углубленным социологизмом. Он меня прямо-таки потряс, я это очень хорошо помню, своей знаменитой статьей о Белинском с его увлечением гегелевской идеей «разумности действительного». Мой «ревизионизм» заключался в том, что, с одной стороны, я чувствовал явную неразумность советской действительности, а с другой – не видел из нее никакого «исхода». Помимо всего, и информации-то мы, кроме официальной, никакой не имели, зарубежных «голосов» еще не слушали. Поэтому единственным философским обоснованием своего существования, к какому я смог тогда прийти, стала для меня гегелевская идея разумности действительного, взятая к тому же в примитивном варианте Белинского, который ведь говорил даже не о действительном, а о *существующем*: о разумности всего существующего, его разумности уже потому, что оно просто есть. А до мысли о том, что у

---

\* Интервью опубликовано в книге «Российская социология шестидесятых годов в воспоминаниях и документах». ...

самого Гегеля *действительное* не тождественно существующему, а потому выше него, мне еще предстояло топтать и топтать...

Вот он, мой первичный мировоззренческий «комплекс»: сперва Плеханов, затем Белинский, а там, на горизонте – Гегель. И уже с первого курса я начал пытаться «освоить» философию Егора Федоровича (как называл его вслед за Белинским). Должен сказать, что по причине моей склонности к построению теоретических конструкций (без которых я не мог справиться с исторической фактографией) преподаватели относились ко мне хорошо, ставили пятерки, несмотря на то, что в отличие от настоящих историков я запоминал далеко не все даты; и довольно скоро сделали стипендиатом (тогда самой высокой была «сталинская стипендия»). Но некоторые из студентов постарше меня, делавших на факультете свою партийную карьеру, проведали, что я ко всему прочему еще и «Гегеля читаю». В лучших традициях они устроили мне «проработку» на комсомольском бюро, результатом чего была ликвидация этой моей стипендии с переводом на обычную повышенную (что нанесло ощутимый ущерб нашему семейному бюджету). Впрочем, я подозревал, что мое гегельянство хорошо не кончится: заниматься Гегелем, во всяком случае в Саратове, тогда считалось крамолой. Слава богу, никаких других «репрессий» не было: что называется, отделался легким испугом и сократившейся возможностью покупать у букинистов «не ту» литературу.

Учась на истфаке, я все время находился в состоянии обостряющегося «раздрая» - между философией с ее тяготением к широким обобщениям и историей с ее приверженностью «единичному факту». Это очень меня тяготило до тех пор, пока на факультете не появился новый преподаватель философии – Сергей Васильевич Николаев, «сосланный» к нам в Саратов по каким-то неведомым причинам. С его помощью я окончательно переключился на философию. И в результате как-то ухитрился написать сразу две дипломные работы - одну по истории, хотя и с философским уклоном (о Белинском), другую – совсем уж по философии (точнее, как теперь сказали бы, – по *социальной философии*, разрешенной формой которой тогда был один лишь «истмат»). Мой диплом назывался «К вопросу о месте науки в системе общественных отношений» («к вопросу о» – это от Плеханова). По-моему, эта работа была завершена еще до того, как И.Кон и другие начали всерьез размышлять на ту же тему в «большой печати».

– *Статья Кона в «Вопросах философии» была опубликована в 1951 году. Он тогда работал в Вологде.*

– Что касается «большой печати», то уже тогда мне казалось, что за выступление на ее страницах нужно было платить слишком большую, для меня неприемлемую идеологическую плату. К тому же даже в качестве дипломной работы мой текст представлялся руководителю «непроходимым». И чтобы обеспечить его «проходимость», С.В.Николаев – не просто преподаватель, но заведующий кафедрой философии университета – нашел такую формулу отзыва: «С принципиальными положениями дипломной работы категорически не согласен. Однако, учитывая большую самостоятельность автора и в то же время его молодость, считаю возможным оценить ее как отличную». А затем рекомендовал меня в аспирантуру при его кафедре.

Так состоялся в конце концов мой окончательный выбор в пользу философии. Диплом я защитил, однако несмотря на вполне «благопристойную» анкету дело с моим приемом в аспирантуру радикально застопорилось. Проходил год, затем другой, но «положительного решения» так и не было. Как сказал мне доверительно мой руководитель, «кто-то там (он показал пальцем вверх) на тебя капает, слишком уж ты кажешься “им” похожим на еврея: очень уж начитанный, да к тому же еще и черноглазый». Вот тогда-то я и почувствовал, что называется, печенками, насколько низкого мнения было наше «патриотическое начальство» об интеллектуальных качествах своего народа. И единственной моей надеждой оставалась теперь Москва, где, как я полагал (несмотря на очень невысокое мнение о московской философской продукции), «начальство» не может мыслить так уж примитивно.

В то время я уже два года проработал учителем истории в школе рабочей молодежи, а параллельно выступал и в роли саратовского театрального критика (тут уже явно сказалось семейное увлечение). В общем за годы тщетного ожидания приема в аспирантуру в местных газетах появилось десятка два моих статей и заметок, посвященных театру и драматургии. Отработав положенный срок в школе, я перешел в областную молодежную газету, где заведовал отделом культуры, продолжая писать о театре (1952-1954 годы). Поговаривали, что и это могло помешать положительному решению моих «аспирантских» проблем: критиком я был по-юношески нелицеприятным и не учитывал, что у каждого раскритикованного мною актера (актрисы) «в начальстве» мог ненароком оказаться покровитель. Видно, плохим я был «социологом» театра. Но окончательно решив поступать в аспирантуру в Москве, я стал серьезно готовиться к этому и сначала вообще ушел было отовсюду. Однако месяца через два (кормить-то семью надо!) все же принял приглашение на работу в детский театр – заведующим литературной частью. Моя работа заключалась в том, чтобы обеспечивать режиссеров соответствующей литературой, «привечать» провинциальных драматургов, доставать новые пьесы, «дотягивать» их... Я был, видимо, жутко нерасторопным, к тому же слишком «переборчивым» завлитом. Потому когда в итоге моей двухмесячной деятельности директор и главный режиссер спросили меня: «Где новая пьеса?» – мне нечего было «положить на стол». А ведь каждые школьные каникулы театр открывал премьерой. Так что в ответ на мои теоретические оправдания мне было сказано: «Хоть родите! Но пьеса должна быть». Пришлось «родить». Для «солидности» пьеса появилась под двумя подписями: моей собственной и моей жены. Это была инсценировка, написанная мною по мотивам сказок Оскара Уайльда. Называлась она «Звездный мальчик» и даже имела некоторый успех в российских провинциальных и республиканских театрах. Саратовский театр рискнул приехать с этим спектаклем на гастроли в Москву – это было в то время, когда я уже заканчивал кандидатскую диссертацию (моим руководителем был М.П.Баскин, которого Жданов назвал «философским волком»).

Одним словом, я все-таки поступил в аспирантуру в Институт философии. Хотя взяли меня не на три, а всего на два года, ссылаясь на то, что я сдал кандидатские экзамены (мне, видно, не надо было так торопиться). Мои занятия Гегелем продолжались теперь на законных основаниях. Еще в период моих завлитовских попыток поднять работу детского театра на должную (разумеется, философскую) высоту, я уперся в «Феноменологию духа», в которой мне почудилась перспектива решения моих проблем. И теперь решил: или я без всякой посторонней помощи (на которую и в Москве не рассчитывал) разберусь в «Феноменологии духа», или я должен уйти из философии, заняться детской драматургией, эстетикой воспитания (задачу детского театра я видел в том, чтобы научить детей не только смеяться в театре, но и плакать).

– *Когда вы изучали Гегеля, вы читали западные комментарии о нем?*

– Гегеля я читал на русском языке и на русском же – переводную литературу о Гегеле. У нас такая литература была (хотя специально о «Феноменологии духа» – не скажу, что много). Затем перешел к изучению соответствующей литературы на немецком и английском языках. Но вначале я упорно считал, что сперва должен разобраться в Гегеле самостоятельно и только потом, уже зная, что мне нужно, прибегнуть к помощи комментаторов.

– *На каких авторов вы опирались?*

– Это были все те, кого историки философии квалифицировали тогда как ортодоксальных гегельянцев (начиная с К.Розенкранца) и неогегельянцев (немецкие – Кронер, Глокнер, французские – Валь, Ипполит и другие). Работая над их комментариями к «Феноменологии духа», я не заметил, как вошел в основную проблематику современной западной философии, причем сделал это несколько раньше некоторых других моих коллег, которые, впрочем, никогда не обнаруживали склонности ссылаться на своих предшественников в деле популяризации современной западной философии (сперва это было неудобно по цензурным соображениям, а потом и в силу необходимости активно самоутверждаться). Однако по причине естественного интереса читателей философских

журналов к новым именам статья, предвзявшая диссертацию, имела резонанс гораздо более благожелательный, чем мои более поздние (и более серьезные) работы.

Но я забегаю вперед. На первых порах над диссертацией дамочковим мечом висел вопрос об ортодоксальности ее названия – ситуация, характерная для нашей тогдашней философской атмосферы. Сперва у научного начальства вызвало решительное неприятие слово «дух», оказавшееся в заголовке диссертации. Пришлось полгода доказывать, что, говоря о гегелевской «Феноменологии духа», без этого слова никак не обойтись. Потом, по мере приближения к защите, заострился второй неприятный вопрос. Моя диссертация первоначально называлась «Феноменология духа и ее западные интерпретаторы». Почему «западные»? – это как-то беспартийно звучит, тогда как наша философия, известно, «партийна». Так что вместо слова «западные» нужно поставить классово-партийную квалификацию – «буржуазная»: иначе диссертация не пройдет, ибо никто не рискнет предложить подобный «объективизм» на защиту. Впрочем, был и дополнительный аргумент против прежнего заголовка: ведь в диссертации шла речь и о российских интерпретаторах Гегеля, например, об «отъявленном белогвардейце» И.Ильине (о котором едва ли не впервые был поднят тогда вопрос в советской философской литературе).

Все это я говорю для того, чтобы люди помоложе, которым, к счастью, не пришлось проходить через подобные воспитательные чистилища, более конкретно представляли себе атмосферу, сквозь которую институт-философским «диссертунам» приходилось продираться к защите, к тому, чтобы отстоять свое право всерьез заниматься философией. А ведь это были уже «оттепельные» годы. Однако – еще несколько слов о периоде работы над диссертацией, который был для меня любопытен буквально во всех отношениях.

Оказавшись в Институте философии, я засел в библиотеку и безвылазно сидел там с утра до ночи (ходили уже анекдоты о сумасшедшем провинциале, который «дорвался до науки»). Примерно через месяц к моему столу, на котором лежала одна-единственная книга – «Феноменология духа» в переводе учениц Радлова, – подошел человек, лохматый, очень худой, с тонким носом и сказал: «Вот тут мне все говорят, что кто-то сидит, Гегелем занимается. Давайте знакомиться. Я – Ильенков». Это был «тот самый» Ильенков, известный мне тогда только по небольшой информации в журнале «Вопросы философии», где говорилось о гнусном гносеологе, который собирался на идеалистический манер ревизовать наш диалектический материализм.

– Атака на него была все-таки не очень сильная?

– Как сказать. Атака была сначала в МГУ, где проходили целые проработочные заседания. Там гудел весь философский факультет, появлялись первые философско-политические размежевания. На будущем редакторе «Вопросов философии» В.Лекторском появился тогда «глубокий надкус» из-за того, что он выступил в защиту Эвальда. «На ем надкус», – говорили многоопытные кадровики, встречая его фамилию.

Диссертацию Ильенкова не утверждали два года. Он ушел в Институт философии, который – при всей его реакционности – все-таки считался тогда прогрессивнее МГУ. Эвальд написал там, развивая идеи диссертации, свою, на мой взгляд, наиболее интересную книгу «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К.Маркса». Писал он ее под личным контролем П.Н.Федосеева, тогдашнего директора института. Когда книга дошла до верстки (это было уже после нашего знакомства, я еще сидел над Гегелем, тогда как он уже выдавал свою «ревизионистскую продукцию»), Федосеев, прочитав ее, приказал рассыпать набор. Теперь вы будете читать и удивляться, отчего это происходило. Но тогда все было всерьез. Директор вызвал к себе Ильенкова и имел с ним двухчасовой разговор. Эвальд пришел домой (а я там ждал результатов этого разговора), и у него не закрывалась челюсть. Просто физически не закрывалась, он тщетно пытался ее закрыть, а она все равно отвешивалась. Единственные слова, которые он тогда выдал из себя: «Я должен думать так, чтобы я мог откровенно разговаривать с Федосеевым». Они меня ошарашили: откровенничать с цензором? Искать с ним общий язык? Это был уже совершенно не ильенковский образ мыслей. Потом я понял, что уже тогда Эвальд надломился. Не случайно

его любимым автором после этого «откровенного разговора» стал Оруэлл, «главную книгу» которого он перевел «для себя» (по-моему, едва ли не всю), вложив в этот художественный перевод весь свой опыт общения с философскими «инстанциями».

Это опять же к тому, какова была тогда общая атмосфера в нашей философии. Ну, а что касается моего «Духа» – после того как тему диссертации окончательно утвердили, я написал еще один ее вариант, и в конце концов вышло 600 страниц. Такой объем был нереален, и 150 из них я «оформил» как «приложение» к ней. На том моя аспирантская эпопея закончилась – даже раньше намеченного срока.

Теперь нужно было позаботиться о том, чтобы найти жилье. У меня было уже двое детей, семья приехала ко мне в Москву, а жить нам было негде. Эта «экзистенциальная ситуация» в какой-то степени определила последующий выбор. Он определялся возможностями продлить прописку в Москве. Год меня держали на временной работе в институте, потом предложили уйти: не имели «юридических оснований» дальше продлевать прописку, а без нее не могли взять на работу.

В это время Михаил Александрович Лифшиц, которому приглянулась одна моя статья, опубликованная в журнале «Театр» (я продолжал писать статьи – теперь уже социально-философские – и на театральные темы), рекомендовал меня на работу в «Философскую энциклопедию».

– *Лифшиц был главным редактором «Искусства»?*

– Нет, в то время он не был никаким официальным лицом, но имел большой авторитет в неформальных философских кругах. В «оттепельном» общественном сознании витал и его дух. В то время М.А.Лифшиц опубликовал ряд статей достаточно крамольного свойства, «оттепельных» статей. Попутно он «разнес» одного из тогдашних институт-философских «этиков» – Разумного, что привело всех нас, молодых, в буйный восторг. Это было прекрасно. У многих были на слуху не только нашумевшие статьи Лифшица в «Новом мире», но и его иронические «мо»<sup>1</sup>. К тому же было хорошо известно, что он в больших друзьях с Твардовским: тот даже в шутку именовал его своим «комиссаром». Как видите, все связи переплетались: философские и политические, бытовые и литературные, этические и эстетические. И все это невольно предрасполагало к *социологизации* философского сознания. «Оттепельное сознание» было беременно социологией. Но не марксистской, классово-партийной, а гуманистически ориентированной. Нужно было только избавляться от прежнего жаргона. Что, впрочем, было не так-то легко – и по «объективным», и по субъективным причинам. Пока же мы продолжали наполнять мертвые слова живым подтекстом (к сожалению, гальванизовавшим и сами издохшие слова). Быть может, это понравилось Лифшицу в моих ранних статьях.

Так или иначе, но именно М.А.Лифшиц посоветовал взять меня на работу в философскую редакцию «Советской энциклопедии», которой заведовала тогда его вечная и трепетная поклонница Л.Ф.Денисова. Так я стал там старшим редактором. Тогда «зачиналась» известная пятитомная «Философская энциклопедия», над первым томом мы и работали вместе с З.А.Каменским и А.Г.Сpirкиным. Особый разговор – что нам разрешали в первом томе, что во втором и на что начали смотреть сквозь пальцы в третьем. И как дозволили разгуляться дальше тем, кому посчастливилось вступить попозже на тот же, но уже несколько протоптанный путь: Ю.Попову и Р.Гальцевой, давшим «зеленый свет» П.Гайденко и С.Аверинцеву.

Перейдя в «Энциклопедию», я продолжал заниматься историей философии, пытаюсь нащупать свою тропинку между поздним Гегелем и ранним Марксом. Пафосом этого моего периода была война против вульгарного социологизма (псевдоним марксистской догматической философии), что, как это ни парадоксально, оказалось первотолчком, побудившим меня поразмыслить над «невульгарной» социологией. Статья о вульгарном

<sup>1</sup> Афоризмы М.А.Лифшица - *Прим.ред.*

социологизме, которую я писал для «Философской энциклопедии», все время «утыкалась» в одну и ту же проблему: возможна ли не вульгарная социология вообще?

У самых известных борцов против вульгарного социологизма – Г.Лукача и его «молодого друга» 30-х годов М.Лифшица – вопрос решался просто: вся «буржуазная» (то есть западная) социология – вульгарная, или, выражаясь помягче, изначально заражена вульгарным социологизмом, и только в марксизме эта вульгарность преодолевается. Иначе говоря, возвращаемся к ленинскому: «марксистская социология это исторический материализм», и другой невульгарной (а значит и «подлинно» научной) социологии и быть не может. Такой же была и точка зрения Э.Ильенкова, ставшего «мостом» между Лифшицем-Лукачем и нашим молодым поколением. Вот почему поначалу мы, «молодые», чирикали о социологии на языке молодого Маркса, его концепции *Труда*, то есть деятельности. Это была «странная война» с позитивистской социологией, представлявшая собой способ «отыскания» непозитивистской (а это и означало для нас «невульгарной») социологии.

При этом вполне естественно, что главным «предметом», о который мы «расшибали» позитивистский социологизм (или социологический позитивизм), оказалось именно искусство, духовная культура вообще. Ведь и Лукач с Лифшицем вели свою войну против «вульгарного социологизма» еще в 1930-е годы (см. их тогдашний журнал «Литературный критик») именно на этом ристалище. А потому не было ничего удивительного в том, что я понял лишь с большим опозданием: почему, с одной стороны, некоторые из наших, впоследствии достаточно авторитетных социологов нашли свой путь в эту науку, кроме всего прочего, и через мою раннюю книжку «Труд и свобода», где о социологии не было ни слова. И почему, с другой стороны, переводчик этой моей книжки на итальянский язык Витторио Страда прислал мне в те годы книгу Г.Маркузе «Разум и революция» с намеком на близость моих размышлений тем, что были уже отработаны в русле «антисоциологии» Франкфуртской школы, восходившей к все тому же «раннему Лукачу». (Впрочем, поначалу этот намек на мое – бессознательное! – эпигонство не только меня не возмутил, но даже польстил моему самолюбию. К тому же обычно человек, открывающий, что кто-то другой думает так же, как и он сам, с удовольствием заключает: значит, я – не сумасшедший. Во всяком случае, именно так я тогда и подумал.)

Однако вернемся из этих заоблачных теоретических сфер к некоторым земным деталям, которые, как потом обнаружилось, также маркировали мой путь в социологию. Жилья у меня все еще не было, и я с семьей (и книгами) вынужден был через каждые два месяца переезжать, всякий раз продолжая ставить заветные «поллитры» милиционерам, упрашивая их позволить нам дожить до момента продления очередной «временной прописки». Вот почему я должен был уйти из «Философской энциклопедии» и перейти на работу в Фундаментальную библиотеку по общественным наукам АН СССР, где мне обещали комнату (и действительно, в конце концов дали, в старом доме, который был обречен на снос). Там я был старшим научным сотрудником, заведующим сектором философии (куда включалась и социология). В те годы (начало 60-х) в недрах Фундаментальной библиотеки фактически уже возникал будущий ИНИОН. Нам первым разрешили дополнить аннотационно-библиографическую работу реферативной (реферативные сборники, журналы и т.д.). Что и стало впоследствии главным делом ИНИОН.

Но в конце концов мне становилось все труднее сочетать «писанину» с библиографической работой. Свою первую книжку «Труд и свобода» я мог писать только ночами, поспав 3-4 часа после основной службы. Вот почему я согласился на предложение некоторых сотрудников Института истории искусств, с интересом воспринявших идеи моей книжки, перейти на работу к ним. Это был сектор эстетики, которым мне предстояло руководить вплоть до его погрома в 1968 году (в связи с тем, что в нем оказался «перебор подписантов»: начиная с заведующего и кончая... парторгом – это был Б.Шрагин,

впоследствии сотрудник радиостанции «Свобода»). В моем секторе сразу же сложилась «младомарксистская», как назвал ее потом Лифшиц, секта, связанная с кружком Ильенкова.

Возможно, вам будет небезынтересно узнать, что Эвальд во времена своего «гносеологизма», когда он был аспирантом (это 1955-56 годы), вел кружок в научном студенческом обществе, где занимались – «полуподпольным» тогда – переводом на русский язык книги Лукача «Молодой Гегель». Моя будущая жена П.П.Гайденко еще на 3-4 курсах перевела из нее главу об отчуждении, которая была «опубликована» в рукописном студенческом журнале. Кроме того, благодаря Эвальду мы прикоснулись и к сакраментальным тайнам другой работы Лукача – «История и классовое сознание». Она была в основном переведена у нас под названием «Материализация и пролетарское сознание» и публиковалась в трех номерах журнала «Вестник Коммунистической (Социалистической) Академии» за 1923 год. Такова была наша тогдашняя исходная точка – фихтеанский «бесконечный толчок» в социальную философию.

– А самого Лукача вы не видели в Институте философии?

– Я Лукача не видел, Эвальд, кажется, тоже. Лукача «заместил» в его сознании Лифшиц. Точно так же, как он сам «заместил» для нас Михаила Александровича. Лифшиц был моложе Лукача на целое поколение, но считал, что именно он обратил его на «путь истинный», отвратив от ревизионизма. Будучи секретарем Луначарского, Лифшиц познакомил Лукача с рядом неопубликованных материалов Ленина, со знаменитыми «Философскими тетрадями», которые произвели на Лукача неизгладимое впечатление, а главное (так считал Лифшиц и так воспринял это Ильенков) сдвинули его с пути фихтеанизированного марксизма на путь марксистского онтологизма.

– А в чем проявлялся ваш «младомарксизм»?

– М.А.Лифшиц, очевидно, усмотрел его уже в моей книжке «Труд и свобода», которая, кстати сказать, неоднократно мне аукалась. Но сначала немного о ее истории. Я написал ее довольно странным образом. Мне позвонили из только что организованного в начале 60-х годов издательства «Высшая школа» и спросили, не смогу ли я за три месяца написать книгу на такую-то тему. У них, мол, уже есть аналогичная книга – «Труд и социализм», но она предельно догматическая и потому им не нравится. Но просто так отклонить ее невозможно. А вот если будет ей альтернатива, то смогут ее не публиковать. Речь шла о книге будущего редактора журнала «Коммунист» и протеже Черненко – Р.И.Косолапова. Тогда он был аспирантом МГУ, весьма «партийно-преуспевающим». Быстро успел защититься и круто «шел в гору» (по партийной «лестнице»). Но книгу его все-таки отклонили и пустили мою (что он, оказывается, «запомнил»). После публикации книга тут же была признана ревизионистской; по поводу нее появилось довольно много всяких критических высказываний (с доносительным подтекстом); я мог бы собрать из них еще одну книжку. Появлялись и целые статьи «разоблачительного» характера – например, касающаяся главы об эстетике статья Бурова в «Вопросах философии». И как потом оказалось, М.Лифшицу мои ортодоксальные критики были гораздо ближе, чем я мог предположить.

Между тем как раз эти зримые доказательства неконформизма моей ранней книжки, в которой с помощью идей раннего Маркса и позднего Ленина (как бы) преодолевался догматизм нашей – марксистско-ленинской – ортодоксии, импонировали «секторянам», добивавшимся моего перехода в Институт истории искусств, едва ли не более всего. Но были, разумеется, и более содержательные мотивы, обеспечившие естественность и органичность моего включения в жизнь сектора, где задавали тон гегельянски настроенные поклонники молодого Маркса, противопоставлявшие его «поздному Марксу» (а особенно – Энгельсу) гораздо более решительно и безоглядно, чем того хотелось бы М.А.Лифшицу, считавшему себя (как, впрочем, и поздний А.Ф.Лосев) единственно аутентичным «революционным марксистом».

Дело в том, что в книге я, что называется, своим ходом (то есть заново «открыв велосипед») пришел к проблематике, которая активно обсуждалась в – насквозь

социологизированной – эстетике 1920-х годов в связи со спором «мироотражающего» и «жизнестроительного» направлений в тогдашнем советском искусстве. Поскольку ко времени нашей теоретической молодости ленинская «теория отражения» в искусстве укоренилась настолько глубоко, что от нее буквально некуда было деться, мы, естественно, проявляли, как сказал бы М.А.Лифшиц, «небольшевистскую слабость» к «жизнестроительной» эстетике с ее (явно гипертрофированными, что поначалу нам только импонировало) социологическими устремлениями. Здесь нам виделся противовес той безнадежной схоластике, ничего уже не дававшей для понимания искусства и его новейших тенденций, «эстетической концепции искусства», заиклившейся на «классификации категорий прекрасного». В духе Н.Г.Чернышевского считалось, что оно в то же время и есть «сама жизнь» (читай: «наша, советская»), тогда как мы обнаруживали в ней так много «безобразий», что давно уже сомневались в возможности такого тождества. Так вот я и попытался в своей книжке решить эту антиномию прекрасного *идеала* жизни и ее явно неблагоприятной реальности, отправляясь от того, по сути дела социологического, истолкования, какое молодой Маркс дал гегелевской категории «отчуждение», расшифровав его как «отчуждение труда», то есть конкретной человеческой деятельности.

Здесь, казалось (причем, не только мне одному), открывался путь к преодолению схоластической игры с «категориями эстетического», которая явно омертвляла тот самый «живой дух», какой едва успел сбежать от догматического марксизма в область эстетики, искусствознания и литературоведения. Причем наша оппозиция к эстетической схоластике была настолько сильна, что мы, сотрудники сектора эстетики, временно (в интересах «интеллектуальной санитарии и гигиены») запретили себе употреблять «эстетические категории», заменяя их более определенными, по нашему тогдашнему разумению, понятиями философии и социологии искусства или психологии художественного творчества. Но, конечно, в первую очередь именно социологии искусства, дополняемой психологией творческого процесса. Однако как раз этим-то мы вызвали внутреннее отторжение от нас М.А.Лифшица.

*– Михаил Александрович ведь тоже работал в вашем институте и даже, кажется, в вашем же секторе?*

– Мы пригласили его к себе, в наш разрастающийся сектор, одним из первых и поначалу едва ли не сделали своим знаменем. Но вот произошло отторжение. Дело в том, что в наших эстетико-социологических исканиях он явно увидел возврат не только к «вульгарному социологизму» 20-х годов (какого мы стремились избежать на путях уточнения социологических понятий), но и «раннему лукачизму», от которого, как я уже говорил, Лифшиц, по его мнению, отвратил своего старшего друга. Однако самое главное, что больше всего его беспокоило (и не только теоретически, но и житейски) – это то, что мы норовили распространить категорию отчуждения и на понимание нашей «социалистической действительности». (Впрочем, здесь я снова забегаю вперед, рискуя порвать хронологическую нить своего рассказа об идейных исканиях эстетики, заново открывавшей для себя социологию.)

Итак, мы явно двигались, хотя далеко не все отдавали себе в этом отчет, не только к проблематике социологии искусства 20-х годов, но и к новому пониманию социологии вообще, отличному от того, которое просто-напросто заимствовали из позитивистски ориентированной западной социологии наши коллеги из Института философии. Они, как нам представлялось, механически соединяли их с понятиями марксистской социальной философии, имеющими антипозитивистский, гегелевски-фейербаховский источник. (Хотя некоторые из институт-философских социологов мотивировали этот «механицизм» чисто цензурными соображениями). Что же касается нашего «хода» социологизирующей мысли, то он был во многом параллелен тому, каким пошла на Западе так называемая диалектическая (она же отчасти и феноменологическая – см. Мерло-Понти) социология, озабоченная в первую очередь выработкой адекватного социологического инструментария для анализа

явлений духовной культуры, «интерсубъективного» измерения человеческого существования.

В этом же пункте намечались и мои расхождения с социологией искусства 20-х годов, которая была отмечена явными чертами сциентистского позитивизма и конструктивистского техницизма. Придя на основе анализа марксовской концепции отчуждения (как отчуждения человеческой деятельности, труда) к понятию «эстетической рамки», которое я артикулировал для себя еще до того, как «набрел» на работы Б.Арватова (был в 20-х годах такой авторитетный теоретик «жизнестроительного» и критик «эстетического» искусства), – я так же, как и он, попытался связать эту самую «рамку» с индивидуализмом «буржуазной эпохи». Поскольку, как и большинство марксистов, я был убежден, что судьба этой «индивидуалистической эпохи» – смениться «коллективистской» (хотя и не в форме «неистинного коллективизма», который утвердился у нас), постольку я делал логический, как мне тогда казалось, вывод: «рамочное» искусство – временно, преходящее, а, стало быть, – по большому счету – неистинно; оно дает «иллюзорное», а не реальное удовлетворение человеку, лишь «раздваивая» его с самим собой.

Так или иначе, но тогдашние «младомарксисты» восприняли мою книжку с большим энтузиазмом. Как мне рассказывали впоследствии, Эвальд показывал ее своим знакомым (кажется, речь шла конкретно о Карле Канторе, страстном приверженце «жизнестроительной» теории Арватова и поэзии Маяковского) и говорил: «Вот почитай, пока не прочтешь – я с тобой не буду разговаривать на эту тему». А один из наших «секторян», познакомившийся с моей книжкой раньше, чем со мною, – теоретик архитектуры Тасалов, – вспоминал как анекдот, что не имея возможности работать дома, он тайком приносил мою книжку в Ленинскую библиотеку (где почему-то ее не оказалось: говорят, «умыкнули»), штудировал ее там, а потом, так же за пазухой, уносил домой, каждый раз рискуя тем, что ее у него отберут. Он тогда был одержим идеей чего-то вроде Gesamtkunstwerk, базирующегося на архитектуре, теоретически обосновывая ее ссылками на молодого Маркса. Тогда он был весьма плодовит и написал, развивая эту идею, ряд крупных статей и книг в духе архитектуроцентристского утопизма.

– *Н.И.Лапин тоже был младомарксистом?*

– Тогда он, по-моему, не рисковал подходить слишком близко к «ильенковцам» (к которым причисляли и нас). Его интерес к молодому Марксу обнаружился значительно позже, когда он был окончательно интегрирован академической философией, к которой мы никогда себя не причисляли (а потому безнадежно опоздали с приобретением различных степеней и званий. Н.И.Лапин же никогда не был аутсайдером).

У Ильенкова, где познакомились друг с другом едва ли не все, кого М.А.Лифшиц квалифицировал как «младомарксистов», Лапина мне встречать не приходилось.

Там, у Ильенкова, я познакомился не только со многими будущими своими «секторянами», но и кое с кем из его зарубежных приверженцев – из числа бывших студентов философского факультета МГУ. Например, с будущими представителями будапештской школы неомарксизма Маркушем и его женой, которые, вернувшись в Венгрию, стали приверженцами «позднего Лукача». Лукач оставался для них (как, впрочем, и для многих других неомарксистов) единственным «аутентичным» марксистом. Там же, у Ильенкова, впервые родилась идея «перетянуть» меня в Институт истории искусств, где уже укоренились некоторые ильенковцы.

– *Из духа солидарности?*

– Трудно, конечно, воспроизвести ситуацию тех лет. У меня уже был некоторый выбор, появились возможности вернуться в Институт философии. Но в первой половине 60-х годов мы считали его одним из самых мракобесных учреждений, оплотом марксистского догматизма. И вообще полагали, что «мировой дух» давно уже покинул нашу философию. А если он где и присутствует – то в эстетике, где можно было более свободно толковать марксистские понятия. Что-то сделать в философии, как тогда казалось, можно было, лишь не затрагивая напрямую ее официальных догм.

Институт же истории искусств считался тогда (между прочим, именно благодаря угнездившемуся в нем авангардизму, что и делало меня тогда более терпимым к нему, чем следовало) самым левым из гуманитарных институтов. А его сектор эстетики – тем более. Будущие диссиденты собрались там в довольно большом количестве. И даже в партбюро его представляли те, кто был достаточно оппозиционен. Потому едва ли не половина всех будущих «подписантов» из института оказалась как раз в нашем секторе. Мы пригласили на работу, как я уже говорил, М.А.Лифшица (помню, как я с воодушевлением говорил своим знакомым: «Великое завоевание – у нас Лифшиц»), Михаил Александрович привел с собой еще двух, причем диаметрально противоположных людей – своего тогдашнего ученика и почитателя Игоря Виноградова из «Нового мира» (он оставался и в журнале) и Сергея Плотникова, которому предстояло сыграть в институте не лучшую роль.

В то время директором нашего института тоже была своего рода историческая личность – Владимир Семенович Кружков, бывший заведующий отделом пропаганды и агитации ЦК. Известен он тем, что вместе с М.Т.Иовчуком громил «безродных космополитов» (впрочем, без иовчуковской агрессивности), пока не «погорел» вместе с тогдашним министром культуры Г.Ф.Александровым на какой-то довольно скандальной и запутанной истории. Предпенсионному настроению Кружкова, полагавшего, что своего потолка он достиг, мы были обязаны его относительным невмешательством в дела нашего сектора, который притягивал и небольшой, но устойчивый круг людей, чувствовавших себя у нас довольно свободно и достаточно откровенно высказывавшихся (причем не только об искусстве). И вдруг меня начал вызывать к себе Кружков, выражая озабоченность «настроениями» в нашем секторе. При этом в изложении его претензий к нам я стал узнавать и собственные высказывания и высказывания коллег. Поскольку я не делал из этого секрета, это всех нас насторожило. По каким каналам информация о наших секторских баталиях стала достигать начальственных ушей? А тут и Михаил Александрович начал меня увещевать на правах «старшего товарища по партии»: «Братцы, вы распоясались, нам в секторе нужно кота завести. Чтобы котом пахло: тогда мыши притихнут». «Котом» мы так и не обзавелись, но Лифшиц стал устраивать нам марксистский «ликбез». Обсуждается, к примеру, простой вопрос, совсем не обязательно затрагивающий какой-нибудь «изм». Тут же встает Михаил Александрович и в течение двух, а то и более часов пытается втолковывать нам азы марксистского материализма. Видно, он считал, что мы не представляем себе, что такое настоящий «революционный марксизм» и оттого впадаем в злополучный «младомарксизм». А подчас складывалось такое впечатление, что он хочет занять максимум секторского времени, дабы у нас не оставалось его на высказывание крамольных соображений. Так или иначе, но он был явно напуган нашим ревизионизмом и в такой вот форме всячески дистанцировался от нас. Казалось – «на всякий случай». В конце концов нам это стало надоедать, что он, Михаил Александрович, конечно же, чувствовал, пытаясь сдобрить свою марксистскую дидактику некоторой дозой юмора. Но было не до смеха. Секторская атмосфера накалилась. Особенно обострились у М.А.Лифшица отношения с Б.Шрагиным, который, как и он, обладал способностью юмористически «сказануть» там, где теоретическая аргументация уже «не работала».

Не буду вдаваться во все перипетии наших отношений. Скажу только, что когда обнаружилась основательная информированность директора относительно наших «антисоветских высказываний», мы сразу же начали «грешить» на протезе Лифшица С.Плотникова, который, в отличие от всех нас, был запросто «вхож» в дирекцию (о самом Михаиле Александровиче, мы, разумеется, не могли и подумать ничего подобного). К тому же этот человек был публично уличен в плагиате. В итоге Михаил Александрович ушел из института (а с ним и его соратники). Я же потерпел одновременно два больших разочарования – утратил не только веру в «аутентичность» лифшицианского «революционного марксизма», но и ощущение взаимопонимания с Э.Ильенковым: в его глазах авторитет М.А.Лифшица оставался незыблемым. Это в конце концов привело к нашему разрыву и с ним.

Любопытно, что как раз в эти годы, предшествовавшие «антиподписантской кампании» 1968 года, меня перестал удовлетворять не только «поздний» Маркс, но и «ранний». Иначе говоря, я перестал быть не только «младо-», но и вообще марксистом. Расколы, происходившие в нашем секторе, не остались бесследными и для моей собственной теоретической «кухни».

– *Работы сектора где-то публиковались в то время?*

– Наш сектор считался одним из самых плодотворных в институте. Мы регулярно издавали ежегодник «Вопросы эстетики». Начал это дело еще Г.А.Недошивин, возглавлявший сектор до меня. А я продолжил. Там мы публиковали свои младомарксистские опусы. Там появился расширенный вариант моей статьи об Адорно, с которым мне удалось встретиться в его знаменитом Франкфуртском институте еще в 1963 году. Кстати, уже тогда я имел готовую краткую версию этой статьи. Она называлась «Черт Андриана Леверкюна». Выходили и другие сборники, например, «Искусство и народ», «Реализм и художественные искания XX века». На протяжении трех лет (1966-1968) я каждый год издавал по книге, подготовленной и по институтскому плану, и, так сказать, сверх него: 1966 – «Искусство и элита», 1967 – «Искусство и революция», 1968 – «Искусство как социологический феномен». В них получила отражение моя попытка вычленить социологический аспект проблематики художественного творчества и эстетического восприятия. Делалось это, как правило, на фоне (и материале) истории философской мысли об искусстве, путем социологической расшифровки различных философских постановок вопроса. И наоборот: с помощью выявления философского смысла тех или иных социологических подходов к искусству. Такая взаимосвязь философии и социологии искусства гарантировала, как я полагал, от вульгарного социологизма.

В недрах нашего сектора возникли все первые статьи, которые печатал в журнале «Вопросы литературы» С.Аверинцев: о Шпенглере, Ясперсе, Маритене, Юнге и т.д. Все это делалось по плану нашего сектора. Уже тогда, во второй половине 60-х годов, мы задумали большую антологию философско-социологической мысли об искусстве – под 70 печатных листов. Она была доведена до набора, но в связи с официальным осуждением в 1968 году нашего «подписантства» – рассыпана.

– *А когда С.Аверинцев появился в вашем институте?*

– Вместо команды Лифшица мы пригласили в сектор двух неприкаянных тогда аспирантов, которых не взяли на работу в Институт мировой литературы (ИМЛИ), – Сережу Аверинцева и Сашу Михайлова. Но это приглашение далось нам не просто. На какие только ухищрения не приходилось идти, чтобы не вызвать у В.С.Кружкова сомнения относительно марксистской ортодоксальности этих двух молодых людей, за которыми тянулся имлийский «хвост». В конце концов «секторяне», посвященные в эту авантюру, пришли к выводу, что она может нам удастся при одном-единственном условии: если директор до подписания своего приказа не услышит от них ни слова. Ибо стоит только ему услышать от кого-нибудь из них витиеватую фразу, построенную по всем правилам античной риторики, как он тут же умозаключит: «не наш человек». По этой причине накануне решающей встречи с ним я умолял того и другого ничего не говорить: за них будем говорить мы – я и наш тогдашний секторский парторг Л.Пажитнов (тоже «младомарксист», еще до меня выпустивший небольшую книжку о ранних рукописях К.Маркса), кому и надлежало официально представить их В.С.Кружкову.

Так состоялся этот почти комический получасовой разговор в директорском кабинете, где мы с Пажитновым, сидевшие напротив Аверинцева и Михайлова, наперебой бросались отвечать на директорские вопросы, адресованные им, рассказывая Кружкову, какие это высокоэрудированные люди, чем они будут у нас заниматься, сколькими языками владеют, насколько они необходимы институту и сектору и т.д. и т.п. Очевидно, директор решил, что их молчание – результат скромности. Тем не менее на лице его лежала тень глубокого недоумения: нельзя же быть уж настолько скромными. Так прошло десять минут, двадцать, наконец, не лишенный добродушия Кружков не выдержал этой общей маяты и подписал

приказ об их зачислении на работу. Как, наверное, он удивлялся впоследствии, когда до него доходили слухи о многочасовых докладах Сергея Сергеевича. Впрочем, следует подчеркнуть, что впоследствии ни с Аверинцевым, ни с Михайловым никаких осложнений у нашего тогдашнего институтского начальства не было. Начальство, даже министерское и «цекашное», мало-помалу стало робеть перед «научной эрудицией». Впрочем, это продолжалось недолго.

Наступил 1968 год, началась знаменитая «подписантская» (а потом «антиподписантская») кампания. И получилось так, что треть нашего сектора подписала одно из писем Генеральному прокурору Руденко в защиту диссидентов Гинзбурга и Галанскова. Затем последовала команда примерно наказать «подписантов». Меня (вместе с другими институтскими членами партии, дозволившими себе «подписантские акции») подвергли в райкоме КПСС унизительному обряду «критики и самокритики». Сектор разогнали – кого-то уволили, кого-то перевели в другие сектора. Нашли нового заведующего – Георгия Ивановича Куницына. Для укрепления сектора в него взяли Суровцева, который потом стал секретарем Союза писателей.

Ни Аверинцев, ни Михайлов никаких писем не подписывали. Они считались тогда «небожителями» настолько, что им этого никто и не предлагал. Но их тоже перевели в другой сектор – западного искусства, которым руководил Недошивин. Под его началом мы существовали некоторое время, потом Аверинцев с Михайловым ушли в Институт мировой литературы, а я – в Институт конкретных социальных исследований. И не без некоторого облегчения. Судя по всему, «мировой дух» покидал также эстетику и искусствознание (если где он и теплился, так это в социологии, которая тем временем уже институционально отделилась от философии). Жизнь стала тяжелой.

*– В самом институте или тяготила общая атмосфера?*

– И то и другое. В Институте истории искусств перспективы дальнейшего развития эстетико-социологического подхода к искусству уже не было. Формой приспособления к постподписантской реакции здесь явно становился структурализм, поначалу шарахавшийся от всякой социологии, как черт от ладана. И если что и оставалось в институтском искусствознании собственно социологического, так это развитие эмпирических методов, все дальше уводившее от теоретической социологии искусства.

Что же касается изменения в моей личной судьбе, то получилось так, что после всех этих событий, когда мне врезали выговор за подписантство, у меня появился некто вроде личного цензора – наш куратор из ЦК Г.Г.Квасов. Поручил ли ему кто это дело или то была его личная инициатива – не знаю. Но все мои работы проходили теперь через него. Пока он их не завизирует – нечего было и пытаться их печатать. Но сперва, до передачи Квасову, директор читал их сам: боялся и читал, вернее, пытался читать почти все, к чему я имел прикосновение.

Антологию нашу мы так и не спасли. Ее набор рассыпали. А там, между прочим, были едва ли не все, кого стали публиковать во времена гласности. У нас они шли под видом эстетиков (как у А.Ф.Лосева – античные мыслители) – Ясперс, Хайдеггер, Адорно и т.д. Многие переводы Хайдеггера, который шел у нас как философ искусства, и М.Вебера, которого мы подавали как социолога искусства, сделал Михайлов. Некоторые переводы (скажем, из Шпенглера и Маритена) принадлежали Аверинцеву; все они ходили потом по рукам. Это было основательно прокомментированное издание. Ах, если бы не этот 68-ой год! Многие нам впоследствии так и говорили: «Вот смотрите, чего стоило ваше подписантство! То, что издается сейчас (то есть в 88-ом году), было бы издано двадцать лет назад».

*– Ну, это еще не известно.*

– Во всяком случае, шли и до сих пор слышатся и такие разговоры. Правильно ли мы сделали, что поставили на карту столь основательные издания? Может быть, кому-то и не надо было участвовать в той «переписке с властями», чтобы спасти уже сделанное в те годы? Не знаю. Теперь, когда уже действительно пошел бурный поток, мы можем утешаться лишь сознанием, что все это «зачиналось» уже тогда.

Но должен сказать: прежнего «младомарксистского единства» сектора не было уже накануне 1968 года. Аверинцев и Михайлов с самого начала пошли «своим путем». Хотя при этом у Саши Михайлова оставалась некая «небольшевистская слабость»: к Т.В.Адорно – одному из отцов-основателей Франкфуртской школы неомарксизма. (Он перевел значительную часть адорновских текстов. И не только музыкально-теоретических.) У Сережи Аверинцева была другая слабость – религиозный эстетизм русского Серебряного века. Свои разногласия у меня наметились с Пажитновым и Шрагиным, все дальше уходившими от эстетико-социологической проблематики в бердяевский «мистический анархизм». Наконец, как раз в день моего «подписантства», я и сам выступил с большим докладом в Институте международного рабочего движения, где подверг критике марксово толкование отчуждения, – чем вызвал возмущение «библирианцев».

В общем, наш «младомарксистский» натиск на официальную философию и эстетику явно исчерпывал свою изначальную энергию еще до того, как произошел институциональный погром сектора. Дух бурсацкой соборности явно вытеснялся из сектора духом воинствующего нарциссизма. И когда, сразу же после этого погрома, меня начали «выдавливать» из института, я уже был готов к «исходу» из него. Хотя поначалу казалось, что «исходить» мне в общем-то некуда: «подписант» (и муж «подписантки» – мы совершили эту свою «акцию» в один и тот же день и час), на коем висит партийный выговор с длинной «формулировкой», за которую при Сталине ставили к стенке, – я не представлял, кто мог бы рискнуть принять на работу такого «отщепенца».

«Выдавливание» началось фактически в тот момент, когда В.С.Кружков, ознакомившись с версткой очередного (явно запоздалого) выпуска «Вопросов эстетики», сказал, встретив меня в институтском коридоре: «Вы должны дописать в верстку своей статьи ряд принципиально важных пунктов, которые могли бы засвидетельствовать, что вы правильно восприняли партийную критику». Я ответил, что сделать этого не могу уже хотя бы потому, что это не имеет никакого отношения к содержанию статьи. «Нет, вы это сделаете! – сказал он, возвысив голос, – иначе не пойдет вся книга». Тогда я ответил: «Владимир Семенович, напишите, пожалуйста, приказ, в котором будет сформулировано все то, что вы только что сказали. И в приказном порядке поместите его в заключение моей статьи. Разумеется, за своей подписью». В ответ я услышал: «Бюрократ!» – с чем и удалился, поняв окончательно, что мне нужно срочно искать другую работу.

К счастью, в это время уже существовал Институт конкретных социальных исследований, возглавляемый А.М.Румянцевым, где оказались люди, которые были не против того, чтобы я перешел к ним. Среди них были и оба заместителя директора Г.Осипов и Ф.Бурлацкий, а главное – заведующий отделом социологии культуры Ю.Семенов (сын известного Нобелевского лауреата Н.Семенова). Разговоры с ними, в частности, «ночной разговор» с Ф.Бурлацким, неожиданно прикатившим к нам домой «однажды глубокой ночью», убедили меня в том, что если где и впрямь еще обитает «мировой дух», несмотря на все последние погромы, так это в ИКСИ. И мне оставалось лишь дожидаться того счастливого момента, когда оба заместителя директора (не очень-то «долюбливавшие» тогда друг друга) улучат, наконец, момент, чтобы – одновременно! – поставить подписи под моим заявлением с просьбой о приеме на работу.

А вот и эпилог: какое-то время спустя в тот же институт «ушли» и В.С.Кружкова, которому начальство не могло забыть то, что он «проморгал» наше злокозненное «подписантство». Впрочем, все это – сюжет для другого рассказа.