

ОБЗОРЫ

Ашкеров А.Ю.*

Между живым Прошлым и ускользящей Современностью

Политика идентичности и политизированность антропологии

Заходит ли речь о «первобытности», ведется ли разговор о «туземности», о «примитивных» народах и «отсталых» культурах, о простых обществах и варварских обычаях, о нецивилизованных нравах или анархических институциях – антрополог, сидящий в каждом из нас, тотчас же начинает поиск деталей, из которых складывается некая общая картина концентрированных, бросающихся в глаза отличий. Кажется, все, что интересует антрополога, представляет собой своеобразную квинтэссенцию чужого, *Другого*. При этом, с одной стороны, *Другое* привлекает, провоцирует любопытство, будит воображение, с другой – рождает тревогу, вызывает брезгливость, отталкивает, пугает или настораживает.

Последнее – особенно важно. Антрополог находится на страже: это словосочетание характеризует присущую ему бдительность, в равной степени научную и политическую. «Быть на страже», значит защищать или, точнее, охранять. Одновременно это означает внимание, даже особую чуткость, предполагающую, в буквальном смысле, напряжение органов чувств: *настороженность*.

Настороженность свойственна и охотнику, следящему за перемещением потенциальной жертвы, и зверю, притаившемуся в норе. Насторожен и нападающий, и подвергающийся нападению. Отсюда не следует, будто «дикарь» или «туземец» – всего лишь объекты специфической охоты, символически уравниваемые в правах с животными. Игра в охоту подпитывается охотой к игре. Чтобы обосновать себя в качестве человека, охотнику необходимо обнаружить в себе нечто звериное. Верно и противоположное: воспринять зверя как зверя можно лишь обнаружив в нем нечто человеческое.

Используя известный метафизический оборот, можно сказать, что обе упомянутые настороженности берут начало в одном источнике. Именно потому во время обычной охоты охотится не только охотник, а жертвой выступает не только жертва. Антропологическая охота подразумевает возведение такой двойственности в принцип. Это – столкновение самых разных умений, сводящихся в итоге к одному: *умению быть осторожным*.

«Быть на страже» тянет за собой другое выражение: «*быть на страже интересов*». Однако настороженность и сама по себе составляет некий общий, генерализованный, интерес. Она ни в коем случае не исчерпывается конкретными поводами, заставляющими насторожиться, но носит абстрактный характер. Парадокс заключается в том, что концентрация внимания, которая сопровождает настороженность, чревата подобной отвлеченностью (от латинского *abstractio* – удаление, отвлечение). От чего мы отвлекаемся, когда настораживаемся? Каков тот жест абстрагирования, к которому мы прибегаем, когда хотим «быть на страже»?

Интересы могут обозначаться лишь при условии, что их начинают отстаивать. Однако делать это можно в двух принципиально разных формах. «Быть на страже интересов» – не что иное, как систематически их сохранять (что, в конечном счете, ведет к дурной бесконечности декаданса: сохранять интерес к сохранению интереса). «Вставить на стражу

* Ашкеров Андрей Юрьевич, кандидат философских наук, руководитель образовательной программы «Философия политики и властных отношений» философского факультета МГУ.

© Ашкеров А., 2003.

© Центр фундаментальной социологии, 2003.

интересов» предполагает другое – сопротивляться любым проявлениям упадка, вступая в противоборство, целью которого становится уже не столько борьба за то, чтобы обладать интересом, сколько борьба за то, чтобы его *определять* (расталкивая при этом всех остальных и превращая их попутно в своих конкурентов). Если обладание интересом представляет собой стратегию сбережения – прежде всего сбережения жизненных сил или бизнессбережения, то определение интереса – стратегия приращения жизненных форм и самой жизни. Соответственно, существуют две модальности настороженности: беспокойство (тревога) и сконцентрированность (нацеленность). Обе они соответствуют двум рамочным формам обращения с Другим, отношения с которым образуют сложно запутанный клубок, к описанию которого применима общая квалификация: *зависимость*.

В предмет антропологии превращается *лишь то, что находится в зависимости*. Сразу отметим, что предметом антропологического познания выступают макро- и микроразличия, приобретающие последовательный и всеобъемлющий характер. Иными словами антропология исследует наиболее общие проявления социальной асимметрии и порождающие ее властные отношения. Вместе с тем подчинение, подавление, контроль не только оказываются в поле зрения социально-антропологической теории, но и составляют основное условие антропологического внимания. Интерес антрополога обязательно содержит примесь репрессии. Только через репрессию можно обнаружить Другого, другое, других. Только через репрессию можно обрести «свое» Я или «наше» Мы. Человеческая субъективность – неизменно удваивающаяся субъективность, в рамках которой все составляет границу: между мной и тобой, между нами и не-нами. Держась границы, антропология не столько указывает на нее, сколько ее определяет, охватывает, очерчивает. Дело антропологического познания, таким образом, – картография, *разметка*.

Клод Леви-Строс в свое время утверждал, что предметом антропологии служат наиболее острые различия [1]. Добавим от себя – они не всегда бросаются в глаза, т.е. не всегда *очевидны*. Чтобы сохранить свой предмет в неприкосновенности, классическому антропологу нужно постоянно совершать особое усилие по сохранению и поддержанию этих различий, которые должны предстать в виде неких конгломератов или констелляций. Имея дело с предельными (в том числе и в экзистенциальном смысле) различиями, классический антрополог нуждается в том, чтобы в них оставалось нечто неопределенное. Неопределенность превращается в *неопределяемость* в том случае, когда различия укладываются в парадигмальную модель субъект-объектного познания, возвещающую об их несводимости. На стороне «субъекта» при этом оказывается *различающий*, на стороне «объекта» – *различаемое*.

«Субъект» избегает возможности быть-различенным, «объект» же лишается прерогатив на то, чтобы подвергаться различению. Лучшее, что может предпринять антрополог классической выучки, – это поменять «субъект» и «объект» местами. В результате подобной операции «объект» получает право различать, «субъект» – быть подвергнутым различению. Хотя тщетность этого, в буквальном смысле «символического», обмена не всегда бросается в глаза, она вполне ясна: «субъект» мыслит различение лишь так, *как он мыслит*, поскольку различие представляет – это *способ его мышления*. Вместе с тем недавний «объект» может различать лишь бросая вызов, поскольку его способ различения часто не воспринимается как возможность мыслить. Вчерашний «субъект» не может быть различенным в силу того, что он сам есть не что иное, как эпифеномен монополии на *различение*. Отсюда – постоянное ускользание антрополога-«субъекта» от исследования со стороны исследуемого-«объекта».

Одним из первых антропологов, предостерегавших от риска подобного ускользания, стал Леви-Строс.

«Подбирая таким образом субъект и объект, что они радикально отдалены друг от друга, антропология [...] подвергается опасности того, что знание, полученное об объекте, не охватит его внутренних черт, а ограничится выражением релятивной, вечно меняющейся по

отношению к нему точки зрения субъекта. Весьма возможно, по сути, что так называемое этнографическое знание обречено оставаться столь же причудливым и неадекватным, какое имелось бы у экзотического посетителя относительно нашего общества. Индеец-квакиутль, приглашенный однажды в качестве информатора Боасом в Нью-Йорк, был индифферентен к зрелищу небоскребов и улиц, запруженных автомобилями. Вся его интеллектуальная любознательность досталась карликам, великанам и бородатым женщинам, которых показывали тогда в Тайм Сквер, автоматам-дистрибьюторам готовых блюд и латунным шарикам, украшающим по краям поручни лестниц. Все это (у меня нет здесь возможности называть основания) затрагивало его собственную культуру, а она была тем единственным, что он стремился обнаружить в определенных аспектах нашей [...] По-своему, но не поддаются ли такому искушению этнологи, позволяя себе довольно часто интерпретировать, согласно новым веяниям, туземные обычаи и институты, руководствуясь невысказанными намерениями получше согласовать их с современными теориями?» [2; с. 378].

Из приведенного высказывания видно, что Леви-Строс склонен уподоблять несовершенство этнологического (или, что то же самое, социально-антропологического) познания несовершенству познания туземного жителя, «дикаря», оказавшегося в чуждом для него социокультурном контексте. Эти суждения не «проливают свет» на причину отсутствия у привезенного в Нью-Йорк индейца любопытства ко всему, что, с точки зрения аборигена западного общества, не может не бросаться в глаза. Есть только удивленная констатация, что наши «очевидности» вовсе не так уж «очевидны». Но почему именно эти столь достойные объекты оставляются без внимания? Почему внимание концентрируется на чем-то другом (более узнаваемом? более интересном? более значимом?)

Леви-Строс не задумывается о самом главном – монополии на различение, которая и есть эффект западного мышления. Она проявляется в том, чтобы: (а) не отличаться, но отличать; (b) не замечать собственной двойственности и в опоре на это приводить все к единообразию; (с) подминать любые специфичности и считаться универсальным; (d) нуждаться в знании и осуществлять когнитивное понуждение самым всеобъемлющим образом (на уровне возможности видеть, слышать, ощущать).

Здесь стоит вспомнить о необходимости быть *на страже*. Это своего рода антропологический императив западного образа жизни, который вместе с тем составляет политическую подоплеку любой антропологии. Чтобы быть формой познания, она должна являться «политикой», причем «политикой» особого рода, – предполагающей в качестве предмета своей заботы человеческую идентичность, самое определение человеческого существа. Современный Запад – по крайней мере со времен Иммануила Канта – воспринимает вопрос о «своей», «собственной» идентичности как вопрос о том, что такое человеческое существо. В этом и позитивное, и негативное следствие западной монополизации процедур различения, т. е. бонус и издержка одновременно.

Задуматься о предмете антропологического познания и его переосмыслении – значит, вернуть западному «Я» способность к неустрашимому раздваиванию, преданную забвению неуниверсальность, а также неведение, которым он снабжает свою претензию на всезнайство. Для этого нужно обратиться к подоплеке (или средоточию) перечисленных «утрат». Речь вновь идет о дихотомии субъекта-и-объекта. Западное познание возводит эту дихотомию до уровня антропологической константы, обозначая вместе с тем с ее помощью возможность *антропологического познания как такового*. В действительности за антропологией скрывается социология.

Дистанция между наблюдателем и наблюдаемыми вовсе не диктуется самой антропологией, т. е. различием «природ», присущим «природе вещей». Не является эта дистанция и непреложным условием антропологического познания, которое со времени начала расовых и этнических исследований якобы стремится к тому, чтобы увидеть «природу» различий между людьми и свести их к «Природе». Напротив, упомыная

дистанция имеет социальную природу и открывает нам, насколько любая «Природа» социальна.

Социологический анализ субъект-объектного отношения делает антропологию *социальной*, не давая возможности обращаться к философии и риторике «Природы» как к дисциплинам, обосновывающим ее в качестве фундамента, первоисточка или первоосновы всего, что имеет отношение к человеку и обществу. Социологизация антропологии, превращающая последнюю в собственно *социальную антропологию*, заставляет заняться поиском инстанции, которая порождает *различия*, наделяет их непреложностью и придает специфический привкус *свойств*. Подобной инстанцией является социальная практика. Если любые формы западного этноцентризма представляют собой попытки оторваться от *praxis*'а и встать на точку зрения *theoria*, то возвращение к *praxis*'у обеспечивает возникновение ситуации, когда условием и стимулом антропологического познания будет являться «само»-анализ, который начинается как процедура расчленения монотонной самотождественности Запада, а заканчивается критикой гуманистических упований (ярко представленной, в частности, в философских исследованиях Жан-Люка Нанси) и проблематизацией самотождественности человеческого *Я* (составившей кредо создателя концепции социального габитуса Пьера Бурдьё).

Критикуя антропологический структурализм как наиболее модернистскую и софистичную версию классической антропологии (и самую, пожалуй, классичную форму современного антропологического познания), Бурдьё отмечает, что структуралисты колеблются между двумя постановками вопроса. Они пытаются сохранить верность метафизике субъект-объектного противопоставления (предпочитая не замечать ее социальную подоплеку) и одновременно *de facto* настаивают, что дистанция между наблюдаемым и наблюдателем должна быть упразднена «социальными» средствами (не отдавая отчета в том, что упразднить ее можно тоже только метафизически, но не *социально*, о чем свидетельствует сам метод этого гуманистического упразднения: *эмпатия*).

«Выступая против интуитивизма, ложно отрицающего дистанцию между наблюдателем и наблюдаемым, я держался стороны объективизма, стремящегося понять логику практик ценой методического разрыва с первичным опытом. Вместе с тем, я не переставал считать, что нужно понять специфическую логику этой формы «понимания» лишённого опыта, которое дает овладение принципами опыта; что нужно не отменять магическим образом дистанцию путем ложно первичного участия, а объективировать эту объективирующую дистанцию и социальные условия, сделавшие ее возможной, как то, что внеположно наблюдателю; объективировать имеющиеся у него техники объективации и т. п. Возможно потому, что у меня было менее абстрактное представление о том, что значит быть крестьянином, проживающим в горах, я более ясно – и именно настолько – осознавал дистанцию, непреодолимую, неустранимую иначе, как ценой двойной игры (*double jeu*) или, если поиграть словами, двойного *Я* (*double je*). Как теория есть спектакль (о чем свидетельствует само слово), любоваться которым можно лишь с определенной точки, расположенной вне сцены, где происходит действие, так дистанция видна не столько там, где ее обычно ищут, то есть в расхождении культурных традиций, сколько в расхождении двух отношений к миру: теоретического и практического; она тем самым оказывается связанной фактически с социальной дистанцией, которую нужно признать как таковую и нужно признать ее настоящую основу, т. е. различную дистанцию от нужды, не подвергая себя риску отнести на счет “культурных расхождений” или разницы в “менталитете” то, что на самом деле является разницей в условиях (и что встречается в собственном опыте этнолога в форме классовой дифференциации)» [3; с. 33].

Парадоксальным образом получается, что антропологическое знание выступает достоянием высокой теории именно в тех случаях, когда этого ожидают меньше всего. Все эти «случаи» принадлежат тому общему, что именуется словом «повседневность». Любой человек высказывается о своем соседе, родственнике, предке или даже просто знакомом.

Конечной инстанцией, с помощью которой можно валидизировать подобные высказывания, являются лишь «я сам» или «мы сами». Именно потому главнейшая задача социально-антропологического познания – исследовать границы всех этих «Я» и «Мы», равно как и границы того, что включается в понятия «Они», «Он» или «Она». Стратегия социальной антропологии состоит в анализе уровней, приемов, условий, контекста, средств, операций, моделей упомянутой валидизации (социально-антропологическая теория превращает этот анализ в предпосылку рассмотрения человеческой идентичности как таковой).

Как показал еще Гегель, нет ничего более абстрактного (и, соответственно, «высокотeorетичного»), нежели наши обыденные высказывания о Другом. Вместе с тем разбросанные зерна этих абстракций и есть то, что составляет ткань повседневного существования во всей его конкретности.

В эссе «Кто мыслит абстрактно?» немецкий философ рассуждает об абстрактном мышлении, нисколько не думая давать его определение. Если название гегелевского текста перекликается с названиями некоторых малых произведений Канта, то отказ обсуждать, в чем оно заключается, выглядит как реакция на светскую популярность кантианства, явившего собой не только одну из наиболее последовательных попыток составить некое понятие абстрактного мышления (и даже не только обосновать его как отличительную особенность человеческого существа), но – прежде всего! – представить образец подобного мышления, создав представление о «чистом разуме» как об инстанции дисциплины (т. е. того, что требует изучения и что, одновременно, подчиняет себе). Итак, Гегель отказывается говорить о том, что есть абстрактное мышление, ссылаясь на то, что знание об этом служит неотъемлемым атрибутом принадлежности к «приличному» обществу (чувствительный к антропологическим нюансам читатель Гегеля сразу отметит, насколько богатым с эвристической точки зрения является эта «эстетизирующая» характеристика цивилизации). «Мы находимся в приличном обществе – утверждает классик, – где принято считать, что каждый из присутствующих точно знает, что такое “мышление” и что такое “абстрактное”, – легко обходит он тему. – Стало быть, остается лишь выяснить, кто мыслит абстрактно». А дальше – парадокс, вновь полемически заостренный против Канта и всей предшествующей философско-антропологической традиции Просвещения: «Кто мыслит абстрактно? — Необразованный человек, а вовсе не просвещенный. В приличном обществе не мыслят абстрактно потому, что это слишком просто, слишком неблагородно (неблагородно не в смысле принадлежности к низшему сословию), и вовсе не из тщеславного желания задирать нос перед тем, чего сами не умеют делать, а в силу внутренней пустоты этого занятия». Далее Гегель обращается к примерам. «Ведут на казнь убийцу. Для толпы он убийца — и только. Дамы, может статься, заметят, что он сильный, красивый, интересный мужчина. Такое замечание возмутит толпу: как так? Убийца — красив? Можно ли думать столь дурно, можно ли называть убийцу — красивым? Сами, небось, не лучше! Это свидетельствует о моральном разложении знати, добавит, быть может, священник, привыкший глядеть в глубину вещей и сердец» [Цит. по 4; с.388 – 394].

Этот пассаж из Гегеля дает богатую пищу для антропологических размышлений. Суждения «простых людей» абстрактны, но как можно обозначить это, не прибегая к абстракции? Суждения «приличного общества» (т. е. общества *par excellence*) конкретны, но как конкретно выразить, что это за «общество» и что является формой высказывания для его представителей (в частности, ученых и философов)? Должны ли они выступать в качестве «простых людей», чтобы определить себя? И в чем простота «простых людей», уж не в «конкретном» ли отношении к абстрактному, в том, что абстракции являются для них формой, а не предметом рассуждений? Но ведь тогда получается, что они идентифицируют себя как «непростые»? И в чем в таком случае заключена «простота» (равно как и «приличие») – в абстрактном или в конкретном? Вывод из этих вопросов может быть только один: категории «приличное общество» и «простые люди» суть социальные категории. Порожденные существующими в обществе различиями и порождающие эти различия.

Таким образом, произнося и анализируя повседневные высказывания, мы не продвигаемся ни от абстрактного к конкретному, ни от конкретного к абстрактному. Мы определяем контуры социальных связей. *Соотносимся* с другими, солидаризуемся с ними или противопоставляем себя им, короче говоря, *вступаем* в отношения. Социальное представляет собой стихию, где абстракции и конкретность сливаются воедино. Антропология обращена к исследованию социального, потому что представляет собой познавательную дисциплину особого рода: на самом дне абстрактного она способна находить конкретное, а на самой поверхности конкретного – обнаруживать абстракции. Важно понять, что мыслить антропологически – не значит мыслить под углом зрения антропологии. Это значит попросту обобщать, *обобщать различия*: выносить суждения, делать замечания, суммировать выводы, присваивать квалификации, приписывать свойства, словом, *выражать различия*.

Мы не случайно обмолвились выше об «антропологе, который сидит в каждом из нас». Нам приходится жить в мире социальных позиций и дистанций. Предмет социальной антропологии и есть *зависимость, связь* людей друг с другом; социальная антропология исследует то, что делает ее возможной, выступая эффектом самореферентности общества, рассеченного глубокими рвами социальных границ и представляющего собой арену для беспрестанно возобновляющихся конфликтов. Конфликтность и есть в данном случае условие осуществления познания. Вместе с тем она есть его результат и *способ*. Социальная антропология не может не быть *политической*, поскольку все социальные различия (и, соответственно, повседневные «антропологические» различия) связаны (с) отношениями власти.

На «макроуровне» практический интерес социально-антропологического познания связан с определением/обоснованием политики глобальных/фундаментальных различий; на «микроуровне» – этот интерес подразумевает исследование (и обобщенное выражение) множественных политик самоопределения, к которым прибегает каждый из нас в повседневной жизни (прежде всего для того, чтобы *установить*, кем «он» является, к какому «мы» принадлежит и от какого другого «мы» хотел бы обособиться). Отсюда следует, что теоретический интерес социального антрополога не только обозначен в обращении к специфической «политологии» (нацеленной в первую очередь на исследование этнических групп, а шире, на подспудную *политическую натурализацию* некоторых типов социальных различий), но и *организован как особая политика*. Последняя сопряжена со стратегиями социально-научных и гуманитарно-научных дисциплин, предполагающими поиск ответа на вопрос о роли властных отношений в конституировании/конструировании человеческой идентичности (т. е. нацелены на рассмотрение онтологической проблематики в контексте исследования *власти-быть*).

Глобальные/фундаментальные различия оказались в поле зрения антропологов и стали классической темой социально-антропологического познания очень давно. Эта тема восходит, по крайней мере, к «расовым» исследованиям Гобино, а если охватывать более обширный период, – к *аристотелианской* компаративистике общественно-политических форм, и при посредничестве «психологии масс» и «психологии народов» вновь дает о себе знать в современной этнопсихологии и этнополитологии.

С исследованием политик самоопределения дело обстоит иначе – долгое время их анализ подменялся попытками найти некую внеисторическую сущность человеческого существа, которая либо характеризовалась (в духе Платона), исходя из нашей *телесной морфологии* (подобная логика отчасти присутствует и в современной социобиологии), либо (в духе Аристотеля) – с точки зрения особой *деятельности*, которую могут осуществлять

люди и не способны осуществлять животные (сторонником подобного подхода выступает, в частности, Жорж Баландь с его «политической» антропологией¹).

Второй из обозначенных подходов может предусматривать отношение к человеку как к «животному политическому» или как к «животному производящему». При этом «политика» и «экономика» подвергаются *субстанциализации* и воспринимаются как «аутопойетические» инстанции, которые независимо от исторической формации своего становления оказывают одинаково непреложное влияние на идентичность человеческого существа. Если в 1950-60-е и отчасти в 1970-е гг. доминантой социально-антропологического познания выступала *экономическая* антропология (составившая кредо ориентированных на марксизм и классический эволюционизм теоретиков неозволюционизма и «культурного материализма»), то начиная с 1970-х гг. и особенно в 1980-е гг., такой доминантой становится антропология *политическая*. Данный переход может быть также расценен как переход от объективации (или даже субстанциализации) *структур* (и «функционалистских», и «структуралистских») к объективации *действий*².

Субстанциализация человеческой деятельности оказывается невозможной, когда она воспринимается как продолжение *политик самоопределения*. Одновременно обращение к исследованию политик самоопределения дает возможность избавиться от ложного выбора, заставляющего предпочитать одну версию редукционизма – политический редукционизм другой его версии – экономическому редукционизму. При сохранении понимания политики как «начала» или «фундамента» социальная антропология превращается в метафизику *homo politicus*, приходящую на смену прежней метафизике *homo oeconomicus*. Непосредственным выражением этого служит представление о *homo politicus* как о «сосуде», или вместилище неких качеств, позволяющих ему быть субъектом политического процесса, осуществлять политическое самоуправление, быть вовлеченным в принятие политических решений и пр.³,

¹ Теоретическое предприятие Баландь фактически сводится к *институциональному анализу первобытных обществ*, задача которого состоит в том, чтобы показать, что и первобытный человек подпадает под аристотелевское понятие политического животного. Непосредственная апелляция к классической постановке вопроса дает возможность с легкостью воспринимать свою деятельность как занятие в равной степени современное (если не сказать, *своевременное*) и причастное к оттененной столетиями традиции. «Политическая антропология, – отмечает Баландь, – появилась одновременно как *проект* – очень старый, но всегда актуальный – как запоздалая *специализация* – антропологического исследования. В своем первом аспекте она превосходит частные политические опыты и доктрины. Она стремится, таким образом, основать науку о политическом, рассматривая человека в форме *homo politicus* и исследуя общие свойства всех политических организаций, признанных в их историческом и географическом различиях. В этом смысле она уже представлена в “Политике” Аристотеля, который рассматривает человеческое существо как естественно политическое и имеет в виду открыть скорее закон, чем определение лучшего мыслимого устройства для любого возможного Государства. Во втором аспекте политическая антропология отграничивает область изучения в рамках социальной антропологии и этнологии. Она стремится к описанию и анализу политических систем (структуры, процессы и представления), свойственных обществам, считающимся примитивными или архаическими. Так понятая, она является недавно выделившейся дисциплиной» [5; с. 13].

² *Действия* также могут быть подвергнуты субстанциализации – например, в том случае, когда некая социально-антропологическая теория действия создается не без посредничества марксизма с его понятием производства, представляющим одновременно и исторический способ дать универсальное определение человеческой практики, и универсальное средство лишить эту практику историчности.

³ Одним из тех, кто рассматривает предмет политической антропологии исходя из перспективы изучения подобного «субъекта», является А. С. Панарин. Он утверждает, что «ее (т. е. политическую антропологию – А. А.) можно определить как науку о “человеке политическом”»: о субъекте политического творчества, его возможностях и границах, специфике его воздействия на социальную и духовную среду общества. В рамках дихотомии субъект-система политическая антропология представляет сторону субъекта, тогда как другие отрасли политической науки больший акцент делают на системе, на институциональных сторонах политики [...] политическая антропология, с одной стороны, противопоставит “системному” фетишизму – представлению об автоматически действующих механизмах власти и управления, о человеке как «исчезающе малой величине» в современном политическом процессе, а с другой стороны – узкому прагматизму, упускающему из виду гуманистическое, ценностное измерение политики». Далее, пытаясь сформулировать еще одно определение предмета политико-антропологического познания, Панарин останавливается на противопоставлении

никак при этом *не формируя и не ставя под вопрос собственную идентичность*. В рамках подобной версии политической антропологии речь не идет ни об экзистенциальных измерениях политики, ни о политической стороне человеческого существования. При этом сохраняется одна из основных оппозиций экономически ангажированной социальной антропологии «система–индивид» (воспроизводящая более глубинную метафизическую оппозицию «объект–субъект»), с той лишь поправкой, что превалирующую роль в ней начинает играть уже не система, а именно индивид.

Стоит обратиться к политической антропологии как к *исследованию и обобщению корпуса техник и тактик суверенности*⁴, проявляющейся в том числе и в способе обращения к метафизическим ресурсам, необходимым для отстаивания себя. В данном контексте стирается грань между теорией и практикой: *суверенность как предмет теории есть не что иное, как практика колонизации*.

Антропология, таким образом, переориентируется на невозможное, в рамках классических подходов, *познание самих условий своего познания*, ухватывая то, что делает ее возможной: власть и ее разнообразные эффекты, одним из наиболее вызывающих проявлений которых она сама является – имя ему «колониализм». При этом рассмотрению подвергаются не столько разнообразные грани политического участия, сколько множественные политики идентичности, в рамках которых властные отношения становятся главным фактором, участвующим в определении социально-исторических контуров нашего Я, а обладание теми или иными видами власти превращается в своеобразную систему его координат.

Особое значение в данном случае приобретает поворот от традиционной этнологии, понимаемой как рассказ о Другом, к этнографии самих себя, делающей акцент не на говорении, а на письме и как бы *вы-писывающей* человеческую самость.

Экзистенциальная компаративистика

На смену методу идеальных типов, до сих пор нередко считающемуся эталонным научным методом в области социальных и гуманитарных наук, приходит экзистенциальная компаративистика

Теория идеальных типов, долгое время претендовавшая на роль основного инструмента гуманитарных и обществоведческих дисциплин⁵, была связана с представлением о научном познании как познании, основанном на моделировании,

раскритикованного за «бездуховность» экономикоцентризма «ориентированному на духовные ценности» политикоцентризму: «...политическая антропология учит, что человек политический отличается широким диапазоном своих мотиваций. Им движет отнюдь не только экономический интерес, как это предполагал марксизм, но и интересы национальные, культурные, демографические, профессиональные, несходство которых способно вызывать политическую напряженность. Каждый из этих интересов закрепляется в системе символов, установок и навыков, в групповой психологии, в менталитете и в этом смысле представляет определенный тип культуры (или субкультуры). Поэтому политическую антропологию можно назвать наукой о политическом диалоге культур и субкультур: о человеке политическом как социокультурном феномене» [6; с. 178-181].

⁴ Огромная заслуга в рассмотрении философского понятия суверенности, к которому обращается современная антропология, принадлежит Жаку Деррида [7].

⁵ Несмотря на то, что метод идеальных типов был предложен классиком, сделавшим осознанный выбор в пользу номинализма, влияние данной теории было неизмеримо больше веберовского номиналистского кредо. Причины этого влияния заключаются в том, что идеалтипическая теория была в то же время практикой утверждения пафоса эмпиризма и позитивизма в социально-научном и гуманитарно-научном познании. Эту ситуацию точно характеризует Р. Бхаскар: «... его (т. е. Вебера – А. А.) разрыв с утилитаризмом совершается главным образом на уровне формы действия или типа поведения, которые он готов признать, но не на уровне выбора объекта исследования. Знаменательно, что точно так же как импульс, содержащийся в выделении Дюркгеймом качественно новых свойств группы, тормозится его постоянным обращением к эмпирицистской эпистемологии, так и возможности, открываемые веберовским выделением идеального типа, сдерживаются его постоянной привязанностью к эмпирицистской онтологии. В обоих случаях остаточный эмпирицизм сдерживает и в конечном счете уничтожает реальное научное продвижение» [Бхаскар; Общества; 1991; с. 224].

превращенном в ключевой способ описания и объяснения действительности. Ставка на идеалтипическую аналитику возникла как попытка создать социологическую альтернативу психологическим подходам к интерпретации общественного бытия. Именно поэтому суть теории идеальных типов заключалась в том, чтобы обратиться к проблеме понимания и смысла, обойдя стороной традицию метафизической психологии, приобретшей образ «естественной» науки.

На рубеже XIX–XX вв. социология стала не просто новой формой знания о человеке, но и наиболее радикальной формой критики метафизики. Макс Вебер, представивший проект так называемой «понимающей социологии», поставил во главу угла рассмотрение человеческой деятельности, наметив строгую иерархию человеческих действий, восходящих от «традиционных» и «аффективных» к «ценностнорациональным» и «целерациональным». Последние были, как известно, избраны им в качестве образцовых. Поместить анализ «целерациональных» форм деятельности в фокус внимания – вот, по Веберу, основная задача и одновременно основная прерогатива социологического познания. Именно в анализе этих форм деятельности социология никак не может делать своей опорой психологию. Более того, социология, всерьез обратившая внимание на проблематику социального поведения, способна осуществить смещение «предметности» самого психологического знания. Психология, по мнению Вебера, должна лишиться права на рассмотрение главного в человеческих поступках – их смысловой составляющей. «Результаты психологической науки [...] исследующей «психическое» средствами естественной науки, действительно лишь в смысле естественнонаучной методики и, таким образом, не истолковывающей (потому что это нечто иное) человеческое поведение со стороны предполагаемого в нем смысла, [эти результаты] могут, конечно, подобно результатам любой другой науки, в отдельных случаях оказываться важными для социологической констатации; часто они действительно очень важны. Но у социологии нет каких-либо, в общем, более близких отношений к психологии, чем к другим дисциплинам. Ошибка заключена в понятии “психического”: что не есть “физическое”, то – “психическое”. [...] Рациональное размышление человека о том, что определенное действие в соответствии с определенными данными интересами может вызывать или не вызывать ожидаемые последствия и принимаемое в соответствии с этим результатом решение, не сделаются ни на йоту более понятными благодаря “психологическим” соображениям. Однако именно на таких рациональных предпосылках социология (включая и национальную экономию) выстраивает большинство своих “законов”. Напротив, при социологическом объяснении иррациональностей действия понимающая социология, несомненно, может сыграть решающую роль. Но в основном методологическом положении дел это ничего не меняет» [9; с. 91–92]

Итак, на долю психологии достается иррациональная компонента человеческого поведения, а социология объявляется ответственной за его рациональную компоненту. Но как отделить иррациональное от рационального? По Веберу, целерациональным действие является лишь в том случае, когда имеющиеся у действующих лиц средства точно подогнаны к целям, которые они перед собой поставили. Однако нахождение критериев целерациональности будет неизменно находиться лишь в области рационального поведения; на долю же иррациональных следствий и подоплек не останется ровным счетом ничего. При этом получается, что иррациональное поведение представляет собой не что иное, как «слепое пятно» рационального мышления. И вновь возникает проблема: рациональность не отвечает собственному определению, т. е. не может явить четкий и ясный взгляд на свои основания. «Однако социология стремится также к постижению иррациональных (мистических, профетических, пневматических, аффективных) явлений в теоретических, причем адекватных смыслу понятиях» [там же; с. 93]. Вебер пытается выйти из возникшего затруднения с поистине академическим достоинством и объявляет, что в социологии, как «и во всякой генерализующей науке, из-за своеобразия ее абстракций понятия должны

оказаться относительно бедны содержанием по сравнению с конкретной реальностью исторического» [там же].

Здесь и появляется необходимость ввести понятие *идеального типа*. Не будучи в состоянии охватить как свои предпосылки, так и «реальность» в целом, социология оказывается обязанной производить объяснительные конструкции. Они не подкреплены никакой «реальностью», иными словами, не имеют референта, однако, парадоксальным образом, именно в силу отсутствия последнего объявляются «служащими познанию». «Во всех случаях, как рациональных, так и иррациональных, она (социология. – А. А.) удаляется от действительности и служит ее познанию, указывая на степень приближения некоторого исторического явления к одному или нескольким таким понятиям, что позволяет его классифицировать [einordnen]» [там же]. Итогом подобного удаления и становится идеальный тип как выражение «образований, которые обнаруживают последовательное единство как можно более полной смысловой адекватности» [там же]. Далее Вебер уверенно констатирует: в реальности идеальный тип не встречается. Однако его отсутствие оборачивается плачевными результатами для социальной теории: в лучшем случае она *создается* неким заведомо *иррациональным образом*, в худшем – *существует* как нечто *ирреальное*.

Вебер – создатель идеалтипической аналитики колебался между двумя логиками: моделирования реальности и реализации модели. Это можно отнести к парадигмальному случаю того, что Бурдьё обозначал как смешение модели реальности с реальностью модели. При этом Вебером не был (и не мог быть) поставлен вопрос, который выражает главную методологическую тему современной социальной антропологии и той фазы становления обществоведения и гуманитаристики, которую она собой воплощает – *вопрос о взаимосвязи социальной реальности и социально-теоретических абстракций*.

В самом деле, является ли абстракция просто изобретением теоретика, отражающим его понимание общественной жизни? Может ли абстрактная конструкция считаться всего лишь удобной объяснительной схемой, не имеющей ничего общего с реальностью? Или же абстрактное в любых теоретизациях вовсе не находится в безраздельном владении теоретиков, лишь концептуализирующих то, что мерка абстрактности скроена вовсе не ими? Возможно, даже сама философия является всего-навсего наиболее радикальной попыткой уравнивать в правах концепции, создаваемые учеными гуманитариями и обществоведами, и те абстрактные формы, которые совпадают с контурами реального и в точности соответствуют наиболее влиятельным (и наиболее отчуждающим человека) общественным отношениям?

* * *

В настоящее время социальная антропология представляет собой гуманитарно- и социально-научную дисциплину, в которой абстракции рассматриваются не в контексте исследования особых прерогатив теоретика или философа, но в контексте описания того, каким образом организуются связи между людьми. Отвлечение, которого так взыскует «абстрактное мышление» (и которое оно видит в качестве своей предпосылки), исследуется социальной антропологией в опоре на аналитику социальных дистанций. Познание превращается в *со-отношение*, возведенное в ранг эвристического принципа. Познавательная деятельность гипостазируется в форме автохтонного сознания, представляющего собой пространственный эффект: *расстояние, кажущееся непреодолимым*.

? Измерение (и, соответственно, преодоление) этой «непреодолимости» и есть *стратегия* экзистенциальной компаративистики, нацеленной на то, чтобы *за абсолютными разглядеть отношения*.

? Эта стратегия дополняет *цель*, которая связана с данным методом: рассмотреть *формы человеческой экзистенции, исходя из их единства с формами нашего социокультурного опыта*.

? Описание эффекта непосредственного совпадения форм социально-исторической принадлежности с формами экзистенциальной самореализации представляет собой *кредо* социальной антропологии.

? Социальная антропология избирает экзистенциальную компаративистику как *метод* описания интериоризации социальных структур, превращающихся в конфигурации нашей идентичности.

В конечном счете, экзистенциальная компаративистика предполагает сравнение способов общественного бытия (и всех связанных с ними социальных практик, институтов, идей и пр.), которые не просто требуют экзистенциальной вовлеченности человека, но и являются измерениями экзистирования, рассмотренного с социальной и исторической точки зрения.

Не трудно заметить, насколько данный подход отличается от некоторых современных попыток сблизить «экзистенциалистское» и «структуралистское» направления в социологии.

Все попытки прежде всего предполагают взгляд из перспективы некоего «социологизированного экзистенциализма», в котором обнаруживается привкус поистине мелкобуржуазного индивидуализма, возведенного в ранг методологического кредо. Таков, к примеру, подход Пера Монсона. Вот одно из высказываний автора, позволяющее понять, от чего он отталкивается: «...социальная структура во многом *условна* и перегружена человеческими условностями. Она всегда является результатом целеполагающей активности человеческой мысли, — это относится также и к исследователю общества, способному освободить разнообразные социальные феномены от этих условностей. Точно так же, как в процессе движения судов складывалась особая картина морской поверхности, так и общественные структуры формируются из человеческих стремлений (как индивидуальных, так и коллективных) к жизненным горизонтам. При таком понимании изучение общества в первую очередь означает изучение человечества как суммы индивидуальных экзистенций и, кроме того, анализ образованной ими общей картины, оставленных ими напластований и следов» [10; с. 20].

Сторонники подобных суждений забывают, что классический антропологический структурализм (или так называемая «структуральная антропология») стал возможен ценой того радикального дистанцирования от функционализма и системного анализа, которое никак не позволяет отнести Леви-Строса и, скажем, Парсонса к одному общему направлению. *Более того, структурно-антропологические исследования явились, безусловно, первой (и во многих отношениях, до сих пор непревзойденной) попыткой сделать рассмотрение социальных структур «системой координат» человеческой идентичности.*

* * *

В экзистенциальной компаративистике под человеческим существованием понимается совместная жизнь людей, изучаемая средствами *онтологии, гносеологии и праксеологии.*

Онтология способна предоставить в распоряжение социальной антропологии два суждения. Первое принадлежит стоикам, второе – софистам. Стоики (а вслед за ними Платон, Аристотель и многие другие) возвестили, что «бытие есть» и приняли это высказывание за аксиому. Софисты отнеслись к этой аксиоме как к теореме и тут же обнаружили, что и права бытия и права не-бытия обосновываются одинаково. Досократики упорно называли свои сочинения «О природе», понимая под ней сущее; тексту софиста Горгия приписывается вызывающий заголовок: «О небытии, или о природе» – последняя перестает выступать в качестве инстанции бытия. Для софистов и бытие и не-бытие суть *конструкты* (и, соответственно, предметы конструирования), права на существование

которых аналогичны правам любых других «тезисов», «фигур» и «героев»⁶. Фактически софисты подсказывают, что бытие является социальным, а онтология представляет собой конструктивистское начинание. С **гносеологической** точки зрения из этого может быть сделан вывод о том, что философское познание не может не быть социальным и любые онтологические конструкты воплощают (и выражают) *структуры социальности*.

Социальная антропология воспринимает суждения софистов и стоиков таким образом, что вопрос о бытийственности превращается в вопрос о структурах нашей идентичности: некое «есть» всегда соотносится с определенными формами «Мы» и «Я», а также «Он», «Она» и «Они». Более того, любое «есть» полностью включено в отношения «Мы – Они», «Я – Он», «Я – Она» и т. д., выступая множественной конфигурацией этих отношений. В бытии нет ничего, кроме идентичности «нас», «самих» (равно, как и «их», «других»); в этой «нашей», «собственной» идентичности нет ничего, что не оказывалось бы сопряжено с социальным, т. е. с некой всеобъемлющей связью – одним махом и объединяющей людей, и отделяющей их друг от друга.

Здесь обозначается **праксеологическая** перспектива познания со-бытия как: со-общения (коммуникации) и взаимо-действия (интеракции). Одновременно со-бытие превращается в выражение структурности индивидуального/коллективного опыта. Общественные отношения выступают измерениями человеческой принадлежности, которые, во-первых, зафиксированы в определяющей нашу идентичность структуре нашей позиции в социальном пространстве, во-вторых, очерчивают пространственные формы повседневной коммуникации и интеракции, и, в третьих, открывают «пространственные» условия (и способы) экзистирования. Социальные структуры при этом становятся рамочными условиями человеческой причастности к истории (темпоральной ангажированности), которые снимают мерку с нашей историчности; историзируют нашу повседневность; и определяют нашу самоидентичность как историческое предприятие. В конечном счете, социальные структуры выступают инстанциями, соединяющими онтогенетические и филогенетические ряды, т. е. индивидуальную и коллективную историю.

* * *

Таким образом, экзистенциальная компаративистика, помимо всего прочего, есть способ превратить *социальную антропологию в философию*. Одним из первых положил этому начало Леви-Строс, в теории которого сочетается программа концептуального «растворения субъекта» (в первую очередь и по преимуществу картезианского!) с приверженностью гуманизму кантовского толка (правда, без кантовского «трансцендентального эго»). Именно Леви-Строс намечает двойственное (если не сказать, двоящееся) движение, связанное с превращением антропологии в некую характеризующую Современность возможность философии как таковой: с одной стороны, обновление и упрочение позиций, с другой – размывание границ и крушение метафизических устоев. При этом развитие философских знаний о человеке оказывается сопряженным с неким парадоксом: чем шире простираются границы человековедения и чем существеннее возрастают его теоретические устремления, тем меньше центром его внимания служит некая человеческая сущность и тем меньше концентрируется вокруг ее поиска философия.

«Каковы же основания для нас отдавать предпочтение тем обществам, которые, за неимением лучшего термина, мы называем примитивными, хотя, конечно, они не таковы? [...] Первая из этих причин, честно говоря, философского порядка [...] полевое исследование, с чего начинается любая этнологическая карьера, это мать и кормилица сомнения, философской установки *par excellence*. Это “антропологическое сомнение” состоит не только в познании того, что ничего не знаешь, но в том, чтобы решительно

⁶ Об этом пишет французская исследовательница феномена античной софистики Барбара Кассен в книге «Эффект софистики» [11].

опровергать все, что считалось знанием, и свое неведение как таковое, а столь дорогие идеи и привычки подставить под удары всего того, что им, возможно, в значительной степени противоречит. [...] этнология отличается от социологии более строгим философским подходом. Из боязни стать жертвой обмана социолог делается как бы объективистом. Этнолог не испытывает такой боязни, поскольку изучаемое им отдаленное общество является чужим для него и поскольку он не обрек себя наперед подрубать под корень все оттенки, детали, вплоть до ценностно значимого – словом, делать все то, во что рискует быть вовлеченным наблюдатель своего собственного общества» [12; с. 377-378.].

Правда, ставя *Я* перед необходимостью встречи со своим Другим (и лишая это *Я* привилегии трансцендентальности перед лицом дикаря), Леви-Строс настаивает на том, что залогом успеха подобного соприкосновения служит коммуникативная чувствительность антрополога, а шире, антропологическая чувствительность представителей современных обществ. Итогом этого почти «дипломатического» предприятия становится благодушное удвоение современного *Я*, которое либо видит в дикаре слабое отражение самого себя, либо вообще оказывается не в состоянии его заметить.

Леви-Строс попадает в замкнутый круг: антропология движима эмпатией, однако эмпатия движима лишь поиском в других того же, что ты сам находишь в себе, – в конечном счете, оказывается, что антропология чревата нашим собственным самоудвоением. В чем причина того, что социальная антропология обречена на эту миссию порождения двойников современного западного человека? Или же о других, как и вообще о Другом, все-таки нельзя судить иначе, как по себе? Эти вопросы остаются без ответа. Утешением служит лишь то, что подобным поиском вдохновлен не только антрополог, но и сам дикарь, – это кантианское сообщничество-в-незнании, взаимный резонанс двух (первобытной и современной) форм неведения превращает замкнутый круг антропологии, с которым столкнулся Леви-Строс, в круговую поруку устремлений к нахождению собственного двойника.

Кантианство играет с теоретическими построениями Леви-Строса злую шутку: трансцендентальный субъект возвращается в образе первобытного «дикаря». В этом смысле Леви-Строса можно назвать самым классичным из современных антропологов и самым современным из классиков, а его теорию – наиболее антропологизированной версией социологии и вместе с тем наиболее тяготеющей к метафизике версией этнологии (этнографии). Создатель структурализма одним жестом сдвигает и обозначает границы обществознания, гуманитаристики и философии. Чтобы оказаться в роли наследницы структурализма, любая социально-антропологическая теория должна добавить к себе приставку «пост». Это не значит, что она обязательно окажется «постструктуралистской», однако в любом случае это будет постметафизическая, постобществоведческая и постгуманитарная дисциплина. Без этого познание (из перспективы) единства социального и экзистенциального просто окажется ей не под силу.

* * *

Итак, именно единство социального и экзистенциального, которое после структурализма оказывается и условием развития социально-антропологического познания, и предметом его изучения, позволяет признать социальную антропологию *постгуманитарной*, *постобществоведческой* и даже *постфилософской* дисциплиной. Смысл этого «пост» характеризуется тем, что приход социальной антропологии свершается уже после многих событий, которые возвестили об обнаружении *пределов* гуманитарного и обществоведческого знания, а также философской (метафизической) «мудрости». (Жест «обнаружения пределов» вовсе не свидетельствует о том, что они были обретены как некие «данности» или «сущности». Куда более уместно отнести к этим «пределам» как артефактам, воплотившим новые формы *отношения* к познавательной деятельности.)

Границы метафизики. Поиск пределов метафизической рациональности проходил под знаком ее «деструкции» (Хайдеггер) и «деконструкции» (Деррида). Порядок метафизики

неизменно основывался на противопоставлении означаемого и означающего. Метафизика строится на запрете их взаимообратимости; одновременно она *выговаривает* эту противопоставленность. Таким образом намечается и утверждается возможность осмысленного говорения как такового. Воплощаемое метафизикой сообщничество голоса и логоса есть *эффект* и вместе с тем *система* такого разведения означающих и означаемых. По отношению к означающему означаемое исполняет миссию господствующей, властвующей над ним инстанции. Контуры этого господства совпадают с контурами любого возможного априори. У означаемого – и таких его привилегированных воплощений как, например, «бытие», «реальность», «мир», «вещь», «идея», «истина» особая миссия – *быть трансцендентальным*.

Попытки разрыва с метафизикой могут быть сопряжены с двумя разными путями. Первый – заставить инстанции означаемого злоупотребить той властью, которой они располагают. Тогда «вещь», «идея» или «реальность» лишаются всех своих прерогатив именно в тот момент, когда их превосходство над означающим достигает апофеоза. Такова судьба хайдеггеровского «бытия», понятого и как истинное событие, и как событие истинности. Это «бытие», «обходясь без означающих», может глаголить самостоятельно, однако речение его беззвучно и неслышно⁷. Иной путь заключается в признании инстанций, которые воплощают означающие, «свободными» от диктата инстанций означаемого. Этот путь избирает Фридрих Ницше, предпочитающий не глубины, а поверхности. По-разному, но одинаково воодушевленно, с ницшеанским выбором солидаризуются и Жак Делез (в рамках концепции смысла как «поверхностного эффекта»), и Мишель Фуко (в рамках концепции «проблематизации»), и Ж. Деррида (в рамках концепции «следа»). Все они оказываются на стороне означающего, которое, будучи освобожденным от означаемого, превращается в вызов любым «данностям» и «сущностям». Их миссию берут на себя знаки, в буквальном смысле стремящиеся заикнуться на самих себе.

Границы гуманитарных наук. Ницше озадачил нас заключением о том, что человеческое может быть «слишком человеческим». Фуко подсказал, каким образом можно оценить величину этого «слишком», указав на границы гуманитаристики, тщательно оберегаемые метафизической антропологией, стремящейся выступить в роли мнимого центра и генетического первоисточка гуманитарных наук. Залогом избавления от дремоты, навеянной антропологической догмой, стало, после Фуко, обращение к особой разновидности исторического познания – истории, ориентированной на археологию знания и генеалогию власти, которая способна показать, в какой мере все, что мы привыкли считать своей «природой», заслуживает именоваться лишь рисунком, оставленным на прибрежном песке. Французский философ отмечал в свое время: «...если человек уже не царствует над миром, если он не властвует в центре бытия, гуманитарные науки, науки о человеке являются опасными посредниками» [14]. Хабермас перетолковал эту мысль на языке социальной теории, придав фукианским выводам статус критических обличений: «Гуманитарные науки были и остаются псевдонауками: они не провидят принуждения к апоретическому раздвоению аутореферентного субъекта; они не имеют права принимать всерьез структурно обусловленную волю [человека] к самопознанию и самоовеществлению, – а поэтому не могут освободиться от силы, которая их к этому принуждает» [15; с. 273]. Итогом усилий Фуко стало избавление от понимания человека как существа, распятого на кантианском трафарете трансцендентальной субъективности и сделавшего самодисциплину залогом обретения истины. Вместо этого истинное было понято как эффект контролирующей и организующей дисциплинарности, а человеческая идентичность – как обширное поле биополитического эксперимента со вполне конкретными исходными условиями и обширной системой методов.

⁷ См.: Н. С. Автономова «Деррида и грамматология» [13; с. 34]

Предшественник Фуко – Жорж Батай осуществил восстание, непосредственно обращенное против метафизической антропологии, нацеленной на поиск человеческой сущности и занятой стерилизацией и нейтрализацией проявлений человеческого в человеке. Эта антропология представала антропологией границ, антропологией ограниченности. Благодаря обращению к этой антропологии определение человека превращалось в тавтологическую регрессию: определение сливалось с ограничением, а человеческое существо превращалось в эпифеномен жизнеутверждающей скованности (если не сказать, беспомощности). Подобной антропологии пределов Батай противопоставил антропологию беспредельности, превратив трансгрессию – жест преодоления пределов – в главнейшее условие и лейтмотив антропологического познания. Смерть и экстаз как знамения беспредельности, исподволь начинающие собой уютную безмятежность нашей самоуспокоенности, становятся важнейшими темами исследования человеческого существа как существа-вне-всяких-рамок.

Границы общественных наук. Что касается обществоведения, то его предел был намечен с возвещения перспективы подмены социального символическим и символического социальным. Говоря о первой подмене, можно вспомнить о теоретиках типа Жана Бодрийяра и Жан-Люка Нанси, ведя речь о второй – о Пьере Бурдье.

Символическое подменяет социальное, когда связь между людьми все более опосредуется информационными сетями, подчиняясь развитию технологических средств общения и взаимодействия, а также, соответственно, власти институтов, именуемых общей аббревиатурой СМИ. В этой ситуации социальные взаимосвязи сводятся к связям с «общественностью», организованной как самодовлеющая матрица знаковых обменов, внутри которой один знак всегда отсылает лишь к другому такому же знаку, но никогда – к референту. «Общественность» формируется как воплощение без-различного: индифферентный отправитель и не менее индифферентный получатель знаков. До возникновения «общественности» происходила маргинализация неких индивидов, групп или сообществ, после ее возникновения маргинализуется само социальное, причем «общественность» выступает инстанцией такой маргинализации. Хотя «общественности» удастся концентрировать огромное количество энергий воображаемого, нет нужды в том, чтобы конвертировать их в реальное. Она функционирует как наиболее бесплодная утопия из всех реализованных и как наиболее осязаемая из всех несбыточных. Реальность «общественности» составляет предельно маргинализованное социальное. Достоинством ее воображаемого становится предельно эмансипированное от социального символическое. При этом семиотизация общественных отношений автоматически означает функционирование социальных различий как знаков отличия, выражающееся в восприятии способов существования лишь как стилей жизни и виртуализации человеческой идентичности.

Социальное подменяет символическое, когда само символическое превращается в предмет капитализации, т. е. оказывается тем, что может быть накоплено или растрчено, тем, во что могут быть сделаны вложения, и что может приносить прибыли. Одновременно социальное подменяет символическое, когда символическое становится не только капиталом, но и властью (причем именно *социальным* капиталом и *социальной* властью). Более того, этот капитал и эта власть являются социальными *par excellence*, ибо при накоплении символического как капитала и применении его как власти на кон всегда ставится вся система повседневной организации общественной жизни, т. е. прежде всего вся система социальных связей.

Констатируя конец обществознания, Бодрийяр и Нанси прибегают к дескриптивным высказываниям, *описывая*, что социальное более не существует (а, может быть, никогда и не существовало). У Бурдье завершенность, законченность социальной теории выражается принципиально иным образом. До самой смерти отстаивая prerogatives рационалистической

социологии, он так и не заметил, что его высказывания все более совпадают с обозначением ставок на социологизацию науки. В результате было перформативно *показано*, что социальное познание делается беспредметным уже не потому, что его предмет внезапно исчез, а потому, что этим предметом может стать все, оказывающееся в поле зрения обществоведа.

Постметафизическое исследование человека

Для социально-антропологического и социально-теоретического знания в целом наибольший интерес представляет проект создания *социальной метафизики*, который представлен в моральном учении Иммануила Канта (и, в частности, в таких текстах, как «Критика практического разума» и «Основоположения метафизики нравов»). В качестве инстанции означаемого Кант избирает человеческий разум. Применить разум, по Канту, значит возвести в систему то, что он должен познавать самого себя. В результате разум превращается в «сознание необходимости этого познания» [16; с. 246]. Все, что выпадает за рамки подобной необходимости, оказывается уже не на стороне означаемого, а на стороне означающего; и не на стороне трансцендентального, а на стороне эмпирического. Кант желает, таким образом, сохранить верность «трансцендентальному означаемому». Однако разум «не может постичь необходимость ни того, что существует или происходит, ни того, что должно происходить, если не положено в основу условие, при котором это существует, или происходит, или должно происходить» [там же]. Разум, следовательно, находится в поисках безусловности, но найти ее может только обращаясь к каким-то конкретным *условиям* (в их описании кантовская постанова вопроса сводится к тому, чтобы ставить знак равенства между *эмпирическим* и *антропологическим*). Кант отворачивается от этих условий, *принципиально* считая их второстепенными предметами рассмотрения. Не постигая практической безусловности морального закона, мы постигаем его непостижимость, на которой фиксируется внимание философии, сводящейся к метафизике. Эта редукция проявляется в том, что философской деятельности вменяется в обязанность исследование границ разумного, но никогда не переступание за их пределы.

Нет нужды объяснять, что *определение* «границ разумного» в точности совпадает с *проведением* границ между трансцендентальным и эмпирическим, означаемым и означающим. Достоинство разума на поверку оборачивается властной претензией, которая не в последнюю очередь просто призвана скрыть, чем конституирование означаемых обязано означающим, и насколько априорное зависит от эмпирического. В наибольшей степени это проявляется, когда *моральная* философия Канта начинает раскрываться как явственная перспектива *социальной* метафизики. «Будучи применима к человеку, она (моральная философия – А. А.) ничего не заимствует из знания о нем (из антропологии), а дает ему как разумному существу априорные законы, которые, конечно, еще требуют усиленной опытом способности суждения, для того, чтобы, с одной стороны, распознать, в каких случаях она находит свое применение, а с другой стороны, проложить им путь к воле человека и придать им силу для их исполнения; ведь хотя человеку и доступна идея практического чистого разума, однако ему, как существу, испытывающему воздействие многих склонностей, не так-то легко сделать ее *in concreto* действенной в своем поведении» [16; с. 157].

Итак, характерной чертой кантовской моральной философии является то, что она – по принципиальным соображениям – *никак* не сопряжена *ни с какой* формой антропологического знания. Человеческая идентичность превращается в частный случай идентичности разумного существа, находя в разумности универсальное определение того, чем мы являемся, невзирая на любые известные и не известные виды различий. Это означает, что по отношению к универсальности разума, избираемого в качестве основания или источника идентичности, невозможна никакая альтернативная универсальность. Все, что противостоит подобному основанию или не питается из данного источника, объявляется

заведомо неуниверсализируемым, т. е. отмечается по причине несостоятельности. В итоге, кантовский человек оказывается человеком-без-Другого, а кантовский разум – воплощением безбрежной самотождественности: множительной машинкой, порождающей собственные подобия. Цепь этих подобий простирается до самого горизонта, имя которому «единое человечество». Однако «единое человечество» существует лишь в качестве фантома, поскольку в нем не узнают себя даже те, с кого кроилась униформа носителей человеческого в человеке. Иными словами, это фантом, потому что в него не может быть (или даже не должно быть?) включено ни одно человеческое существо⁸.

«Для дикарей, именующих себя “людьми”, – пишет Жан Бодрийяр, – другие представляют собой нечто иное. Для нас же, живущих под знаком Человеческого как универсального понятия, другие суть ничто. В первом случае быть “человеком” – это вызов, так же как быть дворянином; такой статус, переживаемый как завоеванное отличие, высшее *качество*, не только дает возможность для обмена с иными, отличными существами – богами, предками, чужеземцами, животными, природой – он еще и *требует*, чтобы его постоянно ставили на карту, прославляли и защищали. Мы же довольствуемся тем, что возводим в ранг универсального понятия абстрактно-родовую ценность, основанную на эквивалентности всех членов рода и на исключении всего прочего. То есть в известном смысле с развитием культуры определение Человеческого неумолимо сужается: каждый “объективный” шаг цивилизации на пути к универсальности соответствует еще более строгой дискриминации, так что можно предвидеть, что эпоха окончательной универсализации Человека совпадает с отлучением от этого понятия всех людей – останется сиять в пустоте один лишь чистый концепт» [17; с. 232].

Как свидетельствует приведенное высказывание, Бодрийяр чутко улавливает фантомность «единого человечества». Однако для него проблема подобной фантомности заключается в том, что «мы стали слишком универсальными» – универсализму противопоставляется мифологизированная этноспецифика древних людей. Он фактически ограничивается тем, что просто переиначивает кантовскую постановку вопроса: *прочь от универсального, назад, к специфическому*. И олицетворяющий классику Кант, и символизирующий ее «пост-модернистское» превосхождение Бодрийяр – оказываются безучастными к судьбе альтернативной универсальности. Избранный ими удел – исторический процесс, замкнутый в прокрустово ложе колебаний между специфическим и универсальным. Вместе с тем, если что и воплощает альтернативность универсального, так это возможность главенства *разных* социальных отношений, которые в *разных* культурах и обществах, но с одинаковой интенсивностью возвещают о *разнообразии* экзистенциальных горизонтов. Иными словами, и Бодрийяр, и Кант в равной степени, хотя и по несхожим причинам, далеки от того, чтобы поставить во главу угла своих размышлений о человеке *проблему социального*.

У Канта проблематика социальных отношений без остатка растворяется в проблематике трансцендентального единства апперцепции, а общество превращается в целокупность агентов всеобщего или в «царство целей». Кантовские описания общественного устройства, выполненные с точки зрения суммирования того, что должно свершиться, и того, что должно совершать, представляют собой первый пример современной утопии, оказывающейся более реальной, нежели вся «остальная» реальность, и выступающей в роли своеобразного «*долженствующего существа*» (которое есть, поскольку его не может не быть). У Бодрийяра проблематика социальных отношений оказывается растворенной в

⁸ Можно назвать его *призраком Европы*, который (в отличие от призрака, некогда *бродившего по Европе*) и поныне кажется более реальным, нежели сама реальность. Без призвания этого призрака не обходится ни одна милитаризованная демонстрация «доброй воли», превратившаяся с некоторых пор в некое подобие ритуального действия по отношению к тем, кто еще не свел свою *способность отличиться* к сугубо декоративному жесту обряджения в этнокультурную «специфику».

проблематике виртуализации жизни, а общество становится, в свою очередь, обществом, где социальное то ли еще не успело народиться, то ли уже исчезло⁹.

Социально-онтологический и социально-антропологический вызов кантовско-бодрийеровскому упразднению социального неизменно заключает в себе попытку обнаружить те подлинно безусловные детерминации, которые не могут быть обнаружены «вне» или «помимо» социальных и исторических условий нашего существования. Загадка общественного бытия не в том, что оно берет начало в некоей внешней, внеположенной ему безусловности, а в том, что *экзистенциально безусловными оказываются те господствующие в нем условия, которые связаны с историческим преобладанием определенного типа социальных отношений.*

Первый – и, быть может, самый важный до сих пор – шаг в осмыслении этого сделали Карл Маркс и Фридрих Энгельс, взявшиеся за концептуализацию понятия производства. «Способ, каким люди производят необходимые им средства к жизни, зависит прежде всего от свойств самих этих средств, находимых ими в готовом виде и подлежащих воспроизведению. Этот способ производства надо рассматривать не только с той точки зрения, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В еще большей степени, это – определенный способ деятельности данных индивидов, определенный вид их жизнедеятельности [...] Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством – совпадает как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят. Что представляют собой индивиды, – это зависит, следовательно, от материальных условий их производства» [19; с. 19].

Однако социальное сводится в рамках марксова производства лишь к организационной специфике производственных отношений и производительных сил. Марксово производство не является собственно социальным производством, т. е. производством социального¹⁰. Более того, оно в буквальном смысле властвует над социальным, распоряжаясь им – и социальным бытием человеческого существа – как собственными означающими. Предъявленное нам как означаемое, производство само становится особым видом априорности: *экономическим* априори, тень которого нависает и над социальными отношениями, и нашей собственной идентичностью.

⁹ В поздней работе «В тени безмолвствующего большинства» Бодрийер пишет: «Так называемые “социальные науки” были призваны закрепить впечатление, что социальность вечна. Но сегодня от него надо освободиться. Существовали общества, которые обходились без социального, как они обходились и без истории. Ни термин “отношение”, ни термин “социальное” к характерным для этих обществ символическим структурам взаимных обязательств не приложимы. С другой стороны, социального, по всей видимости, не будет и в наших «обществах – они хоронят его тем, что оно в них симулируется. И поскольку видов смерти у него столько же, сколько определений, умирать ему суждено по-разному» [18; с. 74-75]. И далее, в не менее экспрессивной манере: «Социальное, судя по всему, в состоянии существовать лишь очень короткое время: в узком промежутке между эпохой символических формаций и возникновением нашего “общества”, где оно уже не живет, а только угасает. Раньше его нет еще, позже – его нет уже. Но “социология” кажется, будет доказывать его вечность и после его смерти – в пустых разговорах представителей “социальных наук” ему уготована жизнь и после того, как оно исчезнет» [там же; с. 75].

¹⁰ Вместе с тем, если следовать мысли Маркса и Энгельса, производство становится социальным, причем момент этого превращения совпадает с моментом прихода коммунизма, который и есть «производство самой формы общения». Однако в рамках этой «коммуникативистской» модели социальное производится не как инстанция различий, а как инстанция общности, которая олицетворяется коллективом и разнообразными формами коллективного бытия. Одновременно подоплека установления коммунизма остается сугубо экономической, и сам он ассоциируется с (квази)экономической рационализацией жизни, предполагающей установление своеобразного контроля за дальнейшим течением исторического процесса. «Коммунизм отличается от всех прежних движений тем, что совершает переворот в самой основе всех прежних отношений производства и общения и впервые сознательно рассматривает все стихийно возникшие условия как создания предшествующих поколений, лишает эти предпосылки стихийности и подчиняет их власти объединившихся индивидов» [19, с. 70-71].

Парадокс в том, что понимание экономического как априори приводит к бесконечному возобновлению антиномий *капитала* и *работы*, мертвого и живого труда, овеществленных отношений и непосредственных человеческих контактов, «ложных» и «истинных» общностей. (А ведь именно избавление от этих антиномий составляет лейтмотив усилий марксистов!) Более всего ставка на экономический априоризм проявляется в марксистском представлении о производственной деятельности как о «базисе», который противостоит «надстройке», представленной государством и тем, что в марксизме именуется формами идеологии или «ложного сознания». Несмотря на все диалектические ухищрения в интерпретации хитросплетений базисно-надстроечного детерминизма, сама постановка вопроса о производстве оказывается метафизической – оно всегда обеспечено привилегированным положением трансцендентального означаемого.

Если Маркс и Энгельс противопоставляют метафизике субъекта объективистскую диалектику производства, то Георг Зиммель противопоставляет ей социологизацию понятия субъективности. Кантовский человек, с зиммелевской точки зрения, обречен на исполнение благородной, но совершенно невозможной в обществе миссии наблюдателя. Более того, в рамках подхода немецкого социолога объективность общественного бытия не нуждается для своего подтверждения ни в каком взгляде со стороны. Зиммель заостряет эту мысль, доводя ее до парадокса: «...общество есть объективное единство, не нуждающееся в созерцателе, который предполагался бы понятием “общество”» [20; с. 510]. В этом общественное бытие отличается от природного. Связность природных объектов дана только для разумных познающих существ – сама по себе она не существует. «Природа» связности природных явлений сугубо менталистская: так устроено наше познание. В отличие от природных явлений, явления социального мира предполагают имманентный синтез, иницируемый со стороны самих синтезируемых (причем на основе сознательного решения, точнее, как *эффект* сознательной деятельности человеческих существ).

«...решающее отличие единства общества от единства природы, – пишет Зиммель, – состоит в следующем: единство природы — с предполагаемой здесь кантовской точки зрения — осуществляется исключительно в наблюдающем субъекте, производится только им среди элементов, которые сами по себе не связаны, и из их числа [...] Напротив, общественное единство реализуется только своими собственными элементами, ибо они сознательны, синтетически активны, и оно не нуждается ни в каком наблюдателе. Положение Канта о том, что связь никогда не может быть присуща самим вещам, поскольку она осуществляется только субъектом, не имеет силы для общественной связи, которая фактически совершается именно в “вещах”, а “вещи” здесь — это индивидуальные души» [20; с. 509].

Зиммель приходит к выводу, что субъект социален, т. е. не может быть воспринят лишь как инстанция «чистого разума». Более того, социальность субъекта имеет определяющее значение для понимания объективности социального мира, который есть проявление связности совершенно особого типа. Она уже не наделена исключительно менталистской «природой» и существует не только для наблюдателя и в рамках наблюдения, но принадлежит самим вещам. Однако «вещи» Зиммеля вовсе не соотнесены с «социальными фактами», они неожиданно оказываются одушевленными индивидами, «душами». Подобно Платону, автор «Философии денег» рассматривает социальную жизнь как диалог душ (совершаемый, впрочем, с помощью весьма «материального» посредника).

Таким образом, если связь людей, *общественная* связь, и не сводится к «природной» фактуальности, это еще не значит, что она приобретает «социальную» фактуальность. Единство общества не носит идеального (менталистского) характера, однако оказывается эпифеноменом контакта или даже своеобразной *интерференции ментальностей*. Примечательно, что объективность этой интерференции также приобретает статус *экономического* априори – в основе человеческих отношений полагается денежные циркуляции. И опять речь идет о метафизике, только теперь уже не производства, а обмена,

который в свою очередь обретает все тот же статус трансцендентального означаемого.

* * *

От апорий, связанных с кристаллизацией новых трансцендентальных означаемых в социально-антропологическом познании, можно избавиться, на наш взгляд, только признав, что именно социальное является инстанцией, в рамках которой означаемое меняется местами с означающим. *Только социальное может означать себя и одновременно собой означаться.* При этом столкновение с любыми формами подобной амбивалентности выступает свидетельством того, что все они выступают ипостасями социального и заключают в себе некий аспект максимально широко понятого социального отношения (но никогда не превосходит его рамки, как это допускает, например, Бодрийяр в своей книге о безмолвствующем большинстве). Соответственно, онтология социального представляет совокупность контрметафизических возможностей¹¹, применимых прежде всего для рассмотрения идентичности человеческого существа, лишаящегося миссии сущности, к описанию которой взывают любые философские значения. Социальная антропология выступает при этом дисциплиной, позволяющей отказаться от восприятия человека как посредующего звена в формировании краеугольных камней любых версий эссенциалистской апологии «трансцендентального означаемого»: «бытия» или «сознания», «производства» или «обмена».

Единение социальной антропологии и социальной онтологии предполагает не отказ от слова или его порицание, а возможность иного обращения с понятием сущности, которое обрекается на то, чтобы подрастерять всякую сущностность. Обречь себя, обречь других на растрату сущностности – не значит поставить некий теоретический эксперимент. Речь идет о том, чтобы обнаружить, что сущность обретается лишь благодаря подобному растрачиванию, будучи целиком сведенной к его «форме». «Конечно, – пишет Жиль Делез, – можно сохранить слово “сущность”, если им дорожат, уточняя, что сущность – это именно акциденция, событие, смысл (выделено мной – А. А.); не только противоположность того, что обычно называют сущностью, но противоположность противоположного: множественность не обладает большей видимостью, чем сущность; она столь же множественна, сколь и едина» [22, с. 236].

Представить сущность через растрату – означает сделать растрачивание «формой», в которой обретается сущность (находя в ней одновременно и свое выражение). Что фиксирует, закрепляет эту «форму», если речь идет именно о растрате, которая непосредственно касается и ее? Какова форма растраты, которая сама является формой, в которой только и могут существовать сущности? Понимая сущность как «акциденцию, событие, смысл», Делез не решает проблему мерки (или рамки) акцидентальности, событийности сущностей, их причастности к смыслу. Вместе с тем, растрачиваемые, буквально *траченные* сущности – это всегда структуры социального, в которых сущности предоставляется единственно возможное пристанище: множественность, предстающая одновременно как *структура отношений* и как *относительная структурность*. Инстанцией, объединяющей относительную структурность и структуру отношений, является *общество* или *социальное*. Именно в пределах этой инстанции означаемое может меняться местами с означаемым.

Ближе всего к пониманию амбивалентного социального подошел Энтони Гидденс, создавшей знаменитую социально-философскую теорию *структуриации* (на наш взгляд, она имеет огромное значение для любых современных исследований человеческой идентичности). Ключевой момент этой теории – сформированное Гидденсом понятие

¹¹ На то, что определенным образом понятая «социология» может быть радикальнее «деконструкции», одним из первых обращает внимание Бурдьё, доказавший, что его «структурный конструктивизм» наносит больший урон многим метафизическим теориям, нежели «грамматология» Деррида [21]. .

дуальности структуры, позволяющее преодолеть как персоналистский фетишизм, сопряженный с *субстанциализацией человека* (характерной, к примеру для феноменологии и герменевтики), так и системный фетишизм, связанный с *субстанциализацией общества* (характерной для структурного функционализма).

Человеческие поступки перестают представлять просто как эпифеномены структурных качеств, а совершающие их индивиды – описываться как субстанции, находящиеся «по ту сторону» структур и использующие их как свои декорации. Как пишет Гидденс: «Субъектов деятельности и структуры нельзя рассматривать как две независимые друг от друга категории; таким образом, речь в данном случае идет не о дуализме, а о дуальности (или двуединстве). В соответствии с представлениями о дуальности структуры, структуральные свойства социальной системы выступают и как средства производства социальной жизни в качестве продолжающейся деятельности и одновременно как результаты, производимые и воспроизводимые этой деятельностью. Структура не является чем-то «внешним» по отношению к индивидам: будучи своего рода “отпечатком» в их памяти и проявляясь в социальной практике, она представляется скорее “внутренней”, нежели внешней (как это считал Дюркгейм) по отношению к их деятельности. Структуру нельзя отождествлять с принуждением, она всегда как ограничивает, так и создает возможности для действия» [23, с. 70].

Человек, по Гидденсу, – существо, в котором все, что можно принять за сумму неких сущностных свойств, оказывается производимым. Это вовсе не равносильно культуросентристскому трюизму, гласящему: человеческое в человеке всего лишь набор артефактов, ибо любой аспект производимой человеческой идентичности может производиться лишь как неотъемлемая характеристика или, точнее, как составляющая нашего естества. Говоря о функционировании структурных качеств в ипостаси поведенческих, или, иными словами, деятельностных, форм, Гидденс не только уходит от оппозиции человека и структуры (системы), которая характерна как для классической социологии, так и для классической антропологии, но и дистанцируется от оппозиции природа – культура.

Структурная принадлежность не может выразить себя иначе, как через определение границ нашей «природы», с которыми всегда в точности совпадает и которые всегда абсолютно прозрачны для «культуры». Социальное в этом случае представляет собой не что иное, как имя подобной прозрачности, *проницаемости*. Последняя, в свою очередь, выступает обозначением ризоматичности¹² отношений, связей, сопринадлежностей (которые, подобно ризоме, никогда не начинаются и никогда не заканчиваются). Подход Гидденса обеспечивает избавление от рассмотрения социального в контексте историзированного (и историзирующего) движения от «природы» к «культуре». Это движение, напоминая движение ткацкого челнока, уступает место стазису. Отсюда не следует, что «природа» и «культура» сливаются воедино – напротив, они сохраняют автономию. Однако речь уже не идет об автономии противопоставленных «сущностей», а об автономии суммированных структур. Инстанцией, под эгидой которой вершится подобное суммирование, выступает *человеческое тело*.

¹² Как пишут Ж. Делез и Ф. Гваттари: «Она (ризома – А. А.) всегда в середине, между вещами, меж-бытие, интермеццо. Дерево – это родственная связь, а ризома – это союз и только союз. Дерево ассоциируется со словом «быть», а ризома, чтобы стать сетью, всегда предлагает конъюнкцию «и...и...и». У этой конъюнкции достаточно сил, чтобы надломить и искоренить слово «быть». Куда вы направляетесь? Откуда вы идете? Куда вы хотите прийти? – все это бесполезные вопросы [...] *Между* вещей не означает локализуемого отношения, которое ведет от одного к другому и наоборот, это перпендикулярное движение, которое влечет за собой и одно, и другое, это ручей без начала и конца, подтачивающий обе реки и обретающий скорость посередине» [24; с. 30-31].

Постгуманитарное исследование человека

Для (мета)физической антропологии человеческое *Я* выступает в качестве субъекта, который понимается как инстанция тождества с самим собой. Однако подобная самоидентичность играет с ним злую шутку – он тотчас превращается в объект, чему потворствует невозможность ограничения претензий субъекта на ноуменальность¹³. Стремясь обосновать миссию, отведенную субъекту как носителю «чистого разума», Кант (вслед за Юмом с его «скептическим аргументом») отказывает ему в возможности познавать устройство этого разума, т.е. того, что с точки зрения самого Канта представляет собой средоточие нашей *идентичности*. Вместо этого открывается возможность исследовать субъект-объектное *отношение*, к познанию которого и сводится вопрос о бытии. Таким образом, вся проблематика отношений концентрируется на выявлении указанного *главенствующего отношения*. Впоследствии аналогичные рассуждения воспроизводятся Хайдеггером, который определяет бытийность как полагание отношения между субъектом и объектом. Бытие в этом случае превращается в *главенствующее установление* (*Setzung*) (что также делает невозможным для автора «Бытия и времени» развертывание перспективы социально-онтологического исследования процессов *институализации*).

Хайдеггеровский и кантовский подходы намечают предельные формы (мета)физического вопрошания о человеке. Именно поэтому восприятие бытия как Отношения или Установления служит одновременно и указанием на границы подобного вопрошания (чья о-граниченность содержится, парадоксальным образом, в ставке на то, чтобы предоставить универсальное решение проблемы человеческого бытия). Можно с полным правом утверждать, что оба указанных подхода намечают также и *точки отсчета*, от которых отстраивается система координат социально-антропологического анализа человеческой идентичности. *Более того, нет и не может быть никакой социальной онтологии, если мы не будем интерпретировать бытие именно как Отношение/Установление*. В этом нет никакого парадокса, ибо то, что Кант и Хайдеггер превращают для себя (и для нас) в препятствия социально-онтологического анализа, сам этот анализ немедленно превращает в свое условие. Выражаясь несколько иначе, закрывая перспективу социальной онтологии, упомянутые философы снабжают нас указаниями на ту «территорию», где эта перспектива может быть раскрыта. Более того, (мета)физические импликации онтологии Канта-Хайдеггера и есть то, что составляет нулевую степень социально-онтологического (и социально-антропологического) исследования нашего бытия¹⁴.

Проблема идентичности исчезает из поля зрения немецких философов потому, что они пытаются решить ее всеобщим способом. Уловкой, с помощью которой обосновывается ставка на всеобщее, выступает редукция многообразия отношений к некоему всеобъемлющему отношению и многих институциональных образований – к одному, все под себя подминающему. Именно это неприемлемо ни для социальной антропологии, ни для социальной онтологии, которые ложному, а, точнее, воображаемому универсализму субъект-объектного взаимодействия противопоставляют социальное как множественную структуру сопричастности человека и мира. Это непосредственно связано с желанием исследовать «двойное дно» человеческой субъективности, обнаруженное еще Гегелем.

Однако, по крайней мере, со времен Канта, ставившего кантовское наследие неизмеримо выше гегелевского, подобная проблематика двойственности была предана забвению. Несмотря на то, что так называемая «классическая» социальная и антропологическая теория представляла собой поле битвы между сторонниками

¹³ Эти претензии, однако, могут легко привести к *солипсизму*, когда человеческое *Я* превращается в последний оплот Реального (и одновременно целиком сливается в этом качестве с Воображаемым).

¹⁴ Конечно, не является случайным при этом и то, что именно Кант начал критику метафизической онтологии вольфианского толка.

«субъективизма» и сторонниками «объективизма», обе враждующие группировки сохраняли безотчетную верность псевдоуниверсализму субъект-объектной дихотомии, которая основывалась на восприятии человеческого Я как объекта, воплощающего наше тождество с самими собой. Объективисты либо отказывали ему в каком-либо привилегированном статусе, либо избегали его касаться. Субъективисты, напротив, помещали его в центр своего внимания. Именно этот выпадающий из общего ряда «объект» с неограниченными притязаниями на ноуменальность превращался в глазах «субъективистов» в учреждение или отношение, в рамках которых получала возможность выплескиваться субъективность, понимаемая как инстанция эманлирующей сущности.

Одним из тех, кто ярко и патетично заявлял о таком подходе, был Генрих Риккерт, провозгласивший исследование этой эманлирующей сущности главной задачей философии как царицы гуманитарно-научных дисциплин. «Мир объектов лишь “явление”, так сказать, внешняя сторона мира. Пусть специальные науки довольствуются объективирующим описанием ее, объяснением и предвидением этих явлений. Философия, стремящаяся к познанию мира, никогда не сможет этим ограничиться. Даже отказ от возможности познать сущность мира как таковую... не лишает объекты их феноменального характера. Впрочем, сомнения в возможности познать “сущность” (Wesen) лишь постольку можно считать справедливым, поскольку под познанием понимают объективирующее познание. Такое отождествление, однако, весьма односторонне и даже поверхностно. Мы обладаем непосредственным познанием действительности, для этого *нам нужно только углубиться в самих себя* (здесь и далее выделено мной – А. А.). Только идя *таинственным внутренним путем*, сможем мы в конце концов раскрыть *мировую тайну*. *Объективируя мы лишь ходим вокруг вещей. Нет, мы по-настоящему должны войти в них, а для этого нам необходимо пройти через чистилище нашего Я*» [25; с. 16].

Желание «не уходить от Гегеля» и обратиться к рассмотрению «двойного дна» нашей самоидентичности могло возникнуть лишь на периферии антропологической теории и социальной философии (например, в рамках ницшеанской версии «философии жизни» с характерным для нее желанием осуществить разотождествление субъекта). Именно Ницше дал возможность превратить поле трансцендентального субъекта в арену социально-исторических – в буквальном смысле «полевых» исследований, – которые его вспахивают (если не сказать, взрывают). Именно Ницше явился вдохновителем разоблачения избытка человеческого, с кризисом перепроизводства которого непосредственно связана «классическая» антропология, превратившаяся в своей (мета)физической версии в олицетворение эссенциалистских описаний, заключающих в себе некую странную смесь мистицизма и догматизма.

Ницшеанский проект продолжил Мишель Фуко, для которого создание философии, призванной сделаться альтернативой неокантианской метафизики, было вначале связано с желанием создать экзистенциальную «антропологию выражения», основанную на аналитике воображаемого (прежде всего на толковании сновидений), а впоследствии – с «экзистенциальным» желанием и вовсе пробудиться от «антропологического сна». Человеческое Я, которое у мыслителей, подобных неокантианцам, ассоциировалось с сокровенным и таинственным «внутренним миром», было превращено Фуко в предмет рассмотрения взаимопереходности Внутреннего и Внешнего: нет ничего более внешнего, чем то, что оказывается на дне внутреннего, и нет ничего более внутреннего, нежели то, что находится на поверхности внешнего. Эта взаимопереходность является ключевой для выявления того, что Фуко называет словом «опыт», к которому приковывается отныне внимание всех тех, кто намеревается изучать нашу идентичность¹⁵. Превращение его в

¹⁵ Комментируя творчество А. Роб-Грийе, Фуко обозначает то, что, очевидным образом, составляет и его собственное контрпсихологическое «онто-антропологическое» кредо. При этом буквально в нескольких предложениях французский философ приближается к формулированию того, чем могла стать и (чем отчасти стала) его так до конца и не выразившаяся «антропология выражения»: «...расстояние и вид связаны между

предмет антропологического познания, опирающегося на фукианские методы археологии знания и генеалогии власти, выступает «последним шансом» антропологии, которая, в случае если сможет им воспользоваться, став в полном смысле *социальной*, окажется в состоянии сохранить себя и в эпоху «пост»гуманитарной науки. «Археологическая» и «генеалогическая» антропология отвечает на вопрос, чем обязано наше *ratio* политике и истории, и что значит для нее быть «исторической рациональностью» (Бурдьё) и «политической рациональностью» (Фуко).

Когда стратегическим выбором социально-антропологических исследований становится то, что Фуко называл «критической онтологией нас самих», их предмет возвещает о себе уже не через фигуру тождества (с самими собой), но через нефигуративность опыта различий, на кону которого и оказывается наша идентичность. Наше *Я* превращается в данном случае в арену конфликта между эмпирией и априорностью, избирая себя лишь в качестве той опоры, которую само способно из под себя выдернуть (как самоубийца выдергивает стул из под ног). Восприятие *Я* в качестве предмета *проблематизации*¹⁶ позволяет избежать ложной альтернативы между выявлением констант, «наполняющих» нашу самость, и переменных, которые всего лишь ее обрамляют.

Как пишет Фуко: «Речь не идет о том, чтобы определить формальные условия отношения к объекту; равно как и не о том, чтобы выявить эмпирические условия, которые в какой-то момент позволили субъекту вообще осуществить познание некоего объекта, уже данного в реальном. Вопрос заключается в том, чтобы определить, чем должен быть субъект, какому условию он подчиняется, каким статусом он должен обладать, какую позицию он должен занимать в реальном или воображаемом для того, чтобы стать узаконенным субъектом того или иного типа познания; короче говоря, речь идет о том, чтобы определить способ его “субъективации”; ибо очевидно, что способ этот не является одним и тем же в том случае, когда познание, о котором идет речь, имеет форму экзегезы священного текста, или наблюдения в естественной истории, или же анализа поведения душевнобольного» [28; p. 632].

При этом *Я* делается точкой, в которой универсалии раскрывают, чему они обязаны историческому, а историческое обозначается через причастность к созданию универсальных конфигураций человеческого бытия. Главной ставкой в избавлении от противоположности

собой более тесным образом, нежели время и пространство; они образуют цепь, которую не может распутать никакая психология (вид являет не само время, но движение его прихода, расстояние не расставляет вещи по своим местам, но [организует] движение, которое их представляет и дает им случиться). Язык, выявляющий это глубокое сродство, не является языком субъективности; он открывается и в строгом смысле слова «выявляет» нечто, что можно обозначить нейтральным словом “опыт”; ни истинный, ни ложный, ни бодрствующий, ни сновидный, ни безумный и не разумный, опыт устраняет то, что Пленэ называет “волей к классификации”» [26; с. 217].

¹⁶ Подобный подход оборачивается, впрочем, своими издержками. Человеческое *Я*, к которому взывает Фуко, оказывается в плену некой теоретизированной диссидентской морали. В качестве инстанции нашего *Я* рассматривается мысль, обреченная, подобно человеку у Ж.-П. Сартра, на свободу. Нет нужды дополнительно указывать на то, что подобное свободомыслие представляет собой версию одного из самых в обоих смыслах слова *идеализированных* прочтений как свободного существования, так и человеческого мышления. Уровень подобной идеализации заставляет отчасти соглашаться с несколько прямолинейным упреком, который был брошен в адрес Фуко Пьером Бурдьё. Бурдьё отмечал, что проблематику, связанную с практической ангажированностью человеческого существа, автор «Слов и вещей» целиком помещает в «рай идей» [21 *Bourdieu; The Field of Cultural Production; 1993*]. В этом контексте стоит оценить следующее фукианское высказывание: «Что характеризует мысль, так это то, что она выступает чем-то совершенно отличным от совокупности представлений, которые лежат в основе определенного поведения; она также является чем-то отличным и от сферы мотиваций, которые могут данное поведение обуславливать. Мысль – вовсе не нечто существующее под каким бы то было руководством и придающее ему смысл. Скорее она оказывается тем, что позволяет человеку сойти с пути обязанностей и реакций, чтобы заявить о себе как о предмете размышлений и обратиться к самому себе вопрос о своем предназначении, своем месте, своих целях. Мысль есть свободна в отношении того, что предпринимается человеком, продвигаясь к которой человек отделяет ее от себя, утверждая в качестве объекта, служащего поводом для рефлексии» [27].

исторического и универсального делается наш опыт, всем «внутренним» в себе обязанный социальному и прежде всего отношениям власти. Именно этот опыт и ставится под вопрос, который принимает очертания *проблематизации*: «...каким образом субъект, в различные моменты и внутри различных институциональных контекстов, устанавливался в качестве объекта познания – возможного, желаемого или даже необходимого? [...] Ясно, что [...] изучение философских теорий души, страстей или тела не может служить главной осью в подобном поиске» [29; с. 432].

Определение границ поля трансцендентальности наших познавательных и бытийных возможностей имеет и сугубо экзистенциальный смысл. Определяя человека как существо, находящееся сразу по обе стороны баррикад, исторически возведенных между эмпирическим и априорным, мы намечаем путь, следуя которому подобная универсальная пограничность человеческого существа проясняется с точки зрения археологического анализа познавательных форм и генеалогического анализа форм властного принуждения. Одна из основных проблем нашей «экзистенции» обретает тем самым методологию исследования, далекую от метафизического вопрошания о духовной, природной или социальной «сущности» людей, издавна ставшего достоянием как «научной», так и «философской» антропологии.

Эта пограничность перестает быть темой рассмотрения психологических состояний и личных драм¹⁷, интерпретируемых на языке рассуждений о существовании и присутствии (Dasein), «заботе» и «подручности», «просветах бытия» и «несокрытости истины», а также о «вброшенности в мир» и «обреченности на свободу». Не является она более и поводом для истерической театрализации выбора между ответами: «иметь» или все-таки «быть». Непостижима она и для теорий, основанных на сциентистском отграничении сущего от должного – создатели и сторонники подобных теорий предпочитают не замечать эту пограничность вовсе.

Испытание пограничностью, ставшее достоянием генеалогического и археологического подходов, превращается в предмет исследования того: (а) насколько историческим оказывается в человеческом существе все то, что мы привыкли считать универсальным; (б) чему обязаны антропологические константы социологическим переменным и почему нельзя отдавать предпочтение ни первым, ни вторым; (с) в чем выражается то, что власть над собой и над другими очерчивает границы нашей априорности, одновременно предъявляя себя при посредстве множества сугубо эмпирических знамений; (д) что такое человеческое Я как «дело техники», т. е. как предмет технологических манипуляций, а также условие и способ их осуществления; наконец, (е) как случилось, что самые сокровенные формы нашей экзистенции, – такие олицетворения «предельности», как *секс, страх, умирание*, – не несут в себе ничего внеположного политике и обществу (а также сугубо «политической» или «исторической» рациональности), которые все более превращают нашу идентичность в свой сугубо «частный» вопрос.

Социальная антропология, вдохновленная принципами генеалогического анализа власти и археологического анализа знания, помещает в фокус своего рассмотрения проблему взаимоотношений человека и власти, описывая человеческое существование в контексте *ответа на вопрос о том, что такое власть-быть*. «... У человека имеется неопределенное “стремление к власти”, к актуализации: он стремится не к счастью; у него нет списка определенных потребностей, после удовлетворения которых он может отдыхать дома, в своем кресле; человек – животное актуализирующее, он реализует разнообразные виртуальности, которые попадают ему под руку: *non deficit ab actuazione suade*, как говорил святой Фома» [31; с. 370-371].

¹⁷ «Нет необходимости обращаться к инстанции индивидуального или коллективного сознания для того, чтобы увидеть место соединения практики и теории; нет необходимости выяснять, в какой мере это сознание может, с одной стороны, отражать непроговоренные условия, и, с другой стороны, воспринимать теоретические истины; ставить психологическую проблему осознания необходимости» [30; р. 254].

Отказываясь от своего первоначального плана обратиться к созданию собственной «антропологии выражения» (которая наследовала бы онтологическое размышление как способ порвать с образом человека как *homo natura* [29; с. 414-418]), Фуко формулирует данный вопрос в терминах *политики* действия. Хотя последняя непосредственно совпадает с «критической онтологией» нашей идентичности и целиком стягивает на себя вопрос об истинном познании, формой исследования нашей экзистенции она до конца так и не становится. «Я говорю об истине, пытаюсь увидеть, как вокруг дискурсов, считающихся истинными, завязываются особые воздействия власти, однако моя подлинная задача состоит в том, чтобы выковать орудия анализа, политического действия и политического вмешательства в современную нам действительность, которая нас окружает и которая встроена в нас самих» [32; с. 300].

Очевидно, что в данном контексте может быть полностью стерта грань между политической и бытийной ангажированностью. Дело здесь, конечно, не в том, что «голос бытия» заглушается sireнами социального активизма, а в том, что последний перестает служить предметом разом и исторического и онтологического вопрошания, исподволь наделяясь спасительной «трансцендентальностью»¹⁸. Это и составляет главную проблему, связанную с рецепцией фукианского наследия в социально-антропологическом и социально-теоретическом познании. Мы не разделяем восторженности Поля Вена, который, желая решить одним махом все проблемы, называет Фуко первым историком-позитивистом и полагает, что он просто стремится увидеть практику такой, как она есть, т. е. (sic!) такой, какой ее видит историк: «Фуко не открыл новой, не известной доныне инстанции, называемой “практикой”»: он стремится увидеть человеческую практику *такой, какая она есть на самом деле*; он говорит только о том, о чем говорит любой историк, то есть о том, что делают люди: он просто старается говорить об этом *точно*, описывать острые углы вместо того, чтобы говорить о них в расплывчато-изысканных выражениях. Он не говорит: “Я открыл некое бессознательное истории, доконцептуальную инстанцию, которую я называю практикой или дискурсом; она дает верное объяснение истории. Ах да, но как же я смогу объяснить саму эту инстанцию, ее трансформацию?” Нет, он говорит о том же; что и мы, то есть, например, о реальном поведении правительства; только он показывает его таким, каким оно действительно является, срывая драпировку. Нет ничего более странного, чем обвинение его в сведении нашей истории к интеллектуальному процессу, сколь непогрешимому, столь и безответственному. Однако вполне понятно, почему эта философия так трудна для нас: она не похожа ни на Маркса, ни на Фрейда. Практика – это не инстанция (как фрейдистское *Оно*), ни первопричина (как производственные отношения)...» [30; с. 361-362].

Решение данной проблемы можно наметить, увидев, насколько фукианское превознесение онтологических прерогатив политических решений продолжает и одновременно идет вразрез с антропологическим экзистенциализмом одного из учителей Фуко – Жоржа Батая, который в своем стремлении нащупать метафизический предел антропологии приходит к *антропологии (бес)предела*. Последняя оказывается обращенной к человеку как существу, которое, избегая зависимости от имеющихся у него ресурсов, поработается независимостью от них – когда все, чему с точки зрения своей идентичности он обязан социальному (социальным отношениям), отрицается в пользу самоосуществления,

¹⁸ Эта «трансцендентальность» эстетического толка, поскольку связана с превознесением маргинальных форм жизни, которыми Фуко, несмотря на все свои оговорки, явно заворожен. Такая завороженность подпитывается совершенно христианским стремлением возлюбить «нищих духом» и предречь им блаженство, если не в потустороннем, то, по крайней мере, в земном мире. Однако оснастка этой любви вовсе не христианская – поскольку подоплека выбора Фуко не «духовная», а «телесная», его аскетизм приобретает привкус вполне определенной перверсивности, а влечение – атрибутику s&m-стиля, восходящего к античной модели эротизации политических отношений. Таким образом, испытывая некую завороженность по отношению к маргиналам, Фуко одновременно затевает с ними специфическую игру в господство-и-подчинение.

мера экзистенциальности которого эквивалентна интенсивности отрицания. Самоосуществление превращается в этом случае в форму отрицающего использования социальных ресурсов, которая сама и есть ресурс социального или власть-быть. Данный ресурс не только предоставляет возможность организации определенных способов бытия¹⁹, но и связующих эту возможность с властью, полагаемой при таком раскладе как средоточие экзистенции.

«Поскольку ресурсы, которые человек имеет в своем распоряжении, сводимы к квантам энергии, то он в состоянии без конца откладывать их про запас в целях роста, который не может быть ни бесконечным, ни тем более – непрерывным. Человеку необходимо расточать их избыток, но он продолжает жаждать приобретений даже тогда, когда поступает наоборот, само мотовство он превращает в приобретение [...]. Тем самым оно не только впадает в противоречие, но и наделяет противоречивостью человеческое существование в целом. Отныне человеческое существование впадает в двойственность, где и пребывает: ценность, престиж и истину жизни оно видит в отрицании рабского пользования благами, но в ту же секунду само начинает рабски использовать это отрицание» [33; с. 65].

Постсоциологическое исследование человека

Трудно переоценить то влияние, которое оказали на социальную антропологию и социальную теорию в целом социологические доктрины Макса Вебера и Эмиля Дюркгейма. Вместе с тем современная тенденция развития обществознания связана все-таки скорее с отходом от постановок вопроса, завещанных ей как *социологией понимания* (М. Вебер, символический интеракционизм, социальная феноменология), так и *социологией объяснения* (Э. Дюркгейм и функционалисты). Причиной тому служит смена перспектив: веберовское и дюркгеймовское наследие сопряжено с превращением в достояние социально-теоретического познания тех вопросов, подходов и тем, которые с полным правом могут считаться метафизическими. Более того, обе версии классической социологии и есть разновидности социальной *метафизики* (причем Вебер выступает в большей степени восприимчивым Канта, а Дюркгейм – Гегеля). Современная социальная теория предполагает нечто обратное: не метафизический «традиционализм» делается достоянием социологического знания, а сама метафизика (в том числе и метафизические «основания» дюркгеймовской и веберовской классики) подвергается *социологизации*.

Подход понимающей социологии основывается на том, что социальное отношение сводится к интересубъективному обмену, а само социальное воспринимается как сфера (или совокупность сфер) смысла. Главнейшей темой служит тема ориентации на *Другого*, которая прочитывается как тема обращения смыслов. Еще у Вебера восприятие/порождение смыслов становится лейтмотивом социальной жизни, понятой как взаимодействие понимающих друг друга индивидов (и соответственно *предметом* понимающей социологии). Приведем одно из красноречивых веберовских высказываний: «...для иных (например, юридических) познавательных целей или для целей практических может оказаться целесообразным и

¹⁹ Каждый такой способ бытия зримо представлен в *отношениях* между такими образованиями, которые Маркс называл «классами», а М. Вебер *Stunde* – «сословиями». Вместе с тем, ни один такой способ не сводится к способу доминирования, воплощенному отдельным «классом» или «сословием». Наиболее прямолинейным и «редукционистским» прочтением господства является, конечно, марксистская аналитика классовых антагонизмов, без обиняков представленная еще в «Манифесте коммунистической партии». Вопреки многочисленным критикам марксизма можно, впрочем, утверждать, что «редукционизм» этот вполне оправдан, когда само властное принуждение сопряжено со ставкой на редукцию социальных отношений. В целом же, скорее можно утверждать, что любой из способов доминирования идентичен *характеру* распределения социальной власти, т. е. в действительности всей совокупности форм взаимодействия, связанных с ее: (а) организацией/дезорганизацией, (в) приращением/распылением, (с) демонстрацией/сокрытием, (d) получением/отправлением, (е) фиксацией/модификацией *etc.*

прямо-таки неизбежным рассматривать социальные образования ([например] “государство”, “товарищество”, “акционерное общество”, “фонд” <Stiftung>) точно так же, как рассматриваются отдельные индивиды (например, как носители прав и обязанностей или как субъекты юридически релевантных действий). Напротив, для понимающего истолкования действований в социологии эти образования суть исключительно процессы и связи специфических действий отдельных людей, так как только эти последние являются для нас понятными носителями осмысленно ориентированного действия (выделено мной – А. А.)» [9; с. 84-85].

Превознесение семантической миссии человеческого действия, которое не только нечто значит, но и может производиться как осмысленное, парадоксальным образом заставляет Вебера в рамках его теории социального действия задаваться праксеологическими вопросами как эпистемологическими²⁰. В конечном счете, это превращает его социологию в неокантианский комментарий к теории целеполагания. Именно так рассмотрение проблематики действия подменяется рассмотрением проблематики рациональности, обращение к которой совпадает с попыткой выявления наиболее общей тенденции современного развития, именуемой «расколдованием мира» (последнее понятие снабжает теоретические предпочтения Вебера еще и философско-исторической легитимностью).

При этом совершенно неудивительно, что в рамках понимающей социологии привилегированным положением обеспечивается целерациональное действие, которое и становится наиболее понимаемым (представляя собой одновременно еще и «идеальный тип» поведенческого акта). «По-настоящему эффективное, т. е. вполне осознанное и ясное, осмысленное действование представляет собой в реальности лишь предельный случай [...] Но это отнюдь не должно помешать образованию понятий в социологии путем классификации возможных “предполагаемых смыслов”, т. е. так, как если бы действование фактически совершалось с сознательной ориентацией на смысл. Всякий раз, когда реальность рассматривается в ее конкретности, социология должна принимать во внимание, что такие понятия далеки от реальности, и определить характер и степень этой удаленности» [9; с. 95].

²⁰ Один из самых горьких и болезненных упреков для последователей М. Вебера заключается в том, что при всех претензиях стать едва ли не первой (и уж точно «образцовой») социологической теорией действия, его теория так и не стала методологией решения важнейших вопросов социальной теории практики. Не стала она и формой концептуализации праксеологических вопросов, возникающих в ситуации так называемой «повседневной деятельности». Особенно явственно это проявляется в том, что веберовская социология оказалась неспособной предоставить исследовательский инструментарий для рассмотрения такой важной сейчас темы, как *террористический* акт. На это, в частности, обращает внимание отечественный исследователь В. В. Никитаев в тексте с симптоматичным названием «Тело террора». «...Мы не можем понять-и-объяснить теракт ни сводя его к его рациональному “идеальному типу”, ни трактуя в качестве “отклонения” от такого типа (как рекомендовал делать Вебер при исследовании “иррационального” поведения). Вернее, в некоторых случаях вроде бы, сделав ряд гипотез, можем рассматривать как “отклонение”, но в других – это просто продуцирование иллюзий. Неустранимым, хотя и не всегда явно обозначенным, фундаментальным допущением социологического подхода служит предположение существования в эмпирической реальности – например, реальности социального взаимодействия – некоторых *социальных норм* [...] Преступник [...] отрицает социальное всегда *частично*, террорист – *тотально*; преступник маскирует преступление, террорист – стремится привлечь к нему максимум внимания. Попытка выделить в террористической акции некий паттерн если и приводит к чему-то, то, скорее, к архетипу *жертвоприношения*, чем к социальным нормам» [34]. Отрицание социального, не только предполагающееся любым террористическим актом, но и делающее его возможным, связано с такой формой абсурда, которая не вмещается уже никакими рамками уютного веберовского «иррационализма». Это заставляет задуматься и об общих теоретических вопросах: например, о семантической «природе» социального действия, точнее, о том, берет ли свое начало социальность нашего действия именно в этой семантике. Гарантируя положительный ответ, мы сразу ставим себя в ситуацию риска, угроза которого в том, чтобы вслед за террористическим действием исключить из реестра социальных/смыслоориентированных действий и любые другие. Иными словами, террор оказывается той аномалией, которая способна поставить под вопрос не только отдельные нормы человеческого поведения в обществе, но и само восприятие социального как системы норм.

Мысля социальное прежде всего на уровне индивидуальных контактов людей, Вебер пытается, тем не менее, обозначить перспективу неутилитаристского социологического номинализма. Однако, отвергая утилитаризм при рассмотрении мотиваций человеческих поступков, Вебер остается верен ему с точки зрения определения предмета и метода исследований. Этот предмет сводится в конечном счете к исследованию атомизированных человеческих сущностей, метод же – к более или менее завуалированному эмпиризму [см. об этом, в частности, 8].

После Вебера тему социального отношения как intersubjectивной формы обмена и обращения смыслов подхватывают многие исследователи, делающие лейтмотивом рассмотрения общественной жизни применение феноменолого-герменевтических процедур. Представители социальной герменевтики (в частности, П. Рикер) рассматривают этот контакт через призму взаимоинтерпретации, имеющей три уровня, которые соответствуют трем лицам в языке: 1) Я (Мы), 2) Ты (Вы), 3) Он, Она, Они; представители социальной феноменологии (к примеру, М. Мерло-Понти) – через призму конститутивного для нас взаимопонимания. В символическом интеракционизме (в частности, у Ч. Х. Кули) тот же вопрос обсуждается в контексте описания происходящих в процессе коммуникации взаимоотражений одного Я в других.

Веберианскому подходу, в рамках которого общество предстает как «сфера смысла», противостоит дюркгеймианский подход, согласно которому общество воспринимается как субстанция социального. Именно с попыткой субстанциализации социального связан знаменитый призыв Дюркгейма «интерпретировать социальные факты как вещи», ставший опорным пунктом любой аргументации в пользу социологического реализма. Признавая, что социальные явления служат продуктами человеческой деятельности и «осуществляются только людьми», французский социолог вместе с тем утверждает, что эти явления представляют собой осуществление имеющихся у нас (врожденных или приобретенных) идей. «Организация семьи, договорных отношений, репрессивных мер, государства, общества выступает, таким образом, как простое развитие имеющихся у нас идей относительно общества, государства, справедливости и т. д. Следовательно, эти и аналогичные им факты, по-видимому, *обладают реальностью лишь в идеях и через посредство идей, которые являются их источником, а потому и истинным предметом социологии* (выделено мной – А. А.)» [35; с. 424].

Итак, реальность социальных фактов составляют идеи. Однако это идеи, которые не вмещаются полностью индивидуальным сознанием и потому существуют объективно (субъективирующему идеализму Вебера Дюркгейм противопоставляет свой объективирующий идеализм). Социальная реальность становится, таким образом, надиндивидуальной реальностью идей, оторвавшихся от наших сознаний и скорее существующих как предпосылка последних. Вместе с тем, истолкование подобной оторванности у Дюркгейма вовсе не приводит его к гегельянству – классика социологии интересует не «феноменология духа» и объективное становление понятийных конструкций, а возможность социологизации познавательных процедур (равно как и самой познаваемой действительности).

Основной вклад Дюркгейма в том, что он социологизировал рационализированную Декартом постановку вопроса: идея может не вмещаться сознанием. Для Декарта это была идея Бога. Для Дюркгейма – идея общества. Эффект отрыва идеи и сознания французский социолог истолковывает как предпосылку того, что познавать идеальные пласты общественных установлений можно лишь в форме исследования тех аспектов реального мира, в форме которых они себя предъявляют. Речь идет о социологии, которая превращается в своеобразную *феноменологию реального*. «Возможно, что социальная жизнь есть лишь развитие известных понятий, но если предположить, что это так, то все-таки эти понятия не даны непосредственно. Дойти до них можно, следовательно, не прямо, а лишь посредством феноменологической реальности, выражающей их [...] Нам нужно,

следовательно, рассматривать социальные явления сами по себе, отделяя их от сознающих и представляющих их себе субъектов. Их нужно изучать извне, как внешние вещи, ибо именно в таком качестве они предстают перед нами. Если этот внешний характер лишь кажущийся, то иллюзия рассеется по мере того, как наука будет продвигаться вперед, и мы увидим, как внешнее, так сказать, войдет внутрь» [35; с. 432].

После Дюркгейма тема общества как реальности превращается в достояние многих социологических и антропологических доктрин²¹. Создатели этих доктрин вовсе не всегда открыто тяготеют к объективизму, однако неизменным в их подходах выступает то, что авторы разделяют онтологическое убеждение, связанное с существованием социального как особого региона или домена реальности человеческой жизни. Независимость этого региона/домена диктуется автаркической самодостаточностью общества, самостийного прежде всего по отношению к его членам. Существеннейший изъян подобной онтологии, представители которой создали первый эскиз интересующей нас онтологии социального, состоит в том, что, с одной стороны, она не задается вопросом о *бытии как таковом*, а с другой – не берется выяснять степень проблематичности других, «несоциальных», реальностей. Это распространяется и на вопрос о том, что *есть* человек. Отвечая на вопрос, как и с помощью чего происходит социализация, функционалисты оставляют без внимания, что она собой представляет в структурно-онтологическом контексте, не выводимом из «значимого взаимодействия двух или более индивидов» (Сорокин). В рамках подобного взаимодействия социальное сводится к системе организации *взаимопонимания*, вне его рамок – к системам организации *смыслопорождения*. Первый подход был присущ, к примеру, Питириму Сорокину, одним из выразителей второго являлся Никлас Луман²².

Позиция Вебера представляет собой классический случай *субъективирующей* установки в социально-теоретическом познании: реальность общественных отношений трактуется им как производная смысловых циркуляций, происходящих в процессе индивидуальных коммуникативных взаимодействий. Фактически эта позиция выражает желание свести социальную реальность к реальности Воображаемого. Позиция Дюркгейма – противоположного толка. Это *объективирующая* установка в социально-теоретическом познании. Реальность общественных отношений объявляется идеальной, но никак не сводится к эманациям индивидуального сознания (пусть даже последнее затевает игру в интересубъективность). Речь идет, таким образом, о выражении желания редукции социальной реальности к реальности Символического.

²¹ Очень точно и едко комментирует становление функционалистской мысли Бурдьё: «Парадигмой (в смысле наглядной иллюстрацией) “теории” теоретиков является парадигма, предложенная Парсонсом, – этот концептуальный *плавильный котел*, созданный исключительно благодаря теоретической компиляции (т. е. абсолютно чуждой какому бы то ни было применению) некоторых избранных великих произведений (Дюркгейма, Парето, Вебера, Маршалла, но, что любопытно, – не Маркса), сведенных к их “теоретическому”, вернее, профессорскому измерению [...] Возникшие из потребности преподавания, такие эклектические классификаторские компиляции хороши исключительно для преподавания, а не для других целей. С другой стороны, мы находим “методологию”, этот свод правил, который, собственно, не соответствует ни эпистемологии (понимаемой в качестве рефлексии, цель которой – раскрытие схем научной деятельности с ее достоинствами и недостатками), ни научной теории. Я имею здесь в виду Пола Лазарсфельда. Парсонс и Лазарсфельд вдвоем (Мертон со своими теориями “среднего уровня” находится где-то посередине между ними) создали своего рода “научный” *холдинг*, весьма могущественный в социальном отношении, который господствовал в мировой социологии на протяжении почти 30 лет после Второй мировой войны» [36, с. 380].

²² Смысл в социологии Лумана наделяется весьма специфическим статусом посредующего звена. При этом смысл оказывается своего рода коммуникатором, не просто объединяющим личность и общество, но превращающим их в две вовсе не рядоположенные «системы». Путь приобретения этого статуса совпадает с «восхождением» от Вебера к Дюркгейму и обратно, которое в равной мере отстоит и от онтологических и от праксеологических вопросов. Об этом свидетельствует, в частности, такое показательное утверждение: «Личные системы и социальные системы не удерживает вместе никакая объемлющая суперсистема: ни космический порядок их природы, ни *general action system*. То место в теории, которое было для этого предусмотрено, теперь занимает понятие смысла, т. е. принуждения к открытой, подвижной координации» [37; S. 282.].

Одновременно и Дюркгейм, и Вебер намечают две чрезвычайно важные эвристические перспективы. Первая являет собой путь, двигаясь по которому можно избавиться от метафизики ноуменов (т. е. вещей «как они есть»), *факты общественной жизни выступают в этом случае в качестве последних инстанций вещественной сути*. Иными словами, обращение к рассмотрению субстанции социального сопряжено с тем, что десубстанциализируются сами вещи, которые теряют всякую сущностную для них тайну, если только эта тайна оказывается внеположной обществу и социальным отношениям. Вторая сопряжена с переходом от веберовской «социологии действия» к его же «социологии религии», т.е. не ограничиваться тем, чтобы вновь повторить вслед за Вебером: действие имеет смысл. Нужно разворачивать эту констатацию дальше, обратив ее в вопрос, который подталкивал бы к познанию того, *чем этот смысл является*. В какой-то степени ответ можно найти у самого Вебера, когда он подступает к типологизации исторических форм осуществления деятельности. В центре его внимания оказывается связь между особенностями какого-либо «практического образа жизни» и характеристиками, наличием которых представители того или иного общества обязаны своей приверженностью некоей религиозной системе. Выявленное Вебером взаимодействие праксиса и религии может позволить очертить проблему еще более определенно, распознав в *смысле действия* *аккумулированную историю способа его совершения*.

Обе намеченные выше перспективы лишней раз доказывают, что пути переосмысления социально-теоретической и социально-философской классики, как правило, намечаются самими классиками. Именно поэтому отход от классических подходов нередко оборачивается негласной (или даже неосознанной) присягой на верность их создателям. Это относится и ко всему, что сопряжено с антропологическим поворотом в социологии и социологическим поворотом в антропологии. Когда веберовской понимающей социологии противопоставляется социология понимания, а дюркгеймианской объясняющей социологии – социология объяснения, мы отнюдь не порываем с классикой. Напротив, теория становится классикой лишь тогда, когда разрыв с ней хотя бы отчасти совершается в той самой форме (и теми же самыми средствами), которая является определяющей для самой этой теории. Осознание того, каким образом осуществляется подобный разрыв, способно сделать критику классического наследия вдвойне классической – как с точки зрения верности традициям, так и с точки зрения способности с ними порвать и установить новые.

Критическое отношение к классике определяется в современной социальной теории желанием преодолеть субъект-объектную дихотомию. Верность последней оборачивается для социологов и антропологов данью, которую они (иногда сами того не подозревая) вынуждены платить метафизике. В итоге, основная коллизия теоретического противоборства сводится к выбору между тем, чтобы «встать на сторону субъекта», и тем, чтобы «оставаться объективным». Способом заявить о «предпочтениях» в пользу субъекта служит персоналистский фетишизм, в логике которого основным предметом социально-теоретического рассмотрения становится некое олицетворение человека как существа, чья реальность (изначально или в конечном счете) независима от реальности социальных структур. Речь идет в первую очередь о так называемом «индивиде» или о так называемой «личности». «Предпочтения» в пользу объекта (и, разумеется, объективности) обозначаются уже в логике системного фетишизма, когда социально-теоретическое познание оказывается обращенным к тому, что служит олицетворением неких структурных свойств, потусторонних для человеческого существования и формирования нашей идентичности.

Ничуть не парадоксально при этом, что большинство классических философских и социологических концепций общества представляют собой довольно странные конstellации, в которых дает о себе знать как системный, так и персоналистский фетишизм. Например, при всем несходстве подходов Дюркгейма и Вебера довольно быстро становится ясно, что в их концепциях присутствует близкое или даже общее понимание индивида. Одновременно у обоих социологов-классиков присутствует общее желание «сохранять

объективность», что выражается в заявленной претензии «быть свободными от оценок». Говорить о социологии объяснения (вопреки объясняющей социологии) – значит, говорить о возможностях социальной теории раскрывать подоплеку системного фетишизма (объективизма), говорить о социологии понимания (вопреки понимающей социологии) – значит, делать то же самое с персоналистским фетишизмом (субъективизмом).

Примеры ставки на соединение социологизации понимания с социологизацией объяснения можно найти в текстах Бурдьё. Бурдьерианская критика социологической классики не связана с попыткой всеобъемлющего разрыва с веберовской или дюркгеймианской традициями, вместе с тем она неизменно сопряжена с анализом того, что в построениях обоих теоретиков является следствием соединения системного и персоналистского фетишизма. Стратегическим предпочтением французского социолога становится ставка на *объективацию объективирующего субъекта*, что дает возможность находиться в русле тех новейших тенденций переосмысления (в первую очередь философского) общесоциальной и социально-антропологической теории, которые известный специалист в области истории социологической мысли Филипп Коркюф образно связывает с попытками «сойти со слишком проторенных дорог» [38; с. 15-18].

Объективация объективирующего субъекта позволяет освободиться от последствий кантовской попытки рассмотреть общество, понятое как «царство целей», в горизонте «трансцендентальности», т.е. *вне всех его эмпирических качеств и характеристик*. Понимание долга у Канта было связано с восприятием его как единственно возможной формы отношения между людьми в ситуации, когда их совместное существование покоится на априорности того, что каждый входит в сообщество как разумное существо (а само это сообщество является, соответственно, сообществом существ, наделенных разумом). Знак равенства между социальным и априорным служит обоснованием как субъективизма, так и объективизма. В первом случае это происходит потому, что представление о человеке как цели самой по себе и есть способ всецело свести его существование к исполнению априорно заданной миссии субъекта. Во втором случае то же самое можно сказать и об обществе: воспринятое как царство таких целей, оно получает возможность превратиться в априорный оплот объективной данности.

Бурдьё не просто подмечает, в чем объективизм и субъективизм сходятся друг с другом. Он показывает, каковы последствия подобного схождения. Общество, истолкованное в объективистском ключе, превращается в подобие театрального представления, и взирая на него может только человек, которому субъективизм предписал исполнение роли зрителя. «Объективизм трактует социальный мир как спектакль, предлагаемый наблюдателю, стоящему на некой “точке зрения” в отношении действия. Внося в предмет принципы собственного отношения к нему, этот наблюдатель ведет себя так, словно его единственным предназначением является познание» [3; с. 100]. Вопреки этому, объективировать объективацию – значит, прояснить условия, благодаря которым создаются и выражаются (научные) воззрения на общество.

«Нейтральности» и «беспристрастности» подобных воззрений мы обязаны не теоретической доблести исследователя (с готовностью берущегося исполнять партию образцового субъекта) и не практической доблести общества (с не меньшей готовностью становящегося объектом), а той дистанции, которая зафиксирована в институциональной автономии тех, кто их формулирует [39; с. 78-79]. Достоинство исследователя не в том, чтобы сделать вид, будто такой дистанции не существует (как к тому подталкивает субъективизм), и не в том, чтобы признать ее абсолютной (этому потворствует объективизм), а в том, чтобы максимально точно ее измерить, показывая, в чем именно она *непреодолима*. Все это выливается в бурдьерианскую программу социологии социологического знания, кредо которой составляет, помимо всего прочего, и то, что так называемый «личный опыт» превращается в полноправную тему социологического исследования. Как пишет сам Бурдьё: «В противоположность тому, что требует Wertfreiheit (свобода от оценки), опыт, связанный с

прошлым, может и должен быть мобилизован в исследовании при условии, что он был предварительно подвергнут строгому критическому анализу» [40.; p. 218]. Нет нужды дополнительно говорить о том, насколько это важно именно для антропологических исследований. Инициаторы их проведения, как показывает Бурдье, колеблются между «включенностью» и «наблюдением», а вместе с тем, именно антропология предоставляет максимально широкое поле для того, чтобы социологизировать саму социологию вопреки любым версиям сциентистского этноцентризма.

Результат и одновременно область применения стратегии объективации объективирующего субъекта – социальная реальность как реальность габитусов, которые понимаются как структурированные и одновременно структурирующие структуры, т. е. как инстанции, представляющие собой плод непосредственного взаимопроникновения социальных и ментальных структур. Детерминации общественного бытия действуют при этом в форме возможностей и предрасположенностей, которые управляют человеческим поведением поверх всяческих мотиваций и интенций, находя самое непосредственное выражение в жизненной стратегии действующего субъекта (или, что то же самое, в траектории его продвижения в социальном пространстве). «Габитус, который в каждый момент времени структурирует новый опыт в соответствии со структурами, созданными прошлым опытом, модифицированными новым опытом в пределах, задаваемых их избирательной способностью, привносит уникальную интеграцию опыта, статистически общего для представителей одного класса [...] при этом обязательно нужно помнить о гомогамии, парадигме всех “предпочтений”, через которые габитус обычно отдает предпочтение тому или иному опыту и которая, скорее всего, работает на то, чтобы его усилить» [3].

Понятием габитуса Бурдье обязан, по большей части, Норберту Элиасу, который обратился к нему для того, чтобы наметить путь преодоления дихотомии субъекта и объекта. То, что социологи-классики и, в частности, Дюркгейм пытались развести, сделав предметом совершенно разных познавательных дисциплин (изучение коллективов предписывалось социологии, а изучение индивидов – психологии и т. д.), Элиас попытался превратить в повод для согласованных усилий под эгидой некой общей дисциплины, нацеленной на изучение человеческого существа. Слова Элиаса, позволившие наметить контуры антропологического поворота в социальной теории и социологического поворота в познании человека, до сих пор актуальны для любого, кто ощущает необходимость диалектического решения вопроса о соотношении «экзистенциальных» и «социальных» сторон нашего существования. «Структуры человеческой души, структуры человеческого общества и структуры человеческой истории – все они являются неделимыми, взаимно друг друга дополняющими явлениями, и поэтому их надлежит исследовать только в неразрывной связи друг с другом. В действительности они существуют и развиваются без какого бы то ни было отрыва друг от друга, наблюдаемого в современных исследованиях. Вместе с другими структурами они образуют предмет единой науки о человеке» [41; с. 61].

* * *

Кант нашел в рамках своей моральной философии (являющейся превращенной формой социальной метафизики) универсальный способ создания трансцендентальных означаемых, придумав нечто вроде «долженствующего сущего», которое существует потому, что его не может не быть. Онтологическая сторона социально-философского и социально-теоретического вопрошания о человеке открывает нам совсем другое – сущее долженствования, которое неизменно приходит в форме означающего, вернее, и есть само означающее (существующее как то, чего могло и не быть). Это открытие позволяет нам обрести мир, в котором обнажена безусловность разнообразных условий; оно также возвещает нам обо всем том, что с точки зрения воображаемого способно *казаться*, а с точки зрения реального – способно *быть*.

«Казаться» и «быть» служат просто разными регистрами одной и той же способности. Способность эта – обладать практической ангажированностью, связующей любое касающееся нас отношение с образом действия, который представляет собой также структурную характеристику нашей идентичности. Последняя выступает в данном случае ни чем иным, как экзистенциальным прочтением нашей социальной принадлежности. Предельными формами объективации упомянутой ангажированности выступает *пространство* и *время*, которые при подобном подходе вовсе не утрачивают независимости от социального, но оказываются обязанными этой независимостью в конечном счете именно социальному. Фуко делает акцент на том, как эта ангажированность предъявляет себя в виде проблематизаций, связанных с историческими соотношениями власти и знания; Бурдье обращает внимание на то, что служит инстанцией, запечатляющей практическую ангажированность; наконец, Гидденс раскрывает ее как нашу насквозь «культурную» «природу».

Литература

1. *Леви-Строс К.* Пути развития этнографии // Первобытное мышление. М.: Республика, 1994
2. *Леви-Строс К.* Инаугурационная лекция, прочитанная 6 января 1960 г. г-ном Клодом Леви-Стросом при открытии кафедры социальной антропологии в Коллеж де Франс // Путь масок. М.: Республика, 2000.
3. *Бурдье П.* Практический смысл. М., СПб.: Алетейя, 2001.
4. *Гегель.* Работы разных лет; т. 1. М.; 1972.
5. *Баландье Ж.* Политическая антропология. М.: Научный мир, 2001.
6. *Панарин А.С.* Философия политики. М.:Аспект-пресс, 1996.
7. *Деррида Ж.* Невоздержанное гегельянство //Танатография Эроса. СПб.: Мифрил, 1994.
8. *Бхаскар Р.* Общества //Социо-Логос. М.: Прогресс. 1991.
9. *Вебер М.* Основные социологические понятия // Теоретическая социология. Антология. В 2 тт. Т.1. М.: Книжный дом «Университет», 2002.
10. *Монсон П.* Лодка на аллеях парка. М.; 1995.
11. *Кассен Б.* Эффект софистики. М., СПб.: Московский философский фонд, Университетская книга, Культурная инициатива, 2000.
12. *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М: Наука, 1985.
13. *Автономова Н.С.* Деррида и грамматология // *Деррида Ж.* О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.
14. *Фуко;* 1971
15. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне М.: Весь мир, 2003.
16. *Кант И.* Основоположения метафизики нравов. М.: Чоро, 1994.
17. *Бодрийяр Ж.* Смерть и символический обмен. М.: Добросвет, 2000
18. *Бодрийяр Ж.* В тени безмолвствующего большинства. Екатеринбург, Уральский ун-т, 2001.
19. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Сочинения. Т.3. 1955.
20. *Зиммель Г.* Как возможно общество?; 1996.
21. *Bourdieu P.* The Field of Cultural Production. Cambridge: Polity Press, 1993.

22. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998.
23. Гидденс Э. Устройство общества. М.: Академический проект, 2003.
24. Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома // Философия эпохи постмодерна. Минск, 1996.
25. Риккерт Г. О понятии философии // Науки о духе и науки о культуре. М.: Республика, 1998.
26. Фуко М. Расстояние, вид, исток // Роб-Грийе А. Проект революции в Нью-Йорке. М.: Ad Marginem, 1996.
27. Foucault M. Polemics, Politics, and Problematisation; L.-N.Y.: Routledge, 1991.
28. Foucault M. Dits et écrits. 1954-1988 (sous la direction de D. Defert et F. Ewald), en 4 volumes. P.: Ed. Gallimard, 1994.
29. Табачникова С. Мишель Фуко: историк настоящего // Фуко М. Воля к истине. М.: Касталь, 1996.
30. Foucault M.; L'Archeologie du savoir; P., 1972.
31. Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М.: Научный мир, 2003.
32. Фуко М.; Власть и знание // Фуко М. Интеллигенция и власть. М.: Праксис, 2002.
33. Батай Ж. Проклятая доля. М.: Гнозис-Логос, 2003.
34. Никитаев В. Тело террора // Сумерки глобализации. Настольная книга антиглобалиста. М.: АСТ, 2004.
35. Дюркгейм Э. Метод социологии // О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991.
36. Бурдье П. Опыт рефлексивной социологии // Теоретическая социология. Антология. В 2 тт. Т.2. М.: Книжный дом «Университет», 2002.
37. Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 2.; 1981; s. 282.]. (Пер. А. Филиппова) www.sociologica.net
38. Коркюф Ф. Новые социологии. М., СПб.: Алетейя, Институт экспериментальной социологии, 2002.
39. Бурдье П. Социология политики. М.: Социо-логос, 1993.
40. Bourdieu P. Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Vienne // Реферат Марковой Ю. // Социологическое обозрение. 2003. Т. 3. № 1. www.sociologica.net
41. Элиас Н. Общество индивидов; М.: Праксис, 2001.