

Московская школа социальных и экономических наук

Центр фундаментальной социологии

# Социологическое обозрение

ISSN 1728-192X (Print)  
ISSN 1728-1938 (Online)

Том 4. № 1. 2005

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

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

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

Журнал выходит четыре раза в год

Номер выходит при финансовой поддержке  
Института «Открытое общество», грант №НВС211

## СОДЕРЖАНИЕ

### ПЕРЕВОДЫ

#### **Энн Роулз**

Дюркгеймовская трактовка практики: альтернатива конкретным практикам  
и представлений как оснований разума ..... 3

#### **Гёран Терборн**

Глобализация и неравенство: проблемы концептуализации и объяснения .....31

### ОБЗОРЫ

#### **Дмитрий Куракин**

Символические классификации и «Железная клетка»: две перспективы  
теоретической социологии .....63

### РЕЦЕНЗИИ

#### **Андрей Здравомыслов**

«Об одном умственном эксперименте, обращенном  
к российским реалиям»  
Микку Кивинен «Прогресс и хаос: социологический анализ прошлого  
и будущего России» ..... 82

### СТАТЬИ

#### **Виктор Вахштайн**

Возвращение материального. «Пространства», «сети», «потoki»  
в акторно-сетевой теории .....94

### РЕТРОСПЕКТИВА

Интервью с Овсеем Ирмовичем Шкаратаном ..... 116

## ПЕРЕВОДЫ

Энн Роулз \*

### **Дюркгеймовская трактовка практики: альтернатива конкретным практикам и представлениям как оснований разума\*\***

В «Элементарных формах религиозной жизни» Дюркгейм обращается к социальным практикам, трактуя их не как представления и верования, а как конкретные наблюдения движений и звуков, опознаваемые в общем для наблюдателей контексте. Более того, переживания звуков и движений он называет эмоциями, а не идеями или ощущениями. С точки зрения Дюркгейма данная позиция составляет фундамент социологической науки. В большинстве случаев в обсуждении практики, повседневной деятельности или культуры не проводится различия между верованиями и рассказами (нарративами) о практиках с одной стороны, и между практиками как свидетельствуемыми и слышимыми социальными событиями. С другой стороны, коллективные эмоции не отделяются от индивидуальных ощущений. Дюркгейм, проводя подобного рода различия, хочет определить социологию как единственный в своем роде путь эмпирического изучения социальных феноменов, избегающий тупиков позитивизма и идеализма.

К сожалению, до сих пор в аргументе Дюркгейма ошибочно выделяли исключительно главенство представлений, тогда как в действительности он утверждал, что представления, или понятия, могут быть общими с другими лишь когда собравшиеся вместе социальные акторы разыгрывают (enact) звуки и движения, опознаваемые каждым из них, и испытывают при этом схожие чувства, переживания (sentiments) или эмоции. Дюркгейм считал, что представления, ставшие общими для группы, продолжают жить в языке и повествованиях этой группы и могут быть впоследствии вызваны вновь при помощи символов, пробуждающих переживания, лежавшие у истока данных представлений. Любые коллективные представления<sup>1</sup>, полагал он, возникают из практик, и даже приобретаемая ими впоследствии способность передавать значения при помощи символов всегда имеет основанием, по мнению Дюркгейма, конкретные разыгрываемые практики. То, что дюркгеймовский акцент на практиках был полностью вытеснен акцентом на представлениях и верованиях, лишило социологию множества преимуществ, которыми обладают его теория практики и эпистемология (Rawls, 1996)<sup>2</sup>.

Большую часть прошлого столетия социологи придерживались мнения, что социальные практики заключаются в отношениях между социальными акторами с одной стороны, и ограничивающими верованиями и ценностями того общества, в котором они живут, с другой. Недавно возникшая постмодернистская социология еще больше

---

\* Роулз Энн – профессор социологии Бентли колледжа.

\*\* Rawls, A. W. (2001). Durkheim's treatment of practice: Concrete practice vs. representations as the foundation of reason. *Journal of Classical Sociology*. 1(1). P. 33-68

© Э.Роулз, 2001.

© Корбут А., перевод, 2004.

© Центр фундаментальной социологии, 2005.

<sup>1</sup> Индивидуальные представления имеют иное происхождение, поскольку их нельзя разделить с другими.

<sup>2</sup> Важное место, которое продолжает занимать в современных методах требование прояснения понятий, — один из результатов такого поверхностного взгляда. Согласно Дюркгейму, мерой понятий должна быть «объективная реальность» конкретно разыгрываемых социальных фактов, а не наоборот. Если конкретность действия рассматривается в терминах опознаваемости воплощенной социальной конструкции, а не как артефакт чувственного постижения природных объектов — это не позитивистская позиция.

акцентирует верования и ценности, представив действия социальных акторов в виде текстов. В первом случае фокусирование на описании конкретных действий лишено смысла, поскольку лишь в своей совокупности действия способны обнаруживать ограничения ценностей, реакцией на которые они являются. В постмодернистском подходе, с другой стороны, фокусирование на конкретных действиях, а не на понятиях и верованиях, приравнивается к позитивизму. Реальны лишь верования и ценности.

В результате современная социология оказалась перед серьезной дилеммой. Я полагаю, что это та же самая дилемма, преодолеть которую должна была дюркгеймовская теория практики. Это не значит, что аргумент Дюркгейма, в той форме, в какой он был в свое время изложен, позволит отыскать решение сегодняшних проблем. Я хочу сказать, что если интерпретировать социологию как дисциплину, изначально основанную на идее конкретных практик, в пользу чего высказывается Дюркгейм, то мы получим возможность по-новому взглянуть на нынешнее состояние социологии.

Каким образом социологическое обсуждение практики сосредоточилось вокруг верований и представлений, а не конкретных практик, если Дюркгейм стремился как раз к последнему? По иронии судьбы сосредоточение на верованиях и ценностях является, отчасти, результатом неправильного истолкования одного из ранних аргументов Дюркгейма. В статье «Представления индивидуальные и представления коллективные» (Дюркгейм, 1995б), опубликованной в 1898 году, Дюркгейм критиковал Уильяма Джеймса на том основании, что феномен общих понятий или, как их называет Дюркгейм, «коллективных представлений» нельзя объяснить на уровне индивидуального действия, даже взятого в групповом контексте. Выдвинутые в этой работе возражения против взглядов Джеймса были по ошибке приняты некоторыми ранними критиками (например, Dennes, 1924; Gehlke, 1915; см. обзор в Rawls, 1997) за собственно дюркгеймовскую теорию представлений, хотя Дюркгейм подробно прояснил свои претензии к Джеймсу в лекциях о прагматизме (Durkheim, 1983 [1913—1914]). На самом деле в этой статье Дюркгейм говорит, что поскольку, как он показал, представления нельзя объяснить в контексте индивидуализма, им следует дать коллективное, или социальное, толкование, которое он осуществил лишь в «Элементарных формах религиозной жизни» (Durkheim, 1915[1912]). Тем не менее, те же критики восприняли эту более позднюю работу в свете своей предшествующей неправильной трактовки аргумента, связанного с Джеймсом. В результате возник образ Дюркгейма-творца идеалистической теории, основанной на изучении представлений, что прямо противоположно его ранней позиции, фактически состоящей в формулировании теории происхождения представлений на базе конкретных эмпирических исследований свидетельствуемых и слышимых социальных практик, позиции, согласующейся с аргументами, изложенными уже в «Методологии» (Дюркгейм, 1995а).

Построение «Элементарных форм» только усугубило путаницу. Произведение четко разделено на части или книги. В первой книге рассматривается общетеоретический, в данном случае по преимуществу философский и антропологический, контекст вводимого аргумента и дается общий обзор позиции автора. Во второй книге Дюркгейм рассматривает происхождение того, что он называет «верованиями». Центральное положение этой части, а также то, что она предшествует третьей книге, посвященной обрядам, и по длине превосходит две остальные, создает впечатление, что в ней и раскрывается суть дюркгеймовского аргумента. Однако это не так. Во второй книге подробно, глава за главой, обсуждаются варианты ответа на вопрос о происхождении верований и случай за случаем демонстрируется, что верования не могут иметь своим истоком то, что обычно полагается таковым. Тезис Дюркгейма состоит в том, что все предыдущие способы объяснения происхождения понятий или представлений оказались неудачными. Это, по его мнению, оставляет возможность лишь одного объяснения: представления и верования порождаются в процессе коллективного разыгрывания социальных практик.

Таким образом, если судить по структуре текста, Дюркгейм ставит в центр представления и верования, а не практики, в действительности же он поступает прямо

наоборот. Ключом к аргументу Дюркгейма, показывающему, что эмпирическая социология способна объяснить происхождение коллективных представлений и человеческого разума, является его теория практики, т. е. тезис о том, что представления находятся в особом рода каузальной зависимости от очевидно разыгрываемых социальных практик. Содержание этого тезиса показывает, что поздняя работа Дюркгейма вполне согласуется с его более ранним акцентом на эмпирических исследованиях. Данный тезис так же открывает возможность эмпирического изучения практики, которое не является позитивистским и в то же время не впадает в идеализм, т. к. сосредотачивается на общем доступном социальном мире.

Идея понятийной опосредованности социального действия заимствуется современной социологией, главным образом, из гуманитарных наук и носит принципиально индивидуалистический характер, в то время как опосредованность социальной реальности была с самого начала базовой социологической предпосылкой. Однако для Дюркгейма исходным посредником, определяющим социальную реальность, являются не понятия. Одновременно он отвергает первичность индивидуалистического подхода. Ища решения проблемы интерпретации и эпистемологической достоверности, он показывал, что изначальную реальность общества и культуры составляют не представления, понятия, верования и повествования. Генезис и опознаваемость рассказов, мифов, представлений, верований и понятий зависят от разыгрывания конкретных практик. Социологическое опосредование, по Дюркгейму, не понятийно, в первую очередь и по своей сути оно конкретно.

Мы поступили крайне близоруко, сведя конкретную «сторону» аргумента Дюркгейма к наивному позитивизму. Дюркгейм хотел показать нам, что социальное конструирование реальности является *необходимо* конкретным, а не изначально понятийно опосредованным. Социальный факт, будучи по своей сути социальной конструкцией, конкретен, но не «реален» в позитивистском смысле этого слова. Бытующее сегодня мнение о том, что понятия конструируют конкретный мир, Дюркгейм назвал бы наивным. Конкретный мир, хотя он и способен порождать понятия в процессе социального конструирования, сам должен быть социально сконструирован в качестве конкретного переживаемого мира при помощи конкретных свидетельствуемых практик, прежде чем он сможет порождать какие-либо чувства или понятия. Если сами конкретные практики должны быть социально сконструированы, то социальное конструирование обязательно носит конкретный характер. Оно не может быть просто понятийным или интерпретативным.

Так как важнейшие эмоции и порождаемые ими категории понимания образуют основу разделяемого всеми знания, коммуникации и общества, то, полагает Дюркгейм, практики, которые нужны для производства этих эмоций, или категорий мышления, в уме и теле отдельного участника, необходимы и не являются предметом индивидуального выбора или культурного предпочтения. Они должны вызывать «реальные», всеми разделяемые переживания. Это сильное утверждение сродни закону социальной организации: не существует общества без разыгрываемых практик, способных вызывать определенные базовые переживания или эмоциональные отклики, которые одновременно предоставляют и опыт ряда основополагающих идей. Данные практики, в свою очередь, состоят в деталях. Они не смогут вызывать разделяемые всеми одновременно переживания пока не станут конкретно опознаваемыми. Это значит, что уместны только определенные телодвижения и звуки. Если подобраны неподходящие звуки и движения, то верования касательно того, чем занят тот или иной человек, не сделают практику опознаваемой.

Разыгрываемые практики — это не верования. Они достигают успеха не тем, что создают видимость достижения успеха. Разыгрываемые практики должны «реально» вызывать нужные чувства или переживания у всей группы, иначе они неэффективны. Необходимость общественной выработки категорий в качестве основы социальной кооперации глубоко отличается как от общественной потребности в создании видимости наличия разделяемых всеми верований или социально требуемых эмоций, так и от

обязанности интерпретировать эмоции в соответствующих социальных категориях, предоставляемых современной социально-конструктивистской теорией. Дюркгейм говорит не об управляемом хаосе, в котором люди претендуют на обладание смыслом либо на переживание чувств и эмоций, которые они на самом деле не испытывают. Дюркгейм показывает, что базовые понятия, необходимые для достижения разделяемого взаимопонимания, создаются путем производства зримо и слышимо опознаваемых практик, которые вызывают идентичные внутренние чувства у всех участников одновременно.

Современная социальная теория в своей интерпретации дюркгеймовской работы в «культурологических» или постструктуралистских терминах исходит из индивидуалистической позиции в ее классическом эмпиристском варианте, развиваемом Уильямом Джеймсом или Дэвидом Юмом. Индивидуальный опыт полагается первичной реальностью, тогда как социальное помещается на уровень социального конструирования, или интерпретирования, совершающегося после и поверх индивидуальных переживаний, а также ограничивающего и оформляющего индивидуальные интерпретации этих переживаний. Согласно Юму, проинтерпретированные переживания не имеют эмпирической достоверности, поскольку ум (или общество) обязательно привносит что-то в индивидуальный опыт (исходную реальность) в процессе интерпретации. Для Джеймса достоверно только «сподручное для достижения практических целей», что близко представлению Юма о «мнении» как адекватном теоретическом основании практического действия. По сути это постструктуралистский подход. Дюркгейм своим аргументом хотел преодолеть эмпиристскую дилемму, разместив первичную социально конструируемую реальность в области социально разыгрываемых практик, которые производят переживания, непосредственно разделяемые индивидуальными участниками.

Разницу между индивидуалистической философией и социологическим подходом Дюркгейма можно проиллюстрировать расхождениями во взглядах Дюркгейма и Юма на связь между знаниями и чувствами<sup>3</sup>. Дюркгейм, как и Юм, сосредотачивается на социальных отношениях, являющихся необходимым источником переживаний, или эмоций, которые не появились бы без этих социальных отношений. Однако способ, которым социальное порождает эмоции, Дюркгейм понимает иначе, нежели Юм. Различия в их представлениях об источниках эмоций ведут к различиям в оценке эмпирической достоверности эмоций как формы знания и в конечном итоге — к дюркгеймовскому акценту на ключевой роли конкретных практик в производстве эмоций.

Оба, и Юм и Дюркгейм, полагали, что эмоции познаются непосредственно, поскольку они возникают в уме. Однако для Юма, как и для современных социальных конструктивистов, эмоции создаются умом в ответ на внешние социальные ситуации и принимают вид интерпретаций или верований, предметом которых выступают социальные отношения. Таким образом, Юм видит в эмоциях индивидуальную реакцию на социальные отношения, которая превращается в эмоции лишь будучи проинтерпретированной в социальном контексте. Для Дюркгейма, наоборот, «чувства» моральной силы и группового единства напрямую вызываются участием в разыгрываемой социальной практике. Эти чувства не вырабатываются умом и не являются, в своем непосредственном виде, ни интерпретациями, ни понятиями, ни символами. Они переживаются совершенно конкретно и точно отражают внешнее социальное положение дел, состоящее в их разыгрывании. Тем самым, они имеют внешний источник и эмпирически достоверны. Они испытываются не как ограничения, но как «подлинные» чувства.

Дюркгеймовская теория практики составляет альтернативу современной тенденции к отождествлению социальных практик с верованиями или нарративами, а не с конкретными наблюдаемыми действиями. Для того чтобы доказать это, нужно продемонстрировать, *во-первых*, что Дюркгейм рассматривал практики как звуки и движения, а не верования; *во-вторых*, что именно звуки и движения порождают переживания, представления и верования,

---

<sup>3</sup> Джеймс разрабатывает более современную версию эмпиризма. Однако я избрала Юма по причине большего контраста его размышлений об «аффектах».

а не наоборот; *в-третьих*, что разницу между взглядами Дюркгейма и Юма на значение эмоций для эпистемологии и на их достоверность можно использовать как средство противопоставления позиции Дюркгейма и философского индивидуализма; наконец, *в-четвертых*, нужно рассмотреть влияние аргумента Дюркгейма на баланс между интерпретациями и конкретными практиками, установленный в современной социологии. Уже самый поверхностный анализ показывает, что социология, в большинстве ее общепринятых версий, никогда не была социально или эмпирически центрированной в дюркгеймовском смысле.

### **Практики и переживание практик**

В «Элементарных формах» Дюркгейм обозначает практики и переживания, или эмоции, множеством различных терминов. Однако при всем многообразии употребляемых выражений практики всякий раз анализируются в конкретных категориях, отсылающих к звукам и движениям, а не представлениям. Представления четко ограничиваются верованиями или символами, которые используются при разыгрывании практик, но сами по себе практик не составляют. Переживания, в свою очередь, он последовательно описывает в виде эмоций, существование которых зависит от группового разыгрывания практик, в силу чего они не могут предшествовать или существовать независимо от разыгрываемой практики.

Дюркгейм называет *эмоциональный* отклик участников на совместно разыгрываемые практики «чувствами», «переживаниями», «ощущениями», «умственным возбуждением», «впечатлениями». Часто он указывает на эти феномены при помощи французского слова *émotion*<sup>4</sup>. Кроме того, он упоминает специфические виды эмоций, такие как «благополучие», «комфорт», «мощь», «зависимость» и «почтение», которые, по его мнению, соответствуют идеям морального единства и моральной силы. Например, он говорит, что «религиозные переживания... возбуждаются *впечатлениями комфорта и зависимости*, вызываемыми обществом в уме индивида» (Durkheim, 1915[1912]: 364; курсив добавлен). Он называет эти впечатления «эмоциями».

Используемый Дюркгеймом язык описания *практики* все время отсылает к *движениям* и *звукам* и содержит слова, четко указывающие на конкретные действия: «практики», «общие действия», «движения», «движения в унисон», «единообразие этих движений», «жесты», «выкрики», «одинаковое действие», «стереотипная форма... движений», «материальные посредники», «незамысловатые жесты», «действия». В совокупности эти термины иллюстрируют конкретный характер его идеи практики. С точки зрения Дюркгейма, конкретные разыгрываемые практики порождают базовые идеи, которые можно получить только путем разыгрывания этих практик.

### *Практики*

Дюркгейм опасался, что его акцент на конкретных практиках, в особенности практиках, которые прежде считались производными от иррациональных первобытных суеверий, может подвергнуться неоправданной критике: «Решат, что придание столь большого исторического значения *практикам*, на первый взгляд, не более, чем ребячество» (Durkheim, 1915[1912]: 432; курсив добавлен). Дюркгейм оказался прав. Он не только стал объектом критики; важнейший аспект его теории практически полностью проигнорировали или исказили, а его аргумент был проинтерпретирован почти целиком в терминах верований и представлений. У Дюркгейма тотемические представления играли важную роль в материальном разыгрывании практики. Тотемы представляли собой по сути звуки и движения, разыгрываемые в ходе обряда. Но без актуального разыгрывания ритуальной практики тотемические представления бесполезны. Сами по себе они не смогли бы вызывать переживания, необходимые для формирования человеческого разума. С точки зрения

---

<sup>4</sup> «Le respect est l'émotion que nous éprouvons quand nous sentons cette pression intérieure et toute spirituelle se produire en nous» (Durkheim, 1912: 296).

Дюркгейма, практики — существенный элемент достижения взаимопонимания. Представления важны лишь в той мере, в какой они являются средством или результатом эффективного разыгрывания практик.

Согласно Дюркгейму, истинная цель религиозных обрядов — не религиозные верования и представления, такие как тотемы и сопутствующие им мифы: «Между систематизированным бредом и породившими его первыми впечатлениями дистанция зачастую велика. Так же обстоит дело и с религиозным мышлением» (Дюркгейм, 1998: 183). Под «систематизированным бредом» Дюркгейм понимает верования, мифы и представления. Под «первыми впечатлениями» он имеет в виду эмоции, порождающие эмпирически достоверные коллективные понятия. Первоначальные впечатления суть переживания, вызываемые процессом разыгрывания практик собравшейся вместе группой. Верования и представления репрезентируют эти первоначальные переживания, но при этом они так же искажают их и разрывающие их практики. Религиозные верования и представления не образуют самостоятельных практик. Они содействуют разыгрыванию практик в форме звуков и движений. Такую более широкую цель — созидание морального единства группы и, вследствие этого, созидание человеческого разума — можно эмпирически изучить только в том случае, если мы сосредоточим внимание не на верованиях, а на лежащих в их основе звуках и движениях.

В то время как религиозные верования и мифы, согласно Дюркгейму, есть вторичные феномены, имеющие лишь косвенное эмпирическое обоснование, практики строятся на прочной эмпирической базе: «Моральная действительность церемонии реальна и переживается непосредственно всеми участниками церемонии» (Durkheim, 1915[1912]: 404). Тем самым, мы оказываемся в анекдотичной ситуации: звуки и движения, легче всего поддающиеся эмпирическому изучению, затушевываются общепринятой социологической практикой, тогда как верования и представления, считающиеся наиболее очевидным предназначением ритуала и привлекающие основное внимание, в действительности не составляют его цель.

Разыгрываемые практики требуют придания совершаемым «движениям» опознаваемости в качестве определенных движений. По словам Дюркгейма, «коллективное переживание может получить коллективное выражение лишь при условии *восприятия определенного порядка, допускающего кооперацию и движения в унисон*» (Durkheim, 1915[1912]: 247; курсив добавлен). Но здесь подойдут не любые звуки и движения. Звуки и движения должны предвосхищаться другими участниками и производиться в форме, позволяющей опознавать их как соответствующие тому, что ожидали окружающие. В этом отношении, материальная форма практик важнее верований.

Описывая подражательные обряды Дюркгейм говорит: «Они состоят из *движений и выкриков*, преследующих цель подражания различным позам и особенностям животного, воспроизводство которого считается желательным» (Durkheim, 1915[1912]: 393; курсив добавлен). Он обращает особое внимание на движения и выкрики, производимые собравшимся коллективом. Практики, согласно Дюркгейму, разыгрываются лишь когда группа действует.

После того как они собрались вместе, своим первым *движением* они должны показать друг другу то отличительное свойство, которым они наделяют себя и которое их определяет [свойство быть эму или кенгуру]. Тотем суть *сплывающий знак*, поэтому они, как мы видели, наносят его на свои тела и, что столь же естественно, стремятся подражать ему в своих *жестах*, своих *выкриках*, своих позах. Поскольку они эму или кенгуру, они *ведут* себя как животные, носящие данное имя. Так они *показывают друг другу*, что все они члены одного морального сообщества, и приходят к осознанию объединяющего их родства. Обряд не ограничивается выражением этого родства, он создает или воссоздает его. Он существует только пока в него верят, поэтому результатом всех подобных коллективных *демонстраций* является укрепление лежащих в их основе верований (Durkheim, 1915[1912]: 400; курсив добавлен).

Представление, имеющее вид тотема, — это «сплывающий знак», напоминающий участникам о необходимости собираться и исполнять объединяющий их обряд. Выкрики и жесты составляют неотъемлемую часть этого процесса. Если они не воспроизводятся опознаваемым способом, тогда верования, во имя которых они исполняются, распадаются и тотем перестает исполнять роль знака. Недостаточно просто иметь верования и представления. Они — лишь вспомогательный инструмент осуществления практик, от которых зависит не только поддержание верований и представлений, но и развитие человеческого разума. Хотя представления (вроде тотемов) часто способствуют напоминанию группе о необходимости собираться вместе, особенно при исполнении подражательных обрядов, сами по себе представления не входят в число обязательных составляющих практики.

Звуки и движения, образующие пространство материальной манифестации практики, и есть в конечном итоге то, что производит нужные переживания. Когда Дюркгейм описывает практики, он обращается к деталям звуков и движений. Вот, например, как он описывает обряд подражания: «За ним следуют его собратья, повторяющие *жесты*, которые явно призваны изобразить насекомое, вылезающее из куколки. Звучащий в этот момент *гимн* подобен устному комментарию к обряду, в котором описываются *движения*, совершаемые насекомым на данной стадии своего развития» (Durkheim, 1915[1912]: 394; курсив в оригинале).

Воссоздание тотема заключается в воспроизводстве звуков и движений. Эти звуки и движения на первый взгляд важны только потому, что они «представляют» тотемическое животное, но Дюркгейм показывает: их *подлинное значение* — в том, что они заставляют группу *одновременно и единообразно двигаться*.

Если требование опознаваемости удовлетворяется, то один и тот же обряд может быть использован (с небольшими вариациями) для достижения совершенно других «провозглашаемых» материальных целей (приращения, жертвоприношения, очищения, инициации и т. п.), вызывая в каждом случае одно переживание. Согласно Дюркгейму, это доказывает, что «провозглашаемые» материальные цели ритуала, т. е. те цели, которые следуют из верований, не имеют ничего общего с его действительной целью — «пробуждением у исполнителей обряда определенного состояния души, сочетающего в себе моральную силу и убежденность» (Durkheim, 1915[1912]: 431).

При том что одна и та же форма обряда может быть использована для достижения совершенно разных провозглашаемых материальных целей, многообразие обрядов и форм разделения труда в рамках этих обрядов, согласно Дюркгейму, тесно связано с определенными типами переживаний. Иными словами, не всякий набор звуков и движений способен вызвать чувство моральной силы только потому, что эти звуки и движения привычны, распространены, единообразны и одновременны. Соответственно, Дюркгейм считает нужным уделить внимание условиям, при которых конкретные практики производят особые типы переживаний. В ходе осуществления некоторых обрядов, например, подражательных, все члены группы, полагает он, совершают одинаковые движения. В других видах обрядов роли дифференцированы, и хотя сами по себе движения могут быть идентичными при каждом исполнении обряда, различные участники совершают различные рутинизированные движения. Согласно Дюркгейму, разные способы морального разделения труда позволяют ритуалам производить разные эмоции и, как следствие, — разные категории понимания. Например, моральная дифференциация может вызывать переживания священного и мирского, которые, в свою очередь, ведут к появлению идей классификации, морального времени и морального пространства. С другой стороны, идентичные движения, совершаемые в унисон, могут вызывать, согласно Дюркгейму, переживания единства и созидания, а также порождать категорию причинности<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Кемпер (Kemper, 1984) вводит представление о дифференцирующих и интегрирующих эмоциях. Нечто похожее имеет в виду Дюркгейм, разделяя эмоции, порождающие солидарность, и эмоции, порождающие

С точки зрения Дюркгейма, обряд, цель которого — производство переживания, например, переживания единства или причинности, может принимать различные формы, поэтому способ производства переживаний жестко не фиксирован. Существует множество путей установления актуальных причинных связей в процессе исполнения обряда. Дюркгейм показывает, что для того, чтобы «осознать себя [в качестве сотворенной общности], группе не нужно исполнять какие-то особые действия. Что действительно нужно — это увлечение всех *одной и той же мыслью и одним и тем же действием*» (Durkheim, 1915[1912]: 432; курсив добавлен). Таким образом, обряды, производящие идею причинности, объединяет не то, что они всегда и везде состоят из одинаковых движений или верований, а то, что они создают ситуацию, в которой все члены группы действуют в унисон, созидая группу, и это разыгрываемое созидание может одновременно переживаться всеми участниками. Чтобы получить идею причинности, люди должны, говорит Дюркгейм, «собраться вместе и осознать свое моральное единство» (Durkheim, 1915[1912]: 432). Недостаточно только разделять определенные верования или представления о моральном единстве.

Между практиками и базовыми верованиями есть лишь случайные связи, поэтому движения, входящие в обряд, не обязательно являются символами неких изначальных убеждений. *Совершение движений в унисон само по себе производит идею причинности.* Даже те люди, которые не разделяют групповые верования, могут переживать возникающие эмоции и, тем самым, чувствовать моральную силу группы. По этой причине участие в практиках часто предшествует религиозному обращению и обычно является важной составляющей самого процесса обращения.

Рутинизированные движения, образующие разыгрываемые ритуальные практики, могут сопровождаться использованием эмблем, которые репрезентируют данные движения и вызываемые ими эмоции, но лишь в силу того, что эти эмблемы материально использовались в практиках, впервые породивших такого рода эмоции. Согласно Дюркгейму, «с установлением *единообразия и приобретением этими движениями стереотипной формы*, они начинают символизировать соответствующие представления. Но *символизируют они их единственно потому, что способствовали их формированию*» (Durkheim, 1915[1912]: 263; курсив добавлен). Движения символизируют представления, так как являются одной из первопричин последних. Это переворачивает отношения, которые обычно устанавливают между практиками и представлениями.

Несмотря на то, что связь с верованиями и символическими системами может повышать эффективность практик, она не обязательна. Верования и символы предполагают, что люди уже способны единообразно мыслить и действовать, поэтому системы верований не могут объяснить, как изначально возможна intersубъективная коммуникация. Дюркгейм полагал, что общие категории понимания могут быть выработаны только в разыгрываемых практиках, и это позволило ему избежать скептических выводов эмпиризма и прагматизма. Он считал, что именно данным фактом объясняется присутствие во всех религиях схожих практик. Действительная цель религии — выработка основополагающих идей, а не получение материальных или духовных благ. Дюркгейм доказывал, что коллективные представления возможны только благодаря материальным посредникам, т. е. разыгрываемым практикам. Согласно Дюркгейму, коллективные представления «предполагают воздействие и реакцию умов друг на друга; они являются продуктом *этих воздействий и реакций*, которые сами возможны лишь благодаря *материальным посредникам*. Функция последних не ограничивается передачей психического состояния, с которым они связаны; они участвуют в его создании. Индивидуальные умы могут взаимодействовать и сообщаться друг с другом только выходя за свои пределы, что возможно лишь посредством *движений*. Таким образом, *единообразие движений* позволяет группе осознать себя и, следовательно, обрести существование» (Durkheim, 1915[1912]: 263; курсив добавлен).

---

классификации, включая время и пространство. Интересно, что Кемпер, судя по всему, никак не использует данное разделение, в то время как Дюркгейм кладет его в основание своего аргумента.

Именно «единообразие *движений*», а не разделяемые верования, «позволяет группе осознать себя» как группу. Только единообразие движений создает и воссоздает группу. Дюркгейм утверждает, что «*эти наивные и незамысловатые жесты, эти грубые попытки репрезентации претворяют в жизнь и поддерживают чувство гордости, уверенности и благоговения*» (Durkheim, 1915[1912]: 432; курсив добавлен). Это значит, что ответы на основные философские и социологические вопросы лежат в области практик, «наивных и незамысловатых жестов», а не в сфере сложно устроенных систем веры и интерпретации.

Чем дальше люди и сообщества интерпретируют практики, тем больше их интерпретации и верования удаляются от исходной цели разыгрываемых практик. Когда изначальная цель религиозных практик, состоящая в выработке категорий понимания, замещается их провозглашаемыми материальными и духовными целями, создается впечатление, что действиями движут верования. Согласно Дюркгейму, «*подражательные практики, которые первоначально имели, вероятно, исключительно моральную цель, начинают подчиняться утилитарным и материальным целям*» (Durkheim, 1915[1912]: 433; курсив добавлен). Материальные цели, или верования, начинают рассматриваться в качестве конечных целей ритуала. При помощи подобных интерпретаций коллективы создают целостный мир знаков и символов, составляющий вторичный уровень коллективного сознания. Как и провозглашаемые материальные цели практик, этот мир знаков и символов обычно ошибочно принимают за первичное коллективное сознание, исходную моральную цель, которая, для Дюркгейма, может реализовываться лишь посредством единообразных звуков и движений.

Обряды не должны служить материальным целям. Согласно Дюркгейму, их истинное предназначение состоит в актуализации группы: «*Каким бы малым значением не обладали религиозные церемонии, они дают жизнь группе*» (Durkheim, 1915[1912]: 389; курсив добавлен). «*Таким образом, — продолжает он, — мы имеем здесь целый набор церемоний, единственной целью которых является пробуждение некоторых идей и переживаний*» (Durkheim, 1915[1912]: 423; курсив добавлен). Представление не является необходимым смыслом или целью церемоний. Для Дюркгейма все религиозные практики — лишь вариации одной и той же темы; «*где бы они не предпринимались, в их основе лежит [необходимость вызывать] одно и то же состояние ума*» (Durkheim, 1915[1912]: 433). Он пишет: «*Единственный путь обновления коллективных представлений, связанных со священными сущностями, — по-новому соединить их в самом источнике религиозной жизни, т. е. в собравшейся вместе группе. Эмоции, вызываемые периодическими кризисами, возникающими вовне, вынуждают людей, которые наблюдают за ними, собраться вместе, чтобы решить, как следует поступить в данном случае. Однако самим актом объединения они облегчают друг другу жизнь; они находят избавление, потому что ищут его сообща*» (Durkheim, 1915[1912]: 387; курсив добавлен).

Собравшаяся вместе и активизированная группа порождает у своих членов переживания, которые прочно скрепляют не только взаимную социальную связи, но и связь интеллектуальную. Согласно Дюркгейму, «*эти психические состояния сопровождаются и заново пробуждаются соответствующими действиями*» (Durkheim, 1915[1912]: 388) — имеются в виду психические состояния моральной силы, сплоченности, совместности, единства, созидания и т. п., которые демонстрируют действительно важное значение разыгрываемых практик.

Дюркгейм считал, что настоящая цель ритуальных практик — обеспечить выработку внутри собравшейся популяции людей некоторых базовых коллективных идей, без которых невозможны социальная кооперация и коммуникация. Он показывает, что «*самое существенное — то, что люди собираются вместе, что они сообща испытывают переживания и выражают их в совместных действиях*» (Durkheim, 1915[1912]: 431; курсив добавлен). Переживания могут испытываться сообща лишь в том случае, если практики, которые должны разыгрывать эти переживания как реально порождаемые ритуалом, совместно разыгрываются членами группы. Разыгрываемые практики одновременно

«выражают» и конституируют данные переживания. Например, причинность актуализируется в ритуальной практике подражательного обряда, которая созидает единство тотемической группы и одновременно выражает процесс созидания тотема. На самом деле практика не репрезентирует и не символизирует переживание, а утверждает единство группы, которое испытывается участниками в виде эмоции или переживания.

Дюркгеймовская трактовка практика является полностью эмпирической, в ней нет ничего идеалистического или интерпретативного; его анализ эмпирических оснований религиозных переживаний был настолько детален, насколько это позволяли доступные в то время сведения. Он не игнорировал конкретное разыгрывание солидарности из-за смутного представления об обществе как внешнем ограничении, в чем его обвиняли многие исследователи. Он не основывал свой аргумент на верованиях и представлениях. Например, Дюркгейм полагал, что если один и тот же обряд может использоваться для достижения множества «провозглашаемых» материальных целей (т. е. подходить для разнообразных верований), то *различные* виды обрядов реально производят различные эмоциональные результаты. Особенно тщательно он анализировал разницу между подражательными обрядами и обрядами жертвоприношения, аскезы и сплочения. Он полагал, что различия в отношениях между членами группы, разыгрываемые в каждой из этих практик, соотносятся с задачами создания различных идей.

Внимание к эмпирическим деталям ритуального разыгрывания объясняет присутствие в «Элементарных формах» обширных описательных глав. При помощи описаний актуальных религиозных обрядов Дюркгейм хотел показать, что форма обряда соответствует тем переживаниям, которые он вызывает в умах участников. Кроме того, он полагал, что этот процесс не обязательно связан с верованиями и представлениями, которые только мешают исследователю разглядеть истинную цель религиозных обрядов.

### *Переживания*

Дюркгейм говорил, что истинная цель религиозных обрядов не совпадает с верованиями участников по поводу их общей цели и что ритуал часто кажется заблуждением, так как целью ритуала ошибочно считается материальный результат, основывающийся на веровании. Он полагал, что «подлинным обоснованием религиозной практики являются не явные цели, достигаемые ей, а скорее незримые воздействия, оказываемые ей на ум и на наше психическое состояние» (Durkheim, 1915[1912]: 403).

Конечно же, в современном обществе люди не верят в то, что исполнением обряда можно добиться материального результата, например, размножения кенгуру или выпадения дождя. Но даже если обряд не влияет на воспроизводство кенгуру, от него на самом деле зависит воспроизводство клана кенгуру как разыгрываемой общности. Наделение практик функцией актуализации представлений и верований ведет к заключению, что члены религиозных традиций, веру которых мы не разделяем, обманывают себя. Дюркгейм отмечает: «Если мы хотим видеть в последствиях обрядов нечто большее, нежели только продукт хронического бреда, в который впало человечество, мы должны показать, что результатом культа на самом деле является периодическое воссоздание моральной сущности, от которой мы все зависим и которая зависит от нас. Только так эта сущность обретает жизнь, и имя этой сущности — общество» (Durkheim, 1915[1912]: 389).

Переход от верований и представлений к звукам и движениям возвращает нас к «реальной» функции разыгрываемой ритуальной практики: производству разделяемых всеми переживаний. Это позволяет избежать того бесконечного регресса интерпретации, который характерен и для религиозной, и для научной догмы.

Целью коллективно разыгрываемой религиозной практики является, согласно Дюркгейму, производство идей, образующих ядро человеческого мышления, т. е. стимулирование «*ментальных предрасположенностей, возбуждение* которых является ее неизменной функцией» (Durkheim, 1915[1912]: 431; курсив добавлен). Для Дюркгейма выработка базовых идей есть первичная функция любых религиозных практик во всех

религиях вне зависимости от общества, поскольку эти переживания и соответствующие им базовые идеи образуют необходимое основание взаимопонимания и человеческого разума.

«Элементарные формы», по словам Дюркгейма, посвящены изучению «*переживаний*, получающих жизнь благодаря вышеназванным ритуалам», и их связи с фундаментальными категориями мышления (Durkheim, 1915[1912]: 400; курсив добавлен). Без разделяемых переживаний не было бы разделяемых категорий мышления. Дюркгейм пишет, что участники «*чувствуют* внутри себя» эффекты ритуала (Durkheim, 1915[1912]: 400; курсив добавлен). Эти эффекты — реальные социальные эффекты, и как таковые они эмпиричны и доступны для эмпирического исследования. Но «*чувствуются*» они внутри.

Дюркгейм утверждает, что объяснение практик в терминах систем верований или «*психического механизма*, придающего им смысл и моральную ценность», — это лишь усовершенствованная форма буквального восприятия обрядов и веры в том, что «бросив несколько крупиц песка... можно поддержать жизнь какого-либо вида животных или божества» (Durkheim, 1915[1912]: 389; курсив добавлен). Буквальное восприятие обрядов делает из «первобытных» людей существ, полностью лишенных логики.

Дюркгейм показывает, что действительным объяснением эффективности ритуала является его способность производить чувства, которые позволяют участникам переживать успешность обряда. Анализ психического механизма толкования, наделяющего практики значением, говорит он, не гарантирует, что «этот механизм — не более, чем игра галлюцинаторных образов» (Durkheim, 1915[1912]: 389). С другой стороны, переживания — не галлюцинации. Участники, утверждает он, получают в ритуале «*чувство мощи и уверенности*» (Durkheim, 1915[1912]: 420; курсив добавлен). Они не только чувствуют себя более мощными, они становятся мощнее как группа. Вследствие этого, пишет Дюркгейм, «они *чувствуют*, что церемония благодатна для них» (Durkheim, 1915[1912]: 401—402; курсив добавлен). Собравшись вместе, они создали, посредством разыгрывания практик, социальные силы, которые переживаются ими в качестве внешних моральных сил<sup>6</sup>.

Связь между практиками и эмоциями, как указывает Дюркгейм, достаточно специфична. Различные обряды вызывают различные эмоции. Например, согласно Дюркгейму, подражательные обряды вызывают чувство созидания. Эти обряды создают единство группы: «Он не может избежать *чувства*, что вокруг него [в обществе] существуют какие-то действенные причины» (Durkheim, 1915[1912]: 243; курсив добавлен). Чувство созидания и чувство единства соответствуют категории причинности. Согласно Дюркгейму, участники группы «приходят к *осознанию объединяющего их родства*» (Durkheim, 1915[1912]: 400; курсив добавлен). Созидание группового единства в процессе и посредством разыгрывания ритуала ведет, говорит он, к буквальному социальному созиданию или причинности: «В могуществе, приписываемом способности подобного вызывать подобное, заложен целостный образ причинной связи» (Durkheim, 1915[1912]: 406).

Подражательные обряды создают «нечто совершенно новое» (Durkheim, 1915[1912]: 399). Участники могут чувствовать это созидание. В ритуалах подражания происходит реальное «производство и созидание» (Durkheim, 1915[1912]: 399). Категория причинности заключается именно в чувстве созидания группового единства: «С ее помощью группа периодически обновляет *переживание* самой себя» (Durkheim, 1915[1912]: 420; курсив добавлен). Эти чувства делают очевидной для участников эффективность обряда. Дюркгейм спрашивает: «Разве может такого рода *благополучие* не вызвать у них *чувство* того, что обряд был успешен?» (Durkheim, 1915[1912]: 401—402; курсив добавлен).

Общество не воздействует на нас подобно естественным внешним обстоятельствам, которые должны быть проинтерпретированы. Скорее, согласно Дюркгейму, благодаря коллективным переживаниям, вызываемым в процессе коллективного разыгрывания

<sup>6</sup> Акцент Дюркгейма на моральной силе, или моральном ограничении, часто ошибочно интерпретировался исследователями его творчества как акцент на внешнем ограничении. Моральное ограничение — это на самом деле эмоциональное ограничение, которое действует целиком «изнутри». Но оно производится группой и в этом смысле является так же «реальной» внешней моральной силой.

практики, общество *отождествляется* внутри каждого индивида с базовыми категориями мышления: «Ведь общество, этот главный источник всего священного, не ограничивается внешним *воздействием* и сиюминутным *влиянием* на нас; оно утверждается внутри нас надолго. Он порождает в нас целый мир идей и *переживаний*, которые выражают его, но, в то же время, *составляют неотъемлемую и постоянную часть нас самих*» (Durkheim, 1915[1912]: 297—298; курсив добавлен).

Дюркгейм говорит здесь не о том, что социальные представления становятся постоянной частью сознания. Скорее, он считает переживания прямым результатом звуков и движений, что и выражает в идее «общества», становящегося постоянной частью нас самих. Общество «воздействует» на нас извне и порождает внутренние переживания. Составные элементы человеческого мышления, которые другие мыслители считали индивидуальными по своему происхождению, так как они есть у всех людей, имеют, как показывает Дюркгейм, социальную природу. Эмоции и категории мышления одинаковы у всех людей не потому, что они являются частью индивидуального организма, продуктом совместной интерпретирующей работы или элементом культурной сверхструктуры представлений, а скорее потому, что все люди должны участвовать в разыгрываемых практиках для того, чтобы существовало общество; именно социальное участие порождает общие эмоции и соответствующие им базовые идеи или категории мышления. Эмоции и категории, как правило, везде одинаковы и различаются лишь незначительно, поскольку если их ключевой набор не будет производиться посредством участия в социальных практиках, взаимопонимание, а следовательно и общество, станет невозможным.

Для Дюркгейма категории мышления, которые конституируются эмоциями, порождаемыми в процессе и посредством разыгрывания практик, определяют человеческое знание не только об обществе, но и о природном мире: «Это основа, на которой осуществляются наши эмпирические наблюдения» (Durkheim, 1915[1912]: 411). Иными словами, восприятие физического мира, согласно Дюркгейму, обусловлено пониманием, по своей сути являющимся социальным или моральным. Социальные или религиозные силы воспринимаются как «моральные силы, поскольку они целиком строятся на *впечатлениях*, которые одна моральная сущность, группа, вызывает в других моральных сущностях, своих членах» (Durkheim, 1915[1912]: 254; курсив добавлен).

Восприятие эмоциональных или моральных сил отличается от восприятия физических или природных событий. Согласно Дюркгейму, «они не повторяют воздействие физических вещей на наши органы чувств» (Durkheim, 1915[1912]: 254). Восприятие физических событий требует интерпретации или обобщения от частного к общему. Эмоциональные или моральные силы по природе своей являются общими и непосредственно воспринимаются как таковые. Впечатления от природных событий проходят сначала через пять органов чувств, после чего отдельные разрозненные восприятия природных объектов подвергаются обработке категориями мышления, имеющим не только социальное, но и эмоциональное происхождение. Согласно Дюркгейму, как раз из-за нашей способности грубо применять к природному миру понятия, появляющиеся в социальной практике, возникает позитивистская вера в том, что люди могут непосредственно воспринимать связи между физическими событиями. В этом источник многих философских проблем, поскольку категории имеют морально-эмпирическое, а не природно-эмпирическое происхождение и потому в действительности не соответствуют естественным связям. Единственной достоверной способностью является способность воспринимать моральные связи. Моральная причинность не похожа на причинность физическую.

Согласно Дюркгейму, моральная сила общества составляет наиболее существенную часть каждого человека и организует его мыслительные процессы: «Эта сила также проникает в нас и обосновывается там, становясь, тем самым, неотъемлемой частью нашего существа» (Durkheim, 1915[1912]: 240). Данную моральную силу, организующую наши мыслительные процессы, можно воспринимать посредством чувств. Дюркгейм говорит: «Они *чувствуют* ее действие и присутствие внутри себя, поскольку она дарует им лучшую

жизнь» (Durkheim, 1915[1912]: 253). Социальная жизнь индивида лучше его досоциального существования. В качестве членов общества люди обретают разум и логику, недоступные для досоциальных существ. Чувство внутреннего присутствия этой эмоции, говорит он, вызывает у людей идею общения с чем-то священным: «Поэтому люди уверовали, что их происхождение сопоставимо с происхождением тотема и, вследствие этого, приписали себе священный характер» (Durkheim, 1915[1912]: 253).

В то время как многие убеждены, что вещи наделяются священным характером в силу своих физических или естественных атрибутов, Дюркгейм полагает, что называть вещи священными людей побуждает восприятие моральной *социальной* силы. Священный характер имеет своим истоком моральную силу группы, а не индивидуальное существо или индивидуальный объект. Благодаря переживанию чувств, вызываемых разыгрываемыми практиками, индивид понимает, что «сила, переносящая его в мир священных вещей, не исходит от него, а овладевает им извне» (Durkheim, 1915[1912]: 253).

Поскольку моральная сила является по сути социальной, почитание моральной силы есть почитание общества. Согласно Дюркгейму, почтение — это эмоция, которая играет важную роль в поддержании моральной силы общества. Общество, говорит он, «составляет предмет уважительного *почтения*» (Durkheim, 1915[1912]: 237; курсив добавлен). Он показывает, что эта эмоция вырабатывается путем участия в разыгрываемой практике: «...*почтение* суть эмоция, которую мы переживаем, когда *чувствуем* на себе внутреннее, чисто *духовное давление*» (Durkheim, 1915[1912]: 237; курсив добавлен). Люди не могли бы испытывать эмоцию почтения, если бы они не принимали участия в практиках, вызывающих у них чувство моральной силы.

«*Чувствуя* себя захваченным и движимым некоей внешней силой, которая заставляет его думать и поступать не так, как он это обычно делает» (Durkheim, 1915[1912]: 249; курсив добавлен), индивид, по словам Дюркгейма, начинает почтительно относиться к социальным и сверхъестественным силам, обладающим такой могущественностью. «Внутреннее давление» чувствуется непосредственно: «...они воспринимают его в тот же самый момент, когда оно оказывает воздействие на их волю» (Durkheim, 1915[1912]: 407). Все участники обряда испытывают это чувство одновременно.

Ритуальные практики не пробуждают различные переживания у разных участников; скорее, согласно Дюркгейму, «они вызывают единое *аффективное состояние* ума» (Durkheim, 1915[1912]: 301; курсив добавлен). Это единое аффективное состояние разделяется всеми, «когда они проникаются одной идеей и одним *переживанием*... в ходе *непосредственных взаимодействий* друг с другом» (Durkheim, 1915[1912]: 387; курсив добавлен). Когда собравшаяся группа разыгрывает ритуальную практику, каждый участник, говорит он, может быть уверен, что когда он «чувствует» моральную силу ритуала, «одновременно все [его] партнеры *чувствуют себя преобразившимися* схожим образом» (Durkheim, 1915[1912]: 250; курсив добавлен).

Согласно Дюркгейму, моральная сила носит причинный характер в силу эмоций, вызываемых ею у участников обряда: «Она обретает действенность благодаря *интенсивности психического состояния*, сопровождающего ее переживание» (Durkheim, 1915[1912]: 238; курсив добавлен). Моральная сила — это целиком продукт эмоций или того, что Дюркгейм называет психическими свойствами: «Ее действенность вытекает единственно из ее *психических свойств*, и только по этому признаку опознается моральная власть» (Durkheim, 1915[1912]: 238; курсив добавлен). У нас нет лучшего источника знания о действенности религиозных обрядов, чем чувства, которые мы испытываем, когда участвуем в них. Целью обрядов является производство этих чувств, и если мы переживаем подобные чувства, то знаем, что обряд успешен.

#### *Роль представлений*

В противоположность создаваемому эмпиризмом образу аффекта как случайного продукта индивидуального ума, Дюркгейм полагает, что в случае переживания

специфического вида эмоций — эмоций, передающих впечатление моральной силы, — испытываемое чувство «одинаково у всех участников обряда, поскольку оно является продуктом коллективного опыта» (Durkheim, 1915[1912]: 410). Причина этого кроется не в мифической групповой силе, а скорее в том, что *движения*, разыгрываемые каждым участником обряда по ходу его совершения, дают членам «чувство» созидания или благополучия. Например, согласно Дюркгейму, «чувства» благополучия, мощи, созидания и моральной силы — это один из результатов тотемических ритуалов, порождающих важнейшую идею причинности, необъяснимую для эмпиристов.

Тотемы и другие религиозные символы не должны обязательно представлять собой системы верований или иметь сложное символическое значение в рамках ритуала. Они, разумеется, символически интерпретируются постфактум, но для Дюркгейма это лишь второстепенный момент. В первую очередь, говорит он, они концентрируют на себе конкретные движения, образующие практику, и напоминают людям о вызванных практикой переживаниях после завершения этой практики: «Мы должны удерживаться от рассмотрения символов как простых прибавок, как неких ярлыков, навешиваемых на уже готовые представления, чтобы сделать их более послушными; символы составляют неотъемлемую часть представлений» (Durkheim, 1915[1912]: 263).

Тотем дает людям, собравшимся для разыгрывания ритуала, *единый фокус*. Этот единый фокус важен потому, что людям сложно ясно представить себе причину переживаний. Иначе говоря, их верования расходятся между собой и сами по себе не допускают единый фокус. Кроме того, верования обычно очень слабо схватывают реальные причинные связи, разыгрываемые в ритуальных практиках. Чувства, вызываемые ритуалом, слишком интенсивны, в силу чего их обусловленность разыгрываемыми практиками ускользает от нас. Поэтому мы применяем знак, который репрезентирует чувства, порождаемые ритуалом. Согласно Дюркгейму, этот знак может использоваться для пробуждения эмоций, реально связанных с моральной силой разыгрываемой практики (Durkheim, 1915[1912]: 250—251). Эмблема «вызывает это *переживание*; она, — говорит он, — является одним из его составных элементов» (Durkheim, 1915[1912]: 262; курсив добавлен).

Поскольку представления напоминают участникам о конкретных практиках, они нужны для продления переживаний, порождаемых движениями. Согласно Дюркгейму, «если *движения*, посредством которых эти переживания выражаются, связаны с чем-то стойким, переживания становятся более длительными» (Durkheim, 1915[1912]: 263; курсив добавлен).

«Значение» религиозных эмблем не является произвольным и не составляет предмет веры; скорее, по мнению Дюркгейма, оно конституируется коллективными переживаниями, выработке которых содействуют эти эмблемы: «Даже то, что коллективные *переживания* переносятся на вещи, полностью чуждые им, не носит целиком произвольный характер: за произвольной формой скрывается реальная характеристика социальных фактов, а именно их трансцендентность индивидуальным умам» (Durkheim, 1915[1912]: 263; курсив добавлен). Дюркгеймовская теория представлений переворачивает привычные отношения между ними и символами. Дюркгейм показывает, что символы могут представлять переживания только потому, что переживания создали их: «С установлением *единообразия и приобретением этими движениями стереотипной формы*, они начинают символизировать соответствующие представления. Но *символизируют они их единственно потому, что способствовали их формированию*» (Durkheim, 1915[1912]: 263; курсив добавлен).

Согласно Дюркгейму, если коллективные представления являются результатом эмоциональной жизни, это не делает их *менее* достоверными; скорее, это делает их *более* достоверными, нежели полагали до сих пор философы. Он считает, что общие идеи, несмотря на то, что они суть эмоции, все равно эмпирически достоверны, поскольку манифестируют реальное состояние дел: «Люди более *уверены* потому, что *чувствуют* себя более сильными, и они действительно становятся сильнее, потому что силы, которые до этого угасали, теперь вновь пробуждаются в сознании» (Durkheim, 1915[1912]: 387; курсив

добавлен). Разыгрывание моральной гармонии ведет к *чувству уверенности и чувству смелости*, которые воспроизводят моральное единство группы (Durkheim, 1915[1912]: 242). Участники обряда могут не знать о точных причинах и вызванных ими последствиях, но, говорит Дюркгейм, у них есть «чувство» того, что они сделали, и они не ошибаются в нем: «У них остается *чувство благополучия*, причины которого они не могут ясно понять, но которое имеет прочное основание» (Durkheim, 1915[1912]: 401—402; курсив добавлен).

Согласно Дюркгейму, идеи, получающие жизнь в свидетельствуемо разыгрываемых практиках, не входили до этого в набор культурных представлений. Данные идеи взяты не из индивидуального опыта, но они не смоли бы стать понятными и если бы были только культурными представлениями. Разыгрываемые практики являются основополагающими социальными фактами, на которых построено общество и коллективные представления. Они объясняют возможность появления общих значений и человеческого разума. Даже после того, как эти социальные факты были впервые созданы путем разыгрывания практики, они не могут существовать лишь в виде представлений. Они должны постоянно заново разыгрываться и переживаться теми, кто разыгрывает их.

Дюркгейм считал, что некоторые практики, понимаемые как звуки и движения, могут вызывать одинаковые переживания у всех участников собравшейся вместе группы<sup>7</sup>. Эти переживания, в свою очередь, определяют базовый набор разделяемых идей, без которых было бы невозможно взаимопонимание. Коллективные попытки объяснения переживаний, вызванных практиками, порождают представления и верования, которые, в свою очередь, могут стать самостоятельными социальными силами. Однако представления и верования вытекают из конкретных практик, а не наоборот. Если конкретные практики не будут постоянно разыгрываться группами собирающихся вместе людей, общество распадется, считает Дюркгейм.

Дюркгейм не верил в то, что согласия идей, достигаемого по договоренности, достаточно для объяснения социальной кооперации и коммуникации. Как можно достичь согласия без предварительного взаимопонимания? Он полагал, что некоторые базовые идеи или категории, которые социально конструируются в процессе группового разыгрывания социальных практик, должны изначально обладать определенной эмпирической достоверностью. Если бы эмоции, вызываемые разыгрываемыми практиками, и соответствующие им категории являлись результатом интерпретации либо получали значение от других символов, идей или эмпирического опыта природных событий, тогда эмпирический опыт оставался бы индивидуальным, а социальное было бы лишь символической конструкцией, наложенной на индивидуальный опыт. Социальный порядок, в таком случае, был бы понятийным фасадом, за которым скрывался бы хаос, как это представляет себе Бодрийяр.

Полагая, что без разыгрываемых практик нет понимания, Дюркгейм также рассматривал их как необходимое моральное благо. Разыгрываемые практики являются социальными «фактами», на которых Дюркгейм хотел возвести свою общую социологию и свою социологию морали. Это не позитивистский аргумент, поскольку практики являются по сути социально конструируемыми фактами. Это и не идеалистический аргумент, поскольку Дюркгейм не приравнивает практики к представлениям или верованиям. Тезис о

---

<sup>7</sup> Представление о том, что у всех участников формируется «одинаковая» идея, требует пояснения. Например, формируются ли одна и та же идея у мужчин и у женщин? Если мужчины и женщины разыгрывают вместе один и тот же ритуал, и этот ритуал объединяет группу, то и мужчины и женщины будут переживать разыгрываемую причинность одинаковым образом. С другой стороны, если все мужчины участвуют в одном ритуале, а все женщины в другом, то моральные границы между мужчинами и женщинами могут усиливаться ритуалом. Однако если оба ритуала разыгрывают причинность, то итоговые идеи должны быть одинаковы. Участие в разыгрываемом ритуале дало бы мужчинам и женщинам разные идеи, только если бы ритуалы разыгрывали диаметрально противоположные формы ассоциации. Если женщины, например, принимают участие больше в ритуалах солидарности, тогда как мужчины больше участвуют в ритуалах дифференциации, их итоговые фундаментальные идеи могут оказаться разными. Но если они переживают идентичные формы практики, у них будут одни и те же идеи. Весь вопрос в различном соотношении фундаментальных идей.

том, что социально конструируемые конкретные практики являются первопричиной общества, имеет огромное значение для современной социологии. Замена представлений и верований опознаваемыми звуками и движениями позволяет исключить случайность, возникающую вследствие полагания представлений и верований определяющей реальностью.

### **Роль практик в опровержении эмпиризма**

Аргумент Дюркгейма, гласящий, что разыгрываемые практики производят переживания или эмоции, которые испытываются непосредственно в виде общих идей, дает ключ к предлагаемому им решению эмпиристской дилеммы, состоящей в том, что общие идеи не могут быть достоверными, поскольку восприятия предстают в опыте в форме бессвязного потока фрагментов. С эмпиристской точки зрения ум, чтобы сформулировать общую идею, должен добавить нечто к фрагментам опыта, так как натуральные связи между фрагментами нельзя наблюдать и для выражения связей между фрагментами нужны общие идеи. Для эмпириста общие идеи, репрезентирующие натуральные связи, должны быть сконструированы в уме посредством операций логического мышления. Таким образом, эмпиристы пришли к выводу, что восприятие не может предоставить эмпирически достоверного основания для общих идей.

Дюркгейм, напротив, полагал, что определенные — очень специфичные — общие идеи, которые он называет категориями понимания, проникают в ум в виде эмоций. Преимущество этих эмоций в том, что они представляют собой непосредственные переживания разыгрываемых моральных связей между людьми и вещами и поэтому не могут быть фрагментарными. Кроме того, данные чувства не индивидуальны, поскольку разделяются всеми участниками разыгрываемой практики. Основную часть «Элементарных форм», обычно считавшихся трудом по социологии религии, составляют подробные эмпирические описания осуществляющегося в религиозных практиках производства эмоций, конституирующих категории классификации, времени, пространства, силы, всеобщности и причинности.

Аргумент Дюркгейма вытекает в значительной мере из его убежденности в том, что разыгрываемые практики вызывают эмоции, которые могут непосредственно восприниматься умом, в силу чего они хорошо известны и одновременно имеют достоверный внешний источник: разыгрываемые практики, общие для членов группы. Идея того, что эмоции образуют особую форму знания, впервые появляется не у Дюркгейма; она составляет важную часть юмовского эмпиризма. Поскольку Дюркгейм указывает, что непосредственное знание эмоций позволяет решить эмпиристскую дилемму, нужно более подробно остановиться на разнице между дюркгеймовским и юмовским подходами к эмоциям, а также на том, какие отношения между эмоциями и социальной практикой устанавливаются в каждом из них.

Утверждение Дюркгейма о том, что эмоции непосредственно доступны переживанию, соответствует эмпиристскому аргументу Юма об «аффектах» во всем, кроме одного момента. Юм солидарен с Дюркгеймом в том, что «аффекты» могут быть хорошо известны, поскольку они находятся в наших умах. Оба они также согласны, что «аффекты» появляются в результате взаимодействия людей с социальным миром и не могут быть приписаны натуральным или биологическим процессам и связям. Однако с точки зрения Дюркгейма эмоции вызываются разыгрываемыми практиками и «переживаются» отдельными индивидами, тогда как для Юма «аффекты» являются индивидуальными интерпретациями связей между индивидами и социальными процессами.

Юм сделал значительный шаг вперед по сравнению с предшествующей философией, считавшей эмоции телесными проявлениями, которые должны быть подчинены разумом (Rorty, 1994: 40). Для Юма, наоборот, «аффекты», а не разум, реально направляют и должны направлять человеческие поступки (Юм, 1966: 556). В частности, Юм рассматривает «аффекты» гордости и униженности как мотивирующие значительную часть социальных

действий, что объясняет их важность для его моральной философии. Можно сказать, что Юм серьезно продвигается в социологическом направлении. Однако для него исходной точкой по-прежнему остается индивид. Юм полагает, что эмоциональная реакция индивида на социальные события случайна, ее можно предсказать лишь приблизительно и в каждом случае она может быть разной. Дюркгейм, напротив, считает, что определенные практики предназначены — и реально способны — вызывать одинаковые<sup>8</sup> эмоции одновременно в умах всех людей, собравшихся для участия в разыгрывании одной из таких практик. В аргументе Дюркгейма социальным силам и производимым ими эмоциям отводится функция формирования человеческого сознания по единой схеме, схожей во всех популяциях, разыгрывающих одни и те же ритуалы. Эта позиция явно отличается от тезиса Юма, утверждающего, что случайные отношения между имеющимся положением дел и индивидами вызывают чисто индивидуализированные эмоции. В данном моменте положение Дюркгейма о возможности достоверных общих идей резко расходится с мнением Юма о том, что достоверные общие идеи невозможны.

Поместив в основание категорий понимания непосредственное знание эмоций, Дюркгейм избежал идеи фрагментарности восприятия, присущей классическому эмпиризму. Согласно Дюркгейму, «наши органы чувств позволяют нам воспринимать лишь явления, сосуществующие рядом или следующие друг за другом... внутренний процесс, объединяющий эти условия, протекает за их пределами» (Durkheim, 1915[1912]: 406—407). Эмоции, вырабатываемые в разыгрываемых практиках, не образуются из частей, которые нужно связать друг с другом. Для Дюркгейма эмоции не переживаются по отдельности пятью органами чувств, подобно объектам природы. Скорее, они представляют собой непосредственные восприятия моральных связей и в этом качестве образуют воспринимаемую «целостность». Фактически Дюркгейм утверждает, что именно эмоции устанавливают те связи, при помощи которых люди соединяют фрагменты чувственного опыта<sup>9</sup>. Он говорит, что чувства, вырабатываемые в процессе и путем разыгрывания религиозных обрядов, «принесли величайшую пользу логике: они позволили связать воедино вещи, которые ощущения оставляют разрозненными» (Durkheim, 1915[1912]: 365). Отталкиваясь от этой идеи, Дюркгейм смог превратить классический эмпиризм в социологию, положив в основание достоверного знания эмпирические детали социального процесса, а не индивидуальные восприятия природных событий<sup>10</sup>.

Следует отметить, что разногласия между Дюркгеймом и Юмом по данному вопросу иллюстрируют разницу между социологией и философией. Дюркгейм пытается, если можно так выразиться, вывернуть философский вопрос наизнанку, показав, что «чувства», которые для философии не являются эмпирически достоверным феноменом, на самом деле составляют фундамент эмпирически достоверных категорий понимания. Для Дюркгейма

<sup>8</sup> Термин «одинаковые» способен ввести в заблуждение. «Одинаковость» может показаться невозможной, если мы не задумаемся о том, что она означает. Когда участники испытывают чувство «созидания» или «единства», насколько вероятны различия в данных идеях? Чувство того, что что-то было создано, совсем не похоже на чувство счастья, которое явно подвержено неисчислимым вариациям. Вопрос в том, какая степень вариации возможна в случае чувства «созидания». Мне кажется, что можно сказать: создание есть создание, а единство есть единство. То же самое допустимо и относительно классификации, силы и всеобщности. Идеи классификации, силы и всеобщности либо есть, либо их нет. Представить себе различные значения этих идей невозможно. Если учесть специфическую природу четырех названных идей, то с утверждением Дюркгейма о том, что все участники испытывают одинаковые чувства по их поводу, будет не так сложно согласиться, как кажется на первый взгляд. Время и пространство Дюркгейм анализирует иначе, допуская существование очевидных вариаций в этих понятиях. В отношении времени и пространства неизменна моральная необходимость деления времени и пространства, но не сами идеи времени и пространства.

<sup>9</sup> Я предполагаю, что необходимо разделить способность переживания эмоций, которая образует «навык» или «модальность ощущения», позволяющую воспринимать чувства, и «чувства», которые могут восприниматься. Однако Дюркгейм, судя по всему, не проводит такого различия.

<sup>10</sup> Это, разумеется, означает, что Дюркгейм не мог быть позитивистом. Позитивизм требует наивного допущения соответствия между идеями и физической реальностью, воспринимаемой посредством пяти органов чувств.

«эмоции», как и «личность» (социальный аспект индивида), имеют своим источником социальные силы. Такой подход переворачивает философское представление о том, что индивид и его эмоции первичны, а социальная кооперация вторична.

Дюркгейм ставит «эмоции» в исходную (в особом, описанном выше смысле) зависимость от кооперативного разыгрывания социальных практик, которые создают социальные силы, затем «переживаемые» в виде эмоций: «В группе, охваченной единым чувством, — говорит он, — мы становимся готовы к действиям и переживаниям, которые нам не по силам в одиночку» (Durkheim, 1915[1912]: 240). Кроме того, пишет он, лишь «общество дает нам ощущение постоянной зависимости» (Durkheim, 1915[1912]: 237). Вдобавок общество является источником эмоции, которую Дюркгейм именуется почтением (Durkheim, 1915[1912]: 237). Коллективную эмоцию от индивидуальных эмоциональных феноменов отличает ее насыщенность: «Представления, выражающие их в каждом из нас, обладают насыщенностью, которой чисто индивидуальное состояние сознания никогда бы не смогло достичь» (Durkheim, 1915[1912]: 238).

Таким образом, социальные практики создают социальные силы, которые, будучи «переживаемы» участниками разыгрываемых практик, составляют ядро интеллектуальной и эмоциональной жизни. Вопрос о том, зарождаются ли эмоции в индивидах (независимо от того, способны или нет индивиды ими управлять), является ключевой проблемой и для Дюркгейма, и для Юма. И тот и другой считают социальные отношения сущностно важными для эмоций. Однако с точки зрения Дюркгейма эмоции *создаются* социальными силами. Выдвигая этот аргумент, Дюркгейм хотел поместить социологию на совершенно иную эпистемологическую платформу, не философскую. Особо стоит отметить, что он не разделял когнитивное и эмоциональное как две независимые способности, к чему склоняются современные теории эмоций. Он напрямую подчинял когнитивное эмоциональному, как и Юм. Подходя к эмоциям с разных позиций и с противоположных сторон, социология Дюркгейма и философия Юма решают одну проблему.

### **Три точки расхождения между Дюркгеймом и Юмом**

И Юм и Дюркгейм убеждены, что у людей есть непосредственное знание своих аффектов или эмоций. Так же оба полагают, что ключевые эмоции вырабатываются в социальных отношениях. Однако для Юма даже те «аффекты», которые возникают в ответ на социальные ситуации, рождаются в индивидуальном уме и потому не могут быть основанием для достоверного эмпирического знания о внешней реальности. У Дюркгейма эмоции возникают в ответ на разыгрываемую социальную практику, но они являются не индивидуальными реакциями, а скорее индивидуальными эмоциональными восприятиями реальных кооперативно разыгрываемых социальных сил. Иными словами, группа сообща, кооперативно созидает социальную сущность или моральную силу, которая затем «чувствуется» участниками.

Эта моральная сила воспринимается не пятью органами чувств, а скорее в форме переживания или эмоции. Чтобы увидеть разницу между первым и вторым, необходимо отделить побуждения (*drives*) и желания от эмоций. Ни Юм, ни Дюркгейм не считают, что потребность в еде или желание половых сношений зарождается в социальных отношениях, хотя эмоции, имеющие социальное происхождение, могут, несомненно, влиять на то, как подобные потребности или нужды удовлетворяются. Оба выделяют небольшой класс социально обусловленных эмоций, которые они отличают от «потребностей». Для Юма это симпатия, гордость, уважение, верноподданство и т. д. У Дюркгейма эмоциональное восприятие социальной силы определяет еще меньшее число эмоций, чем у Юма. Однако под эмоцией или переживанием Дюркгейм имеет в виду нечто очень похожее на то, что Юм называет «аффектом», а именно чувство регулярности, чувство принадлежности, чувство единства и чувство причинности, вызываемые социальным участием.

*Полное знание эмоций как внутренних состояний*

Главная дилемма эмпиризма состоит в следующем. Знание связей между объектами природы может быть только опосредованным и поэтому оно, как продемонстрировал Юм, глубоко проблематично. Впечатления от внешнего мира, попадающие в наш ум через пять органов чувств, необратимо разделены на отдельные фрагменты. Переводя эти впечатления в мысли, мы придаем им внутренней порядок, отсутствующий в исходных восприятиях. Знание о внешних объектах и событиях, а также связях между ними может, тем самым, не иметь никакой эмпирической достоверности. Вдобавок, любые понятия, будучи по необходимости общими, должны быть продуктом умственных операций, так как чувственные впечатления сами по себе не носят общего характера. Следовательно, категории мышления, такие как сила и причинность, и эмоции, такие как гордость и почтение, нельзя каким-либо эмпирически достоверным способом вывести из восприятия внешних событий.

С другой стороны, и Дюркгейм и Юм согласны в том, что «аффекты» и «переживания» доступны непосредственному познанию, поскольку находятся в нашем уме. Смещение акцента на эмоции позволяет даже Юму решать некоторые эмпирические проблемы. Юм следовал этой политике, когда строил свою моральную философию на теории «аффектов». Согласно Юму, «сущность и состав внешних тел так неясны, что в своих рассуждениях или, вернее, предположениях о них мы неизбежно запутываемся в противоречиях и нелепостях. Но так как *перцепции нашего духа вполне нам известны* и так как я лишь с величайшей осторожностью составлял о них заключения, то я всегда надеялся остаться свободным от противоречий, присущих всякой другой теории» (Юм, 1966, с. 503; курсив добавлен).

По Юму «органы» духа устроены таким образом, что к своим впечатлениям ум способен прибавлять эмоции: «...природа даровала органам человеческого духа известное предрасположение к тому, чтобы производить особое впечатление, или особую эмоцию, называемую нами *гордостью*» (Юм, 1966, с. 416). Однако, чтобы стимулировать эмоцию гордости, нужны социальные отношения. То же самое он говорит и о других эмоциях. Юм полагает, что «органы устроены так, чтобы вызывать аффект; аффект же, будучи вызван, естественно, побуждает известную идею» (Юм, 1966, с. 416).

Но поскольку аффекты предшествуют идеям, эти идеи не имеют эмпирической достоверности, т. е. они не соответствуют никакой эмпирической реальности (Юм, 1966, с. 452). Волей руководят эмоции, а не способность рассуждения: «...разум есть и должен быть рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность, кроме служения и послушания им» (Юм, 1966, с. 556). Отсюда следует, что для Юма «разум» не только не имеет эмпирической достоверности, но и не обладает истиной. Хотя эмоция лишена внешней эмпирической достоверности, она тем не менее превосходит разум своей «истинностью» и непосредственностью. Таким образом, согласно Юму, изучение человеческих поступков, или моральная философия, должно основываться на исследовании эмоций.

Дюркгейм вслед за Юмом полагает, что знание людей о собственных переживаниях носит непосредственный и прямой характер. Дюркгейм пишет, что «это ограничивающее и принуждающее воздействие, ускользающее от нас, когда его производит внешний объект, здесь можно легко воспринимать, поскольку все происходит внутри нас» (Durkheim, 1915[1912]: 409). Но, соглашаясь с общей посылкой о возможности полного знания людьми своих эмоций, Дюркгейм возражает против утверждения Юма о происхождении эмоций из индивидуальной реакции, ставя на ее место коллективное созидание. Благодаря этому Дюркгейм, в противоположность Юму, приходит к выводу, что аффекты эмпирически достоверны, так как они соответствуют внешней социально разыгрываемой реальности, и что, по этой причине, изучение человеческого общества и моральная философия, основывающиеся на эмоциях, могут обладать, помимо истинности, еще и эмпирической достоверностью. Согласно Дюркгейму, идея силы может «происходить лишь из нашего внутреннего опыта; единственные силы, которые мы способны непосредственно познавать,

— силы необходимо моральные» (Durkheim, 1915[1912]: 404). Чувство силы есть внутреннее переживание реальной внешней моральной силы.

С точки зрения Дюркгейма, эмоции, вырабатываемые собравшейся вместе группой, переживаются каждым участником непосредственно в уме: «Социальные силы — часть нашей внутренней жизни» (Durkheim, 1915[1912]: 408). Но будучи внутренними, эти силы должны быть еще и безличными. Дюркгейм соглашается с тем, что чисто личные и индивидуальные чувства непередаваемы (Durkheim, 1915[1912]: 408). Эмоции или «чувства», вызываемые разыгрываемой практикой, не имеют индивидуального происхождения и поэтому нам не нужен приватный язык, чтобы говорить о них. Дюркгейм делает сильное утверждение: «...если разум — это лишь форма индивидуального опыта, то разума больше нет» (Дюркгейм, 1998: 193). Он полагает, что «чувства» моральной силы и благополучия, вырабатываемые в тотемических ритуалах, составляют общее восприятие социальных сил, разделяемое членами группы.

Для Юма аффекты, несмотря на их «истинность», не могут быть эмпирически достоверными, поскольку они не имеют соответствующих им впечатлений. Они представляют собой идеи, вырабатываемые умом в ответ на взаимоотношения между людьми и различными социальными обстоятельствами. Связи между объектами или людьми должны устанавливаться в уме, так как для Юма связи не имеют эмпирической действительности, которую можно было бы воспринимать пятью органами чувств. Воспринимать можно лишь объекты и текущие ситуации. Следовательно, аффекты по Юму — это всегда сначала идеи и только потом — впечатления (Юм, 1966, с. 506). Он пишет: «При симпатии происходит очевидное превращение идей во впечатления. Это превращение обусловлено отношением объектов к нам самим. Наше я всегда непосредственно налично перед нами. Сопоставив все эти обстоятельства, мы обнаруживаем, что симпатия в точности соответствует операциям нашего ума...» (Юм, 1966, с. 452—453).

Дюркгейм согласился бы с тем, что симпатия полностью соответствует операциям нашего ума. Но если для Юма это означает, что *операции ума вызывают аффект* симпатии, то Дюркгейм сказал бы, что совместное симпатическое участие в разыгрывании практик, вызывающих *эмоцию симпатии*, порождает у людей способность понимания.

#### *Эмоции, побуждаемые социальными отношениями*

Как у Юма, так и у Дюркгейма социальные отношения играют особую роль в производстве или возбуждении аффектов либо переживаний, составляющих соответственно волю либо разум. Однако отношения между эмоциями и обществом устанавливаются двумя этими мыслителями прямо противоположным образом. Для Дюркгейма первичны практики, вырабатывающие переживания и идеи, которые, в свою очередь, формируют способность понимания. Согласно Юму, идеи производятся индивидуальным умом в ответ на социальные ситуации, после чего ум создает псевдовпечатления, соответствующие идеям, которые, вследствие этого, должны быть признаны иллюзиями (идеи достоверны для Юма только тогда, когда они соответствуют предшествующим чувственным впечатлениям). Таким образом, у Дюркгейма способность понимания соотносится с миром социальных фактов, поскольку именно этот мир породил ее, тогда как у Юма она совершенно случайным образом связана с реальностью.

Согласно Дюркгейму, социальные практики дают убедительный опыт моральной силы, являющийся источником нашей идеи о существовании сил, которые могущественнее нас и ограничивают наши действия: «Таким образом, окружающая нас среда кажется нам населенной силами, которые в одно и тоже время повелительны и услужливы, величественны и милосердны и с которыми мы связаны. Поскольку они оказывают на нас давление, которое мы *осознаем*, мы склонны помещать их вне себя, как мы помещаем вне себя объективные причины наших ощущений. Но *переживания*, возбуждаемые этими силами в нас, отличаются по своей природе от переживаний простых видимых объектов... мы не

питаем к ним [объектам] *чувства*, подобного *почтению*, и они не содержат в себе ничего, что могло бы возвысить нас над самими собой» (Durkheim, 1915[1912]: 243; курсив добавлен).

Согласно Дюркгейму, восприятие природных сил и восприятие сил социальных значительно различаются по своему характеру. Он пишет: «...то и другое являют собой два столь же разных, отдельных ментальных состояния нашего сознания, сколь и те две формы жизни, которым они соответствуют» (Durkheim, 1915[1912]: 243). Специфические идеи, вызываемые социальными силами, носят эмоциональный характер. С точки зрения Дюркгейма, «они представляют собой лишь гипостазированные коллективные силы, т. е. моральные силы, они состоят из идей и переживаний, пробуждаемых в нас зрелищем общества, а не ощущениями, поступающими из физического мира» (Durkheim, 1915[1912]: 362).

Для Юма основой любого действия являются аффекты. Что-то происходит; мы испытываем по этому поводу определенное чувство; чувство побуждает нас к действию. Дюркгейм, вероятно, не стал бы отрицать, что описываемые Юмом качества входят в число естественных свойств человека как животного. Он допускает, что биологические индивиды обладают умственными способностями, схожими с описываемыми Юмом<sup>11</sup>, и хотя он, насколько мне известно, нигде не обсуждает данную тему, вполне вероятно, он так же допустил бы, что как живые организмы люди обладают желаниями и потребностями в удовольствии и боли, которые им приписывает Юм. Однако для Дюркгейма помимо этих индивидуальных чувств существуют некие общие чувства или эмоции, которые едины для всех, которые ведут свое происхождение от совместно разыгрываемых практик и без которых организованная социальная жизнь и сложная коммуникация были бы невозможны. Они, говорит он, являются результатом социального действия.

Хотя Юм заявляет о случайности связей между индивидуальными эмоциями и социальным контекстом, некоторые приводимые им примеры эмоций напоминают иллюстрации Дюркгейма:

1. Юм описывает человека, приговоренного к смерти и чувствующего неизбежность казни (Юм, 1966, с. 546).

2. Он описывает солдата, для которого чувство причастности к группе становится главенствующей силой (Юм, 1966, с. 562).

3. Он так же описывает ситуации, в которых положительные оценки окружающих людей вызывают чувство гордости (Юм, 1966, с. 405—419).

Однако сходство с Дюркгеймом тут лишь поверхностное. Юм описывает чувство неизбежности, чувство причастности и чувство гордости, сопровождающие социальные отношения, в качестве продуктов материальных феноменов, таких как засовы на тюремной двери, непобедимость врага для солдата и сравнение качества и достижения в случае гордости.

Для Дюркгейма регулярность и предсказуемость подобных событий определяются, напротив, их статусом социальных практик, разыгрывающих моральную силу, а не их материальными характеристиками. Именно *объявление* смертного приговора обладает для Дюркгейма моральной силой, а не физическая очевидность казни или дверных засовов. В традиционном обществе объявление смерти означает абсолютный конец человека как социального существа. Бегство привело бы только к изоляции, поскольку человеку, не входящему в клан, запрещено жить в группе. Даже в современном обществе это потребовало бы создания новой идентичности. Социальное существо перестало бы существовать в своей прежней форме.

С точки зрения Дюркгейма, эмпирическая теория эмоций ошибочна, поскольку она предполагает существование социальных отношений, но не принимает их во внимание.

---

<sup>11</sup> Содержания, обсуждаемые Дюркгеймом в «Двойственности человеческой природы» (Durkheim, 1960[1914]), привели к ошибочной интерпретации его позиции как картезианского дуализма. Однако в действительности дуализм Дюркгейма предполагает разграничение индивидуальных (физических или биологических) и социальных аспектов человека. Это не различие между телом и умом.

Дюркгейм критикует эмпиристскую теорию эмоций следующим образом: «Некоторые пытались объяснить это известными законами ассоциации идей. Переживания, вызванные в нас человеком или вещью, переносятся путем заражения с идеи этой вещи или человека на представления, связанные с ними, а значит и на объекты, выражаемые этими представлениями» (Durkheim, 1915[1912]: 361).

Эта критика адресуется, в частности, юмовскому объяснению гордости и верноподданства. Исходное переживание, согласно Юм, есть ответ индивидуального ума на социальную ситуацию, который затем прикрепляется к схожим ситуациям и, соответственно, мотивирует действие.

Такое объяснение, с точки зрения Дюркгейма, проблематично в двух аспектах. *Во-первых*, эмпиристское объяснение происхождения переживаний основывается на том, что социальные отношения предшествуют им. Но для Дюркгейма сложные социальные отношения, оценка которых ведет к возникновению чувств гордости и верноподданства, не смогли бы существовать, не будь уже готовых переживаний или категорий класса, причины, моральной силы и единства (всеобщности). Эти переживания, в свою очередь, немыслимы без разыгрывания конкретных практик. Таким образом, юмовский аргумент, по мнению Дюркгейма, цикличен. *Во-вторых*, Юм рассматривает переживания как чисто случайные индивидуальные продукты, не имеющие эмпирической основы. Эмпиристы очень низко оценивают знание, обеспечиваемое этими переживаниями (хотя Юм, полагая, что эмпирически достоверное знание вообще невозможно, считает случайные аффекты адекватным основанием для вынесения суждений). Дюркгейм иронически проходит по поводу современных ему эмпиристов: «...конечно же, образованного человека не обмануть подобными ассоциациями; он знает, что появляющиеся в итоге эмоции обязаны своим происхождением лишь игре образов и чисто ментальным комбинациям, поэтому он не поддается суевериям, к которым склоняют эти иллюзии» (Durkheim, 1915[1912]: 361).

Дюркгейм критикует не только тенденцию игнорировать подобные практики и идеи из-за того, что они считаются суевериями и иллюзиями, но и стремление приписывать их лишь «примитивным» людям: «...более того, они совершенно необоснованно приписывают первобытному человеку тенденцию слепо объективировать все свои эмоции. В повседневной жизни, занимаясь своим обыденным ремеслом, он не переносит свойства одной вещи на другую, соседнюю с ней, или наоборот» (Durkheim, 1915[1912]: 362).

Дюркгейм утверждал, что такого же рода верования характерны и для современных религий, часто защищаемых эмпиристами, чем вызвал негодование.

Поскольку современные социальные практики аккумулировали огромное число верований, искажающих фундаментальные отношения между практиками и эмоциями, Дюркгейм считает, что оригинальный источник достоверности и эффективности разыгрываемых практик будет легче разглядеть, «если вместо изучения идеи религиозных сил в ее окончательно сформулированном виде мы вернемся к породившим ее психическим процессам» (Durkheim, 1915[1912]: 363). Изучение религии аборигенов позволяет глубже заглянуть в процесс выработки — путем разыгрывания практик — эмоций, являющихся предпосылкой существования способностей общения и понимания.

#### *Внешняя достоверность аффектов*

Хотя «аффекты» или «переживания» играли немаловажную роль в аргументах как Дюркгейма, так и Юма, каждый из них придерживался совершенно разных взглядов на происхождение и, в результате этого, на достоверность эмоций, а следовательно и на «знание», основывающееся на них. Важно отметить, что Юм, считавший аффекты эмпирически недостоверными, тем не менее был убежден в наличии у них особого качества — истинности, обусловленного тем, что они не представляют ничего, кроме самих себя.

«Аффект есть первичное данное или, если угодно, модификация такового; он не содержит в себе никакого представительствующего качества, которое делало бы его копией какого-либо другого данного или другой модификации. Когда я гневаюсь, я

действительно охвачен аффектом, и эта эмоция не более относится к другому объекту, как и то, что я чувствую жажду, что я болен или что я ростом выше пяти футов. Таким образом, невозможно, чтобы указанный аффект встречал противодействие со стороны истины и разума или же противоречил им, если это противоречие состоит в несоответствии идей, рассматриваемых как копии, с теми объектами, которые они воспроизводят» (Юм, 1966, с. 556—557).

С точки зрения Юма, аффекты не могут быть ложными, поскольку они эквивалентны самим себе и их невозможно сравнить ни с чем другим. Однако, согласно ему, они не могут быть эмпирически достоверными, так как возникают только в нас самих и не являются представлениями (достоверными либо нет) какого-либо внешнего эмпирического объекта.

Для Дюркгейма, напротив, переживания составляют актуальную черту социальных практик. Они не представляют и не символизируют эти практики, а являются их целью и сущностью. Именно их испытывают участники, когда разыгрывают практики. Эти чувства имеют для Дюркгейма большую эмпирическую достоверность, нежели «простые идеи» внешних объектов, поскольку мы прекрасно знаем, что у нас в уме и какие «чувства» мы испытываем. Однако, хотя они и полностью известны, так как переживаются в нашем уме (и теле), — в чем Дюркгейм соглашается с Юмом, — он так же считает, что они одновременно составляют реальные черты разыгрываемых практик и могут испытываться всеми участниками. Дюркгейм пишет: «...поскольку они вырабатываются сообща, живость, с которой они были помыслены каждым отдельным сознанием, сохраняется во всех других сознаниях, и наоборот» (Durkheim, 1915[1912]: 238).

Для Дюркгейма *чувство* есть *переживание* эффектов ритуала. Это не случайная конструкция индивидуального ума. Чувство следует рассматривать как переживание внешних событий, а не как аффект, производимый разумом. Поскольку чувства — это переживания внешнего, социального, положения дел, эмоции, соответствующие категориям, обладают эмпирической достоверностью. Так как они чувства, их можно познавать непосредственно, а так как они чувства реальной социально конструируемой причинности, силы и т. д., они представляют собой непосредственные восприятия общих идей<sup>12</sup>.

И Юм и Дюркгейм указывают на особые отношения между эмоциями и идеей причины и следствия. Согласно Юму, постоянное сочетание идей вызывает привычку устанавливать между ними связь. Эта привычка приводит ум к формированию идеи причины и следствия, которая, тем самым, имеет своим истоком разум, а не опыт. Юм считает, что узник, приговоренный к казни, «чувствует неизбежность» своей смерти (Юм, 1966, с. 546). Юм полагает, что его «чувство» не неопределенное «цепи причин, спаянных тем, что мы обычно называем *физической необходимостью*. Одна и та же связь, известная из опыта, оказывает одинаковое влияние на дух как в том случае, когда связанные друг с другом объекты являются мотивами, желаниями и действиями, так и в том, когда они суть фигуры и движения» (Юм, 1966, с. 547).

Говоря, что и в области эмоций, и в сфере физической необходимости причинность одинакова, Юм имеет в виду, что регулярность и предсказуемость подобных событий обладает той же необходимостью, вытекающей из привычки, что и вера в физическую необходимость. Согласно Юму, идеи причины и следствия — лишь чувства: «На основании этого постоянного соединения он [дух] *образует* идеи причины и следствия, а благодаря его влиянию *чувствует* необходимость» (Юм, 1966, с. 546; курсив в оригинале). Чувство

<sup>12</sup> Употребленный мной термин «общие» требует объяснения. Дюркгейм, вслед за Юмом, полагает, что все общие идеи недостоверны. Однако, когда он говорит о категориях понимания, ему, чтобы описывать их, нужен термин наподобие «общего». Чтобы избежать недоразумений, Дюркгейм часто вместо термина «общий» использовал термин «коллективный». Я не думаю, что это помогло решить проблему. Это лишь породило дальнейшее недоразумения в связи с различными интерпретациями «коллективного». Когда я говорю об «общих идеях», они понимаются не в эмпирическом смысле, как идеи, представляющие собой усреднение множества элементов. Я применяю термин «общие идеи», скорее, в дюркгеймовском смысле — это идеи, выражающие реальные связи причинности, силы и т. д., которые доступны восприятию и не требуют вычленения посредством умственных операций.

необходимости не имеет эмпирической достоверности. Абсолютный смысл «объявления», несущего в себе моральную силу, ускользает от Юма<sup>13</sup>.

У Дюркгейма причина и следствие тоже переживаются как эмоции. Но он рассматривает необходимость, вызывающую подобное чувство, в качестве реальной черты разыгрываемых практик, а не чего-то, привносимого умом. Необходимость, разыгрываемая в социальных практиках, отсутствует у природных сил. Мы не знаем наверняка, взойдет ли завтра солнце. Но если вождь племени объявляет кому-то смертный приговор, этот человек отныне находится в преддверии неотвратимой смерти, пока (или если) те же самые социальные силы не простят его или ее. Это не эмпирический вопрос, это скорее вопрос необходимости моральной силы. Подобный социальный акт «означает» — такой-то человек социально мертв.

Хотя с точки зрения Дюркгейма идея причинности, вырабатывая в коллективной практике, совершеннее идеи причинности, основывающейся на наблюдении природных событий, она эмпирически достоверна лишь тогда, когда применяется к социальным отношениям. Ее перенесение в область «физической необходимости» делает эмпирическую достоверность данного понятия проблематичной. Понятие причинности, возникающее в разыгрываемой практике, полностью достоверно только по отношению к моральным силам, но не естественным событиям. Однако, так как социальные силы в некотором важном смысле естественны, Дюркгейм считает, что применение понятий, порожденных воздействием социальных сил, к природным событиям может иметь некоторую достоверность, хотя и непрямую.

Человек, собравшийся вместе с другими членами группы для разыгрывания практики, разделяет с другими участниками переживания, которые они коллективно производят. При этом индивид превращается в сущностно социальное существо. Согласно Дюркгейму, «испытываемое им страстное возбуждение эхом прокатывается в нем и усиливает его жизненный тонус. Теперь уже говорит не отдельный индивид, теперь говорит воплощенная и персонифицированная группа» (Durkheim, 1915[1912]: 241). Чтобы воспроизвести эти переживания, группа должна вновь собраться и разыграть конкретную практику, которая соотносится только с данными переживаниями. В этом отношении Дюркгейма особенно интересовало современное общество, поскольку он предполагал, что практики, которые обычно называют религиозными, специально изобретены для производства общих эмоций. Но поскольку в современном индустриальном обществе формальные религиозные ритуалы, судя по всему, вырождаются, Дюркгейма волновал, способны ли секулярные коллективные практики заменить религиозные обряды. Он был убежден, что их место не должно пустовать, так как, с его точки зрения, коллективная выработка категорий понимания путем разыгрывания практик является необходимой предпосылкой существования и поддержания общества и социальных существ.

### **Заключение**

Замещение практик верованиями — одна из главных особенностей современной социологии. По сути фокусирование вместо практик на верованиях и представлениях было отличительной чертой практически всей социологической науки XX века. Я называю эту реакцию на «ошибку подмены конкретности» Альфреда Норта Уайтхеда «ошибкой подмены абстрактности». Идея Уайтхеда о том, что восприятие опосредовано понятиями и потому позитивистское представление об эмпирически точных идеях ошибочно, стала значительным

---

<sup>13</sup> Другой вид объявления, имеющего моральную силу, — речевой акт, например: «Да», означающее заключение брака (Searle, 1969). В речевых актах причина и следствие идентичны. Произнесение слов есть совершение акта. Хотя речевые акты, несомненно, представляют собой обыденное явление, они согласуются с дюркгеймовским требованием «стереотипности» и «гомогенизованности», которое он предъявляет к движениям, составляющим обряд. Таким образом, можно сказать, что любой, кто участвует в заключении брака, «чувствует» моральную силу этого события. Обыденные культурные представления о браке, безусловно, говорят о том же.

шагом вперед в начале прошлого столетия. Однако считать все феномены понятийно опосредованными было бы не менее ошибочно. На базовом уровне, прежде чем звуки и движения получают концептуальное значение, их нужно сделать опознаваемыми в конкретных проявлениях. Иными словами, хотя понятия могут определять границы доступного понимания, опознаваемость звуков и движений определяет границы того, что может быть представлено в понятийных категориях.

Ошибка подмены абстрактности привела к почти полному сосредоточению внимания социологов на идеях, а не практиках. Даже господствующие количественные «макро»-школы социологии, обычно противопоставляемые идеализму, как правило измеряют те или иные тенденции в сопоставлении с нормами, т. е. изучают степень согласия индивидов с социальными ценностями, а не свидетельствуемые детали практик. По сути, оперируя статистическими данными как артефактами социальной организации, количественные методы обычно вообще не соприкасаются со свидетельствуемыми практиками, занимаясь исключительно социальными представлениями, символизированными в виде чисел.

Недавнее обращение к культурным исследованиям оказалось еще одним обращением к верованиям и идеям. По иронии судьбы, исторически это обращение вызвано отказом от количественных методов и структурного функционализма. Однако в центре по-прежнему остаются верования и идеи, только раньше они символизировались посредством чисел, а теперь — через «культуру» или тексты. Стало популярным утверждать, что реальны только верования и символы и что изменение способа, которым люди говорят о происходящем, может привести к изменению реальности. До определенной степени это, безусловно, так, и в отдельных случаях отказ признавать социальные границы может закончиться успехом, хотя столь же легко он может обернуться провалом и карательными санкциями. Однако изменение способа, которым люди говорят, например, о бедности и угнетении, не меняет реальности бедности и угнетения.

Чтобы вызвать социальное изменение, мы должны понять, как, каким именно образом, в каждой конкретной ситуации производится угнетение, расизм, сексизм и другие социальные феномены. Если эти явления — не просто понятия или представления, если они конкретно разыгрываются и переживаются реальными людьми в реальном времени и в реальном пространстве, то они должны быть видимы в деталях воспроизводимых практик. Расизм, сексизм, классицизм и т. п. должны проявляться в свидетельствуемых деталях практик взаимодействия (Rawls, 2000). Если это так, то изменение способа, которым мы говорим о них, может создавать лишь иллюзию того, что они исчезли, и, делая их запретной темой, еще больше усугублять положение людей, испытывающих на себе их воздействие.

Если верования кладутся в основание социального порядка и значений, значит они должны предоставлять базовые рамки, в которых свидетельствуемые практики приобретают смысл. К сожалению, это не так. Предпосылочные теории значения не могут объяснить многие аспекты взаимопонимания. Провозглашение совокупности верований единственным контекстом значения ведет к неизбежному выводу о неотвратимости релятивизма конкурирующих наборов верований и конкурирующих наборов значений, каждый из которых определяет свою собственную реальность. Если верования составляют единственный контекст значения, тогда не существует независимых критериев разрешения споров между различными системами верований.

Однако при фокусировании вместо верований на разыгрываемых практиках и их эффектах, релятивизм верований отходит на задний план. Верования, с этой точки зрения, — лишь вторичные феномены, конструируемые на основе уже осмысленной и упорядоченно разыгрываемой практики.

Верования неуловимы, поэтому они вызывают множество затруднений у тех, кто считает их изучение необходимым основанием социологии. Например, очень сложно примирить эмпирические исследования с теоретической позицией, утверждающей, что любое значение и любой порядок начинаются с верований. Это не только создает очевидную проблему для практика-постструктуралиста («Если реальны только понятия, то каков статус

данных?»), но и делает все, по своим размерам уступающее большим совокупностям данных, неинтересным с количественной точки зрения (данными считаются лишь общие тенденции, сопоставленные с нормами, или «операционализованные понятия»).

Практики же, наоборот, конкретны и свидетельствуемы. Они доступны для изучения во всех деталях. Несмотря на то, что господствующие теории практик неизменно рассматривают последние так, словно они состоят исключительно из верований, практики не исчерпываются верованиями и интерпретациями. Согласно Дюркгейму, практики лежат у истока верований. Социология, основывающаяся на изучении конкретных свидетельствуемых практик, избегает трудностей релятивизма, которые угрожают социологии интерпретаций и верований.

Упор на верованиях затмил исходный факт: пока свидетельствуемые практики не предоставят базовый контекст для понимания, коммуникация, истина и разум невозможны. Современные теории понимания склонны делать его основой верования и допущения, а не практики. Дэвидсон (Дэвидсон, 2003; Davidson, 1980), например, утверждает, что, поскольку именно верования определяют, какие высказывания о реальности мы можем опознаваемо формулировать, коммуникация осмысленна только если согласие в верованиях перевешивает разногласия. Однако люди могут вообще не иметь общих убеждений, но они все равно будут продолжать коммуницировать, если способны опознаваемо использовать одинаковые практики. Теория речевых актов Серля, изначально постулировавшая субстанциональность предпосылок, еще дальше продвинулась в этом направлении после первой публикации «Речевых актов» в 1969 году (Searle, 1979; Turner, 1994). Однако социологические исследования языка как свидетельствуемой практики показывают, что верования человека и «содержание» его или ее речи играют очень ограниченную роль в достижении осмысленности разговоров (Sacks, 1992; Sacks et al., 1974). Какие бы слова не употреблялись, насколько бы разными не были верования, но если люди способны опознаваемо осуществлять одинаковую практику, они все равно смогут коммуницировать. И наоборот, они могут верить в одно и то же, но если их практики различаются и не опознаются каждым из них, коммуникация будет невозможна.

Идея того, что на самом деле практики, а не представления или верования определяют форму понимания, значительно меняет аргументацию. Больше не нужно стараться объяснить отношения между волюнтаристскими акторами и внешней ограничительной системой (а также возможность знания в системе, где опыт индивидуален, тогда как понятия культурны). Результат больше напоминает модель игры в шахматы (только без правил). Чтобы играть в шахматы, надо совершать опознаваемые телодвижения. То есть, в соответствии с данной версией модели практики, порядок актуален, а не приблизителен. Если есть порядок, в виде опознаваемого воспроизводства практик, то есть и осмысленность. Если порядка, или опознаваемой практики, нет, то нет и осмысленности.

Непонимание этого момента оставило на долю современной социологии, отказавшейся описывать общество в языке институциональных правил, лишь один репрезентативный контекст значения — интерпретативные мифы и верования. Подобного рода позиция глубоко проблематична и, в своей как макро-, так и микроформе, крайне индивидуалистична. Она постулирует наличие ряда всюду сопровождающих человека верований, которые применяются для оценки того, насколько с этими верованиями согласны окружающие. Люди предположительно используют свои воспоминания об иных встречах для оценки степени лояльности других людей той группе, к которой они себя причисляют. Вне зависимости от того, что ограничивает действие и мышление — звенья непосредственных межличностных интеракций (Collins, 1984, 1989) или культурные системы мнений (Дэвидсон, 2003), — мысли и поступки людей, согласно данному подходу, определяются представлениями и верованиями, а не участием в конкретных свидетельствуемо разыгрываемых практиках.

Практика — это совершение конкретных вещей конкретным способом. Форма практики связана больше с результатом, чем с сопутствующими представлениям или

верованиям. Как показали в своем исследовании разговорной практики Сакс и его коллеги (Sacks et al., 1974), форма не менее важна, чем содержание. Для того чтобы практики были осмысленными, чтобы они могли производить всем понятный результат, они должны иметь опознаваемую каждым участником форму. Многие поздние работы Гарфинкеля были посвящены изучению пределов опознаваемости. Его статья о «Гибридных исследованиях труда», где изучаются присущие порядку свойства феноменального поля, и исследование «действий по инструкции» показывают, насколько значимым может быть дюркгеймовский подход к практикам при его детальном эмпирическом анализе (Garfinkel, 2001). В этом же духе Дороти Смит (Smith, 1996) показала, что фокусирование на деталях практики позволяет решить постмодернистскую дилемму. Если практики нельзя специфицировать на уровне правил, как утверждал Витгенштейн (Витгенштейн, 1999), то их границы должны иметь некоторый охват. Причем, судя по всему, этот охват жестко задан; он очень мал. Практику бывает крайне трудно осуществить. Для людей с ограниченными физическими возможностями это вообще может оказаться невыполнимой задачей. Другие участники практик могут достаточно нетерпимо относиться к неспособности производить практики ожидаемым и опознаваемым способом. Действия тех, кто не умеет производить опознаваемые в своих деталях практики, часто воспринимают как грубый моральный проступок. Им указывают не на разницу во мнениях, а на неспособность сохранять свое место в «толчее» у кофейного аппарата, на ошибочные звуки и движения, а не верования или представления, вследствие чего к ним оборачиваются и оскорбленным тоном обвиняют в том, что они пихаются (Garfinkel, 1996, 2001).

*Перевод с английского А. Корбуа*

## Литература

*Витгенштейн Л.* Философские исследования / Пер. с нем. М. С. Козловой // Витгенштейн Л. Философские работы: Часть 1. — М.: Гнозис, 1994. — С. 75—319.

*Дэвидсон Д.* Исследования истины и интерпретации / Пер. с англ. А. А. Веретенникова, Т. А. Дмитриева, М. А. Дмитриевой и др. — М.: Праксис, 2003. — 448 с.

*Дюркгейм Э.* Метод социологии // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. — М.: Канон, 1995а. — С. 5—164.

*Дюркгейм Э.* Представления индивидуальные и представления коллективные // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. — М.: Канон, 1995б. — С. 208—243.

*Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии / Пер. с фр. А. Б. Гофмана // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: Антология. — М.: Канон+, 1998. — С. 175—231.

*Юм Д.* Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / Пер. с англ. С. И. Церетели // Юм Д. Сочинения: В 2-х тт. Т. 2. — М.: Мысль, 1966. — С. 77—788.

*Collins, Randall* (1984) 'Emotion as a Micro Basis of Macro-Sociology', in Klaus Scherer and Paul Ekman (eds) *Approaches to Emotion*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

*Collins, Randall* (1989) 'Toward a Neo-Meadian Sociology of Mind', *Symbolic Interaction* 12(1): 1-33.

*Davidson, Donald* (1980) *Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.

*Dennes, W. R.* (1924) 'The Methods and Presuppositions of Group Psychology', *University of California Publications in Philosophy* 6(1): 1-82.

*Durkheim, Émile* (1912) *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*. Paris: Librairie Félix Alcan.

- Durkheim, Émile* (1915 [1912]) *The Elementary Forms of the Religious Life*. Chicago, IL: Free Press.
- Durkheim, Émile* (1960 [1914]) 'The Dualism of Human Nature and its Social Conditions', in *Émile Durkheim*, ed. Kurt H. Wolff. Columbus: Ohio State University Press.
- Durkheim, Émile* (1983 [1913–14]) *Pragmatism and Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garfinkel, Harold* (1996) 'Ethnomethodology's Program', *Social Psychology Quarterly* 59(1): 5-21.
- Garfinkel, Harold* (2001) *Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism*. Boulder, CO: Rowman and Littlefield.
- Gehlke, Charles Elmer* (1915) 'Émile Durkheim's Contribution to Sociological Theory', *Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law* I(LXIII): 7-187.
- Kemper, Theodore D.* (1984) 'Power, Status, and Emotions: A Sociological Contribution to a Psychophysiological Domain', in Klaus Scherer and Paul Ekman (eds) *Approaches to Emotion*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Rawls, Anne Warfield* (1996) 'Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument', *American Journal of Sociology* 102(2): 430-82.
- Rawls, Anne Warfield* (1997) 'Durkheim's Epistemology: The Initial Critique', *Sociological Quarterly* 38(1): 111-45.
- Rawls, Anne Warfield* (2000) "'Race" as an Interaction Order Phenomenon: W.E.B. Du Bois's "Double Consciousness" Thesis Revisited', *Sociological Theory* 18(2): 241-74.
- Rorty, Amelie* (1994) 'The Coordination of the Self and the Passions', in Roger T. Ames (ed.) *Self as Person in Asian Theory and Practice*. New York: State University of New York Press.
- Sacks, Harvey* (1992) *Lectures in Conversation*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sacks, Harvey, Emmanuel Schegloff and Gail Jefferson* (1974) 'A Simplest Systematics for the Organization of Conversation', *Language* 50: 696-735.
- Searle, John* (1969) *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John* (1979) *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Dorothy* (1996) 'Telling the Truth After Postmodernism', *Symbolic Interaction* 19(3): 171-202.
- Turner, Stephen* (1994) *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Гёран Терборн\*

## **ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И НЕРАВЕНСТВО\*\* : проблемы концептуализации и объяснения**

### **1. Что такое глобализация?**

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

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

Главный из них – экономический, относящийся к новым паттернам торговли, инвестиций, производства и предпринимательства. Второй, также очень распространенный, обычно выводится из первого: это социально-политический дискурс, сосредоточенный на уменьшении роли национального государства и связанного с ним типа общества. В третьих, глобализация рассматривается как центр социально-критического и протестного дискурса, как новая или современная форма проявления враждебных сил, враг социальной справедливости и культурных ценностей. Более специализированы, но также весьма влиятельны два остальных дискурса. Один из них – культурологический, относящийся к антропологии и исследованиям культуры, в котором глобализация рассматривается как ряд культурных потоков, столкновений разных культур и культурная гибридизация. Наконец, с точки зрения глобальной ответственности, глобализация – часть экологического дискурса и связана с заботой о состоянии окружающей среды на планете. Каждый из этих дискурсов имеет свою собственную динамику, очень мало, или практически никак не отражающую содержание других.

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

Двигаясь в этом русле, мы можем предложить следующее определение. В качестве аналитического концепта социальной теории, термин «глобализация» должен отвечать трем критериям: он должен иметь точный смысл, желательно не спорный с точки зрения семантики; он должен быть пригоден для использования в эмпирических исследованиях; и он должен иметь широкое поле приложения. Третий критерий означает также, что концепт должен быть достаточно абстрактным, не отягощенным конкретным априорным содержанием. Я считаю, что, в соответствии с указанными критериями, плодотворным было

---

\* Гёран Терборн – профессор социологии университета Уппласа, директор Шведского колледжа Новейших исследований в социальных науках.

© Тартаковская Ирина, 2004.

© Центр фундаментальной социологии, 2005.

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

бы определение глобализации как термина, относящегося к тенденциям всемирного охвата, влияния или взаимосвязей между социальными феноменами, или, другими словами, к объемлющему мир осознанию (*world-encompassing awareness*) социальных акторов. Это определение близко к этимологии слова, оно делает этот концепт принципиально измеримой эмпирической переменной, наличие которой может быть установлено или опровергнуто. К тому же оно может описывать множество возможных конкретных паттернов глобализации, и не содержит априорного ответа на вопрос, хороша глобализация или плоха.

Но глобализация – это больше, чем концепт, это также аналитический, или, говоря обобщенно, дискурсивный фокус или перспектива. Как таковая она позволяет более масштабно осмыслить ту картину мира, которую наилучшим образом можно понять с помощью двух характеристик. Назовем первую из них *диапазоном свойств* (*dimensionality*). Она относится к тому, как воспринимается глобализация: как нечто всеобъемлющее, фундаментальное, изначальное – в экономическом, культурном или экологическом смысле, – или как нечто, несводимое к единому ядру, возможно, противоречивое в своей многосторонности. Другую же характеристику назовем *историчностью* (*historicity*). В этом аспекте глобализация рассматривается как движущая сила, осуществляющая фундаментальный перелом в современной истории человечества, или же, напротив, осмысливается или как новый этап более давнего исторического феномена, или как современное проявление вечных процессов социальных изменений.

**Таблица 1. Представления о глобализации**

<i>Историчность</i>	<i>Диапазон характеристик</i>	
	Одномерность	Многомерность
Уникальность	1. Экономисты/культурологи - сторонники «теории перелома» ( <i>rupturalists</i> )	2. Социологи - сторонники «теории перелома»
Циклическое повторение	3. Историки-экономисты	4. Историки-социологи

Примечание: эта схема была создана под впечатлением от идеи, высказанной Джоном Голдторпом в октябре 2000 г. на нашем семинаре «Глобальные процессы и неравенство».

Из этих четырех основных позиций относительно глобализации наиболее многообещающей с когнитивной точки зрения является четвертая. Присущий ей исторический подход позволяет делать плодотворные исторические сравнения, наиболее убедительное из которых – сравнение с глобализационной волной, длившейся со второй половины XIX столетия до Второй мировой войны, но можно говорить и о более ранних этапах, начиная с возникновения «мировых регионов», завоевания обеих Америк, и далее. Насколько переломной является современная волна глобализации – это, скорее, и поныне остающийся открытым эмпирический вопрос, чем ее априори подразумеваемое свойство. Справедливо указывалось, что сложность и осторожность не всегда являются научными добродетелями – иногда они не позволяют за деревьями увидеть леса, – но свести глобализацию лишь к одной категории феноменов, означает упустить из виду осуществление различных противоречивых глобальных процессов, таких как капитализм, культура, нормотворчество (права человека).

Если представить глобализацию в качестве переменной, она может объединить в себе бесконечное число аспектов социальной жизни. Они могут варьировать по ширине охвата – от процессов, в которые вовлечены несколько континентов, до планетарных, обладая при этом различной динамикой. Одним словом, этот концепт объемлет множество социальных

процессов, и само обозначающее его слово поэтому лучше употреблять во множественном числе – глобализации.

Многомерность глобализации может быть проиллюстрирована с помощью набора ключевых социальных переменных, который я нашел уместным использовать в качестве показателя систематичности сравнительного социального анализа (напр., Therborn 1995). В этом смысле, глобализация может подразумевать:

- процессы социального структурирования, например, разделение труда, наделение правами, распределение богатства и доходов, меняющиеся со временем допустимые паттерны рисков и возможностей;

- она может также включать в себя процессы распространения культуры (enculturation), формирования идентичностей, определения и распределения знаний, утверждения ценностей и нормативных институтов, конструирования и восприятия символических форм.

- глобализация может охватывать социальные действия, однонаправленные или взаимные, индивидуальные или коллективные, согласованные или конфликтные.

Динамика глобализаций также может быть представлена как:

- интерактивная или систематическая, направляемая внешне или внутренне мотивированными акторами, либо совместно теми и другими (развитие этого тезиса см. в: Therborn 2000a).

Как бы то ни было, для того, чтобы понять причинно-следственное воздействие глобализации, нам нужно определить ее место в совокупности глобальных или транснациональных процессов. Для того чтобы объяснить мировое неравенство, нам надо обратить внимание, по меньшей мере, на три категории таких процессов. Во-первых, это формирование самих акторов и условий их существования в контексте прошлой транснациональной истории; во-вторых, современные потоки торговли, капитала, людей и информации; и, наконец, в-третьих, свойственное сегодняшнему дню тесное переплетение, или взаимоналожение, локальных и глобальных акторов и институтов. Более подробно об этих категориях глобальных процессов будет сказано ниже.

Современные глобализации не являются исторически уникальными, за исключением того тривиального смысла, в котором каждое событие может быть названо уникальным. Что же касается тенденций к глобальному охвату или влиянию, то, на мой взгляд, мы можем выделить, по меньшей мере, шесть больших исторических волн, первая из которых относится к распространению мировых религий и утверждению межконтинентальных цивилизаций в IV–VII столетиях нашей эры. По мере того, как все эти волны в свое время угасали, за ними следовали более долгие или короткие периоды де-глобализации. Но волны не следовали одна за другой и не вытекали одна из другой. Это значит, что закат одной волны мог по времени совпасть с подъемом другой.

Хотя, как мне представляется, ничто не свидетельствует о наличии какой-либо определенной цикличности в волнах глобализации, они имеют некоторые общие черты. Все они были многомерными, включая в себя военно-политические, экономические и культурные силы и процессы, хотя каждая и имела одну доминирующую составляющую. Таким образом, подъем этих волн был связан с деятельностью автономных акторов, расширяющих свое влияние и сферу воздействия, а не с интенсификацией неких системных процессов. Но при этом каждая волна имела тенденцию к созданию определенной глобальной системности, будь то мировая религиозная культура, империя, мировой рынок или система мировых конфликтов. Когда волна спадала, и даже более того, когда вслед за ней наступала фаза де-глобализации, эта системность ослабевала или рушилась (Therborn 2000). Иными словами, у нас мало оснований считать современную глобализацию конечной остановкой социальной истории.

## 2. (Не)равенство в чем? Среди кого? Каким образом?

Вряд ли существовали времена, когда равенство среди непривилегированных слоев населения считалось само собой разумеющимся благом. Сторонникам эгалитаризма приходилось доказывать свою позицию перед лицом индивидуальных и культурных различий, а также конкурирующих доктрин индивидуализма, плюрализма, мультикультурализма и возвращения к теориям генетической предрасположенности (geneticism). Было бы неуместным полностью перечислять все этические аргументы в защиту эгалитаризма, и я просто буду исходить из моральной аксиомы о безусловно равной ценности каждого человеческого существа по сравнению с другими человеческими существами. Однако, принимая во внимание этическую предпосылку о равной человеческой ценности *и, одновременно с ней*, эмпирический факт огромного человеческого разнообразия, какие виды неравенства будут для нас с социальной и моральной точек зрения важными?

Наилучшим образом, как я полагаю, отвечают на этот вопрос те, кто исходит из человеческих способностей, из работы и деяний, и из возможностей социального проектирования (designability). Первый из возможных ответов подробно разработан А. Сеном (Amartya Sen 1992, 2000) в качестве индивидуалистической эгалитарной альтернативы утилитаризму. Сен говорит о неравенстве в качестве жизни, выражающемся в несоответствии тому уровню, которого человек мог бы достичь согласно своим способностям. Последний ответ еще не был теоретически четко осмыслен и относится к несводимой к генетическим факторам культурной способности людей создавать широкое разнообразие жизнеспособных обществ<sup>1</sup>.

Важно обратить внимание на то, что из нового подхода, базирующегося на центральной роли возможностей человека, с неизбежностью следует вывод о многомерности базового неравенства. Как глобализация не сводима к мировой торговле и потокам капитала, так и глобальные процессы рассматриваемого нами (не)равенства несводимы к распределению национального ВВП на душу населения, к доходам индивидуума или домохозяйства, как бы они ни были сами по себе важны. Из общей аргументации Сена можно вывести ряд конкретных специализированных индикаторов, подобных тем, которые используются в докладах ООН о человеческом развитии (UN Human Development Reports) и применяемом там Индексе человеческого развития (Human Development Index)<sup>2</sup>, составить «списки базовых возможностей» («lists of central capabilities») (Nussbaum 2000: 78-80)<sup>3</sup> или же «компонентов уровня жизни» («level of living components»)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> В структуралистском марксизме в центре отношений неравенства всегда была классовая структура и связанная с ней базовая эксплуатация, которые четко отделялись от индивидуальных шансов социальной мобильности в рамках данной иерархии позиций. «Способность к социальному проектированию» (“designability”) – более политически ориентированная формулировка той же самой идеи, связанная с наиболее значительными их последними работами, затрагивающими тему показателей социальной структуризации неравенства (Fischer et al. 1996).

<sup>2</sup> Индекс человеческого развития состоит из показателей продолжительности жизни, уровня образования (грамотность плюс численность обучающихся на второй и третьей ступенях образования) и (приведенной стоимости) ВВП на душу населения (сравнительная покупательная способность).

<sup>3</sup> Список Нуссбаума включает в себя следующие элементы:

- нормальную продолжительность жизни;
- физическое здоровье;
- неприкосновенность личности в смысле физического насилия и половой или репродуктивной дискриминации;
- чувства, воображение и мысли, т.е. иметь возможность использовать все это «истинно человеческим образом» (“truly human way”);
- эмоции, быть свободным в выборе привязанностей, а также свободным от всепоглощающего страха и травм;
- практический разум, т.е. иметь свободу формировать собственные концепции блага;
- включенность в общество (affiliation), включая социальные основания для самоуважения и отсутствия чувства униженности;
- другие живые существа, возможность соприкоснуться с природой;
- игры, возможность смеяться, играть и восстанавливать свои силы;
- контроль над своим окружением, политическим и материальным.

Но мы можем на какое-то время спуститься на более низкий уровень абстракции (продолжая придерживаться оснований общей аналитической теории), поставив своей целью получить более общие и/или более реальные результаты, чем набор индикаторов или длинный список элементов. Неравенство возможностей, или, если использовать классический концепт, жизненных шансов, мы можем представить в виде суммы ресурсов и обстоятельств внешней среды. И ресурсы, и внешняя среда имеют отношение к способности достичь того состояния и совершить те деяния, которые обладают для человека ценностью. Но в то время как ресурсы могут распределяться индивидуально, окружающая среда определяет отсутствие или наличие условий доступа и возможностей выбора. Соответствующие внешние обстоятельства мы, в свою очередь, можем разделить на жизненные в биологическом смысле (*vital*) и экзистенциальные, первые из которых будут относиться к человеческим организмам, а вторые – к социальной среде человеческого существования.

Теперь я хочу привести три наиболее важные для людей вида неравенства.

*Биологическое, или витальное неравенство*, в первую очередь, выражается в разной продолжительности жизни и разном здоровье, но может также относиться к другим жизненно важным внешним обстоятельствам и к их распределению.

*Экзистенциальное неравенство* важно в социальном, моральном и политическом отношении – и оно не сводится к экзистенциальным различиям между индивидами, поскольку оно категоризировано и институционализировано. Расизм, сексизм, социальные иерархии на основании принадлежности к касте или классу являются его красноречивыми примерами.

*Неравенство ресурсов* относится к распределению имеющих ценность в данной социальной системе ресурсов, будь то земля, верблюды, образование или деньги. Можно включить сюда также право на получение социального кредита, вне зависимости от того, является ли такое право следствием родственных обязательств или пособием, выделяемым «государством всеобщего благосостояния».

В литературе, посвященной распределению доходов в глобальном масштабе, постоянно идут дискуссии о том, следует ли измерять их в соответствии с текущими курсами обмена валют или в соответствии с внутренней покупательной способностью, показателем которой является так называемый «паритет покупательной способности» (ППС) (*purchasing power parities – PPS*). Это не просто технический вопрос, поскольку две системы измерения дают разные картины неравенства мировых доходов. Если брать обменные курсы, то разрыв между богатыми и бедными нациями невероятно увеличился в последние десятилетия XX века. Если в 1960 г. ВВП на душу населения в странах, входящих в богатейшую пятерку мира, в 30 раз превосходил таковой в беднейшей пятерке, то в 1990 году он превышал его уже в 60 раз, а в 1997 – в 74 раза (UNDP 1999:3). Но если посчитать в ППС, то разрыв между богатыми и бедными снизился с 15-кратного в 1965 г. до 13-кратного в 1998 г. (подсчеты взяты из Melchior et al. 2000, p.45). Для сравнения экономических ресурсов домохозяйств, внутренняя покупательная способность является лучшим показателем, но его вычисление может быть оспорено с методологической точки зрения. Для некоторых видов анализа, скажем, долгового бремени и условий для международной торговли и путешествий, более подходят текущие валютные курсы (ср. Wade 2001).

---

<sup>4</sup> Для шведских и вообще скандинавских исследований уровня жизни релевантный и удобный с эмпирической точки зрения список показателей (не)равенства мог бы включать в себя десять компонентов: питание, здоровье и доступ к здравоохранению, занятость и условия труда, экономические ресурсы, знания и доступ к образованию, семья и социальные отношения, жилье и услуги по месту жительства, развлечения и культура, безопасность жизни и имущества, политические ресурсы.

## 2.1. Неравенство между кем?

Все разговоры по поводу неравенства относятся к неравенству между определенными категориями людей. Это стоит специально отметить, потому что эти категории могут изменяться, и в самом деле изменяются во времени и пространстве. Неравенство между людьми различного происхождения, семьями, родами, расами, между широкими профессиональными слоями, кастами, сословиями, классами давно привлекало внимание. Неравенство между нациями, полами, возрастными группами, регионами и внутри человечества в целом стало предметом общественного интереса значительно позднее. При этом выделено оказалось лишь относительно небольшое число категорий из практически бесконечного перечня возможных. Цвет кожи – да, но вряд ли цвет волос или глаз, этническое происхождение – да, но вряд ли территориальные группы, такие как уроженцы разных провинций или городов. Неравенство между индивидуальными видами деятельности часто бывает важным, но вряд ли таковое возможно между возрастными когортами – скажем, если взять всех родившихся в 1940 году и сравнить их с родившимися в 1946; при этом между более широкими возрастными и поколенческими группами – да, но не между, скажем, двадцатидевяти- и тридцатисемилетними. Тем не менее, число наиболее часто используемых категорий сравнений уже стало достаточным конкурировать между собой.

Влияние глобализации, разумеется, заключается в том, что все больше внимания стало привлекать глобальное неравенство внутри человечества. Только после Второй мировой войны девелопментализм поставил вопрос о неравенстве между нациями. Современная волна глобализации заставляет сравнивать между собой другие глобальные категории: женщин мира, детей мира, домохозяйства на всем земном шаре.

Распределение мирового дохода между нациями, измеряемое, скажем, в ВВП на душу населения, не обязательно совпадет со сравнительным распределением доходов домохозяйств на всем земном шаре. Сравнительные темпы развития между странами и внутри стран могут быть разными. С 1965 по 1992 гг. неравенство между странами значительно увеличилось, в то время как неравенство внутри каждой отдельной страны имело тенденцию к уменьшению. Таким образом, самым значительным был именно этот первый вид неравенства (Kogzeniewics /Moran, 1997, p. 106). В 1990-е гг. главная тенденция приняла противоположную направленность, поскольку наиболее густонаселенные из бедных стран, Китай и Южная Азия, стали потихоньку сокращать разрыв за счет интенсивного роста национального дохода, но одновременно там усиливалось внутреннее неравенство, что в целом увеличило масштаб неравенства в мире (Milanovic, 2000; Cornia, 2001; UN, 2000, table A1.)

Существуют, однако, и другие проблемы. Индивиды и домохозяйства являются частью местных сообществ, определяемых этнической, религиозной, территориальной или какой-либо другой общностью, и равенство между этими сообществами – важная часть представлений многих людей о справедливости, хотя оно и игнорируется часто в международной академической и политической литературе (Kanbur, 2000: 825). С другой стороны, усиливается международное внимание к проблеме равенства внутри домохозяйств, в частности, между мальчиками и девочками, мужчинами и женщинами.

Озабоченность вопросом неравенства, в отличие от бедности, означает озабоченность тем, как структурировано общество в целом, а не только судьбой наименее привилегированных его членов<sup>5</sup>. Поэтому она в большей степени зависит от

---

<sup>5</sup> Необходимо подчеркнуть, что увеличивающееся признание международными институтами проблемы бедности не означает само по себе, что в той же мере будет признаваться проблема неравенства и общественного устройства как внешней среды человеческой жизни. Чили при диктатуре Пиночета была в авангарде неолиберализма, и весьма примечательны те меры, который режим применял для того, чтобы справиться с внутренним экономическим кризисом 1982-1984 гг. Политика правительства была выгодна,

самоорганизации и мобилизации самих депривированных групп, от социальных конфликтов и от крупномасштабных социальных изменений, чем озабоченность бедностью, которая, естественно, имеет более филантропическую ориентацию. Для эгалитарной политики гораздо проще фокусироваться преимущественно на неравном положении богатых как мишени для социальной критики. Однако с морально-эгалитарной точки зрения неравное положение бедных гораздо более важно, оно является главной целью изменений, поскольку именно неравенство бедных исключает их из полноценного участия в основной жизни общества.

Если согласиться с последним аргументом, то можно сделать некоторые аналитические выводы, а именно, что особенно важным показателем неравенства является относительная бедность. На национальном уровне она часто измеряется посредством определения доли населения, у которого уровень дохода меньше половины среднего для данной страны. Иногда вычисляется отношение среднего дохода к доходу 90% населения. И хотя между неравенствами богатых и бедных существует сильная корреляция, они могут значительно отличаться друг от друга. Экстраординарное неравенство в Латинской Америке является, прежде всего, неравенством беднейших 30% населения, получающих (относительно) меньше, чем аналогичные группы в Африке или где-либо еще, но оно также является и неравенством наиболее привилегированных 10 процентов населения, особенно в таких странах, как Чили или Мексика (Inter-American Development Bank, 1998: 11, 16).

## 2.2. Формы и механизмы неравенства

Фундаментальные проблемы неравенства нельзя считать только поводом для этических рефлексий о справедливости и свободе. Они связаны также с практическими вопросами, встающими перед социальными организациями, а именно: с какими формами неравенства мы сталкиваемся? Отчего они возникают? Мы можем назвать это *способом производства ценностей*, связанным с определением ценных ресурсов, внешних условий и способов их воспроизводства.

Ключевые вопросы, относящиеся к способу производства ценностей, касаются большого числа достижений или владений (*achievements or possession*), которым приписывается высокая ценность, а также того, до какой степени эти ценности могут (или не могут) конвертироваться одна в другую. Если существует одна высшая ценность, скажем, деньги, а все другие значительные ценности могут легко в нее конвертироваться, мы имеем одну форму неравенства, а именно, «вертикальную монетарную лестницу». Если есть две или более главные ценности, которые с трудом взаимозаменяемы, как, например, показал Пьер Бурдьё (Bourdieu, 1979), проводя различие между экономическими и культурными ресурсами, мы имеем другие сегментированные формы неравенства (ср. Walzer, 1983).

В итоге формы неравенства могут быть дифференцированы в соответствии с количеством социальных перегородок (*closures*), а также в соответствии с тем, являются ли эти перегородки преимущественно вертикальными, разграничивающими низших и высших, либо они, скорее, отделяют тех, кто внутри данной группы, от тех, кто снаружи. Разумеется, два этих разделения могут перекрываться, и не входящие в данную группу люди будут считаться низшими, но так бывает не всегда, и эти разные виды неравенства можно различить.

---

прежде всего, богатейшей части общества, что, конечно, неудивительно. Освобождение ее от долгов составило 5 процентов ВВП. В то же время была оказана помощь в виде пищевых субсидий и беднейшим членам общества. В наихудшем положении оказались безработные и другие люди, не принадлежащие к этим крайним группам (Bourguignon /Morrisson, 1992). Если в 1980 г. в Чили значение индекса Джини (Gini), служащего для измерения уровня неравенства, составляло 53, то к 1989 оно подскочило уже до 59 (Londoño /Székely, 1997).

**Таблица 2. Основные формы неравенства**

<i>Разграничивающие перегородки</i>	<i>Основной порядок</i>	
	<i>Вертикальный (Высшие/Низшие)</i>	<i>Горизонтальный (Внутри/Снаружи)</i>
<i>Единственная (монополия)</i>	Господство/ Поляризация	Исключение/ Маргинализация
<i>Множественные (дифференциация)</i>	Иерархия	Сегментация

В то время как господство обычно подразумевает разделение политической власти и поляризацию экономических ресурсов и ориентаций акторов, иерархия может выражаться в организационной структуре и в неформальной лестнице, располагающей людей, например, в соответствии с уровнем дохода.

Исключение, критерием которого является единственная социальная перегородка, может, разумеется, быть применено к различным группам людей, исключенных из участия в процветающем обществе, или маргинализированных. Гражданство, или, скорее, резидентность (*rezidentship*) – легальный вид на жительство на данной территории – стало преимущественной формой исключения, а не только сегментации, отделяющей чужаков от коренных жителей, оно приобретает все большее значение, поскольку весь мир в целом и внутренние отношения в нем становятся все более иерархичными.

Однако и сегментация по-прежнему является формой неравенства, преимущественно горизонтальной, а не вертикальной, не обязательно предполагающей какую-то непроницаемую перегородку. Мультикультурализм может осуществляться через сегментацию, равно как и дифференциацию жизненных стилей. Политика идентичности может быть сегментирующей, равно как и исключаящей.

В то же время, главный вопрос обычно состоит не в том, как выглядит неравенство, а в том, как оно производится. Какие социальные механизмы здесь задействованы? Почему мы с ним все время сталкиваемся?

Здесь нам необходимо понять, какого рода социальное взаимодействие порождает соответствующий характер распределения. Это взаимодействие, по всей видимости, находится между двумя полюсами. На одном из них будет дистанция, образовавшаяся за счет того, что А опережает Б, потому что у А были лучше предварительные условия, большая подготовка, удачный старт или он приложил большие усилия. Дистанция образуется не за счет какого-либо взаимодействия между А и Б, но А и/или Б, как и наблюдатели, могут находить сохранение этой дистанции важным. Мы можем считать процесс, происходящий на этом полюсе, *дистанцированием*. На другом полюсе А достигает неравенства с Б за счет того ценного, которое Б для него производит. Неравенство, существующее на этом полюсе, будет *эксплуатацией*. Эксплуатация (см. подробнее у Tilly, 1998) означает принципиальное разделение между высшими и низшими, благодаря которому последние должны производить ценности для первых, либо сильные несправедливо отнимают у слабых некоторое, определяемое по специальному принципу, количество ценностей (Miller, 1999, p.5).

То, что находится между дистанцированием и эксплуатацией – не просто континуум. Мы можем различить еще два механизма, продуцирующих неравенство. *Исключение* означает лишение других преимуществ или доступа. Исключение лучше представить в виде переменной, чем категории, в виде совокупности барьеров, помещаемых перед

определенными людьми и включающих в себя разнообразные препятствия, так же как и просто закрытые ворота. Мы можем наблюдать особый род неравенства, получающийся в результате институционального ранжирования социальных акторов – одних на верхние ступени, других – на нижние. Это неравенство образуется за счет руководства и подчинения.

Эти четыре механизма кумулятивны, они, ступенька за ступенькой, формируют лестницу в рай или преисподнюю неравенства, в зависимости от того, как вы на нее смотрите – со стороны тех, кто наказан или вознагражден. Исключение может означать не более чем затруднение доступа в сообщество тех, кто к нему не принадлежит, тех, кто не имеет членства или гражданства, и необязательно подразумевает какое-то вертикальное ранжирование. В других случаях, когда неравенство не сводится к столь явной сегментации, механизм исключения будет тем более эффективным и значительным, чем более те, кто воздвигает ведущие к исключению барьеры и препятствия, будут в каком-то смысле впереди тех, от кого они отгораживаются, либо внутри какой-то привилегированной ситуации по отношению к тем, кто вне нее. Общий аспект исключения – это маргинализация исключенных, выталкивание их из центра привилегий на окраину привилегированного общества.

Для институционализации власти и подчинения нужно, чтобы между высшими и низшими существовал какой-то барьер. Тут не обязательно должна присутствовать какая-либо хронологическая последовательность. Порядок здесь, скорее, логический, поскольку, хотя исключение без господства/подчинения и возможно, это не означает, что оно создает принципиально другую ситуацию. Подчинение влечет за собой исключение из чего-то. Эксплуатация, в конечном счете, предполагает дистанцирование, исключение и институционализированное превосходство/неполноценность, и затем добавляет ко всему этому изъятие ресурсов у тех, кто неполноценен. В отличие от воровства и грабежа, эксплуатация является институционализированной формой социального взаимодействия.

Исключение, господство/подчинение и эксплуатация – это транзитивные механизмы неравенства, которые, в отличие от дистанцирования, непосредственно направлены на депривацию депривированных.

Поскольку равенство противоположно неравенству, следовало бы ожидать, что существуют и механизмы равенства, или выравнивания, соответствующие аналогичным механизмам неравенства. Мы можем сопоставить их в таблице.

**Таблица 3. Механизмы (не)равенства**

<u>Неравенства</u>	<u>Равенства</u>
<i>Дистанцирование</i> , т.е. быть впереди	<i>Компенсация</i> <i>Ресурсная поддержка</i>
<i>Исключение</i> , входные барьеры, препятствия, маргинализация	<i>Включение</i>
<i>Господство/Подчинение</i> : институционализированное ранжирование, касты, расизм, сексизм	<i>Наделение правами и полномочиями</i>
<i>Эксплуатация</i> : присвоение ресурсов	<i>Перераспределение</i>

Чтобы более полно разработать теорию производства неравенства, эта концептуализация, разумеется, потребует дальнейшего совершенствования – в особенности взаимоотношения ее отдельных частей между собой, а также взаимоотношения механизмов, продуцирующих неравенство в целом и его различные формы: например, дистанцирование

может привести к поляризации так же, как и иерархия. Но это – задача не данной статьи. Вместо этого мы попробуем дать первую оценку того, как существующие на данный момент теоретические инструменты могут позволить объяснить мировое неравенство.

### **3. Глобальные последствия: национальных или глобальных процессов?**

Нет никакого сомнения, что в мире господствует неравенство. Итоги глобального развития говорят о неравенстве цифрами национального ВВП на душу населения, доходов домохозяйств, доходов разных полов, наций, классов, а также продолжительности жизни обоих полов, уровня образования разных полов, наций и классов, и так далее. С учетом ресурсов, внешних обстоятельств и перспектив, можно построить глобальную шкалу преимуществ и невыгод<sup>6</sup>. В середине 1990-х доход домохозяйств, входящих в наиболее преуспевающую десятую часть мира, более чем в 80 раз превышал своей покупательской способностью аналогичный показатель для тех, кто входил в беднейшую десятую часть (подсчитано на базе Wade, 2001, таблица 3). Хочу отметить, что мы не говорим здесь ни о супер-богатых, ни о группе бездомных и нищих, но о чуть более чем шестистах миллионах на вершине шкалы преуспевания и шестистах миллионов внизу.

Совершенно другой вопрос, однако, являются ли эти глобальные последствия результатом глобальных же процессов, или нет. Глобальные последствия не обязательно глобально продуцируются. Так ли это, и если так, то до какой степени – сугубо эмпирический вопрос. Априори мы можем предположить, что они в такой же мере могут быть следствием локальных или национальных процессов, обеспечивающих локальных или национальных акторов различными ресурсами, энергией, умениями и удачей. Глобальное неравенство тогда будет результатом дистанцирования, сказывающегося в глобальном масштабе, но возникшего за счет того, что некоторые локальные акторы опережают всех остальных. Если я буду участвовать в соревнованиях вместе с лучшими в мире атлетами, я точно приду последним. Но это будет следствием моего образа жизни неспортивного ученого, а не результатом неких глобальных процессов в атлетике.

Если отнести, в целях некоторого упрощения, все суб-национальные процессы к категории «национальных» – в том смысле, что они связаны с национальным государством, – можно предположить, что глобальное неравенство возникает из различных комбинаций глобального и национального. Давайте перечислим только самые главные альтернативы.

#### **Таблица 4. Основные комбинации глобального и национального, продуцирующие глобальное неравенство**

1. *Преимущественно национальные движущие силы неравенства*  
Внутригосударственные процессы, порождающие неравенство, плюс внутригосударственное дистанцирование, происходящее за счет неравного роста и развития, но также включающее в себя возможность глобальных процессов неравенства или уравнивания – более слабых, чем национальные.
2. *Глобальная история и национальное неравенство*  
В настоящее время совпадает с первым случаем, но здесь принимается в расчет то, что практически все существующие ныне государства подвергаются влиянию транснациональных процессов.
3. *Преимущественно транзитивные глобальные процессы неравенства, исключения, господства/подчинения и/или эксплуатации, преодолевающие национальные усилия по достижению равенства либо поддерживаемые национальными силами, заинтересованными в неравенстве.*

Каждая их трех возможных комбинаций способна продуцировать одну и ту же глобальную картину или показатели неравенства. Решение о том, какое из возможных

<sup>6</sup> В статье, которая готовилась параллельно с этой, я применяю к глобальной ситуации десять показателей, разработанных для шведских исследований уровня жизни. Доклад по материалам этой статьи (Therborn, 2000b) был представлен на конференции в Saltsjöbaden (недалеко от Стокгольма) в октябре 2000 г.

объяснений будет правильным, имеет серьезные последствия – как моральные, так и политические, хотя огромная степень мирового неравенства, какого бы оно ни было происхождения, должна бы морально затрагивать всех считающих, что каждое человеческое существо должно иметь шанс на достойную жизнь. Эта проблема, однако, значительно усложняется осознанием того факта, что неравенство бывает разного рода. У нас нет априорных оснований считать, что, скажем, демографическое, экзистенциальное и ресурсное неравенства в мире имеют одни и те же движущие силы.

### **3.1. Основной подход к объяснению глобального неравенства**

Чтобы приступить к объяснению глобального неравенства, мы должны начать с национального государства и связанных с ним национальной экономики и общественных отношений, поскольку преимущественно эти факторы непосредственно определяют уровень жизни людей. Нация (понимаемая как принадлежность к национальному государству) в этом смысле является, несомненно, закрытой системой, и ее роль преимущественной детерминанты уровня жизни может как ослабевать, так и усиливаться для определенных социальных категорий. Тем не менее, именно отсюда лучше всего выстраивать причинно-следственную цепочку. Границы гражданства и даже более того, наличия гражданских прав – легального вида на жительство, самым решительным образом влияют на жизненные шансы большинства людей. Экономические и не-экономические социальные отношения в значительной степени формируются связанными с государством экономическими и общественными структурами. Существующие в настоящее время национальные государства имеют огромные ресурсы, которыми они могут распоряжаться и которые они могут перераспределять, в наиболее развитых странах ими напрямую контролируется от одной до двух третей ВВП.

Глобальность влияет на национальный уровень определения человеческих возможностей с трех сторон: со стороны глобальной истории, глобального распространения и глобальных обстоятельств.

Все современные национальные государства, экономики и общества населялись, развивали свою культуру, обретали границы и географическое положение в результате воздействия над-национальных сил и процессов. Все они находились под интенсивнейшим воздействием глобальной истории. Именно с этого следует начинать анализ мировых систем и различных путей становления современного мира. Тем не менее, тем или иным путем, в той или иной форме эта глобальная история привела к образованию социальных систем, замкнутых государственными границами, каждая из которых имеет свои собственные политические, экономические и культурные особенности и динамику, включая специфические возможности использования своего положения в мире. Эта динамика формирует национальные процессы локализации и распределения.

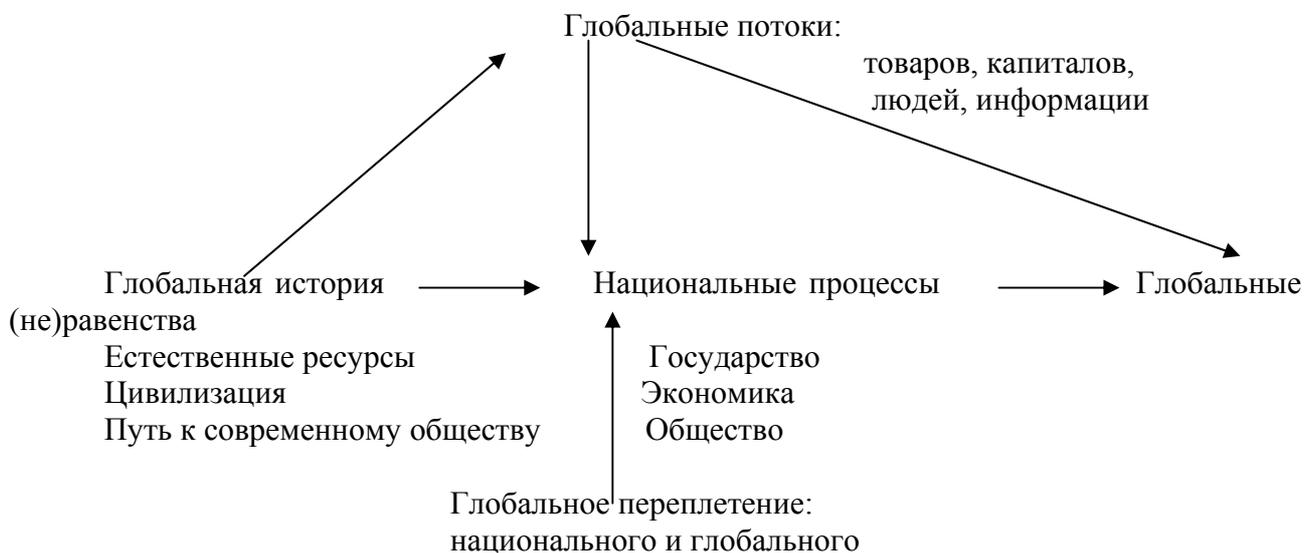
В своем современном существовании нации постоянно подвержены двум видам глобальных процессов. Наиболее очевидными из них являются глобальные или, по меньшей мере, транснациональные потоки товаров, услуг, капиталов, людей, а также, не в последнюю очередь, информации и идей. Для демографического неравенства могут также быть значимыми транснациональные потоки распространения заболеваний: раньше это была чума, сейчас – СПИД. Эти потоки имеют свою собственную, характерную лишь для них общую динамику, которая не зависит от того, насколько широко они представлены – в локальном, национальном, региональном или глобальном масштабах. Рыночная динамика торговли и финансов, логика миграционных процессов, распространение знаний – все эти потоки непосредственно влияют на распределение благ, но они к тому же могут оказывать косвенное влияние на национальные экономики, общества и государства, в том числе и на их возможности перераспределения.

Мировые процессы второго рода мы можем назвать *глобальным переплетением*, имея в виду взаимоналожение институтов и взаимопересечение групп акторов – как на национальном и глобальном, так и локальном и глобальном уровнях. Наиболее наглядной

формой этой переплетенности можно считать создание мощных глобальных организаций, оказывающих влияние на национальные и локальные правительства, политиков и общественные движения и взаимодействующих с ними в различных формах. Самые влиятельные из них – Мировой банк и МВФ, но к ним следует отнести и группу организаций, работающих под эгидой ООН, среди которых ВОЗ, ЮНИСЕФ, Организация ООН по вопросам продовольствия и сельского хозяйства (ФАО), МОТ и ЮНЕСКО. Для богатых стран немалое значение имеют Организация экономического сотрудничества и развития, а в Европе – Европейский Союз и Совет Европы. Глобальную роль играют также союзы, сложившиеся вокруг сверхдержав, которая была особенно велика в период холодной войны. Не следует также пренебрегать влиянием региональных банков развития, хотя оно уже не столь велико.

Мы можем теперь представить производство глобального неравенства – и тех форм равенства, которые все же в мире существуют – в виде простой модели, представленной на рисунке 1.

**Рисунок 1. Факторы глобального (не)равенства**



Следующий этап в решении невероятно сложной задачи, как объяснить глобальное неравенство, состоит в том, чтобы предварительно упорядочить набор объяснительных переменных в зависимости от степени их возможного влияния на различные виды неравенства. Для того чтобы не слишком усложнять себе задачу с самого начала, давайте пока сконцентрируем внимание на демографическом неравенстве (продолжительность жизни) и неравенстве ресурсов (доход).

Вопрос о третьей разновидности фундаментального неравенства, а именно, о *неравенстве экзистенциальном*, возник на политической арене лишь во второй половине XX столетия. Принятая в 1948 г. Всеобщая Декларация ООН о правах человека, Конвенция ООН 1965 г. о ликвидации всех форм расовой дискриминации и Конвенция ООН 1979 г. о ликвидации всех форм дискриминации по отношению к женщинам ознаменовали собой, по крайней мере, постановку вопроса об экзистенциальном неравенстве в рамках основных направлений мировой политики. Но дискриминация и нарушение прав человека отнюдь не были после этого ликвидированы.

### 3.2. Груз истории

В наши задачи не входит описание того, как именно глобальная история сформировала современные национальные политики, экономики, общества и культуры, но мы можем выделить в этом процессе решающие исторические моменты. «Природные

ресурсы» далеко не являются предметом лишь геологической истории. Их значение в мировом производстве и распределении определяется доступными формами технологии. Для анализа результатов мирового распределения ресурсов, я полагаю, нужно привлечь две другие важнейшие исторические переменные: «цивилизацию», т.е. крупномасштабную культурную формацию с историческим ядром в виде религии, и путь к современному обществу<sup>7</sup>.

Понятно, что большинство современных национальных государств обязаны своим происхождением различным внешним трансатлантическим и межконтинентальным силам: это относится ко всем странам американского континента, почти всем африканским и почти всем азиатским, с несколькими исключениями, из которых наиболее значительными являются Китай и Япония. Длительные и травматичные последствия сопутствующей колониализму социальной деструкции и колониальной этнической эксплуатации – характерной как для центральных районов Латинской Америки, так и для колоний XIX–XX вв., но не для осуществлявших настоящий геноцид переселенцев Северной и части Южной Америки и Австралии, – привели к утверждению системы плантационного рабства. Отзвуки его до сих пор присутствуют в памяти тех, кто получал от него выгоду, и именно эти люди, живущие в странах к северу от Атлантики и северо-востоку от Тихого океана, доминируют в современной социальной науке<sup>8</sup>.

Историческое наследие можно также анализировать в терминах различных путей к современному обществу – эндогенного европейского (воплощенного лучше всего в странах северо-западной Европы), переселенческого в странах Нового Света (различного в зависимости от того, связан ли он был с прямым геноцидом или поселенческим колониализмом), пути стран колониальной зоны, а также стран, перед которыми стояли задачи «реактивной модернизации» (Therborn, 1999). С помощью этого подхода открывается возможность сравнительного исследования современных региональных характеристик, таких как крайнее неравенство в странах Латинской Америки (экс-колониальных, не подвергавшихся геноциду), особой элитной роли образования в южно-азиатских странах, специфически африканского разрыва между городским и сельским населением и очень сильно выраженной в Африке тенденции к созданию грабительских государств.

Однако чтобы понять, как влияет груз истории на современные паттерны распределения, нам необходим более систематичный подход. Один из его вариантов заключается в том, чтобы рассмотреть историю XX века с точки зрения определенных типов неравенства. Давайте остановимся на демографическом и экономическом неравенствах. Чем более результаты глобального распределения 2000 г. будут подобны аналогичным результатам 1900 г., тем более очевиден будет этот груз истории.

Расчетные таблицы продолжительности жизни во многих странах существуют относительно недавно, но в нашем распоряжении есть более давние материалы о статистике детской смертности (хотя они, как любые исторические данные, имеют свои предельные погрешности).

---

<sup>7</sup> Более подробно об основных видах исторических траекторий, приведших к современному обществу, см. Therborn, 1995, ch.1.

<sup>8</sup> Об основных механизмах, с помощью которых это происходит, см.: по поводу очевидной эксплуатации Tilly, 1998, по поводу последствий плантационного рабства – Patterson, 1998.

**Таблица 3. Относительная детская смертность в некоторых странах, 1900-1999 гг.**  
(Относительные величины, в качестве отправного уровня взята Франция, для которой данные за каждый год считаются равными 0)

	1900	1950	1999
Франция	(162=)0	(52=)0	(6=)0
Испания	52	12	1
Россия	90	29	12
США	-19	-13	1
Аргентина	22(a)	16	16
Мексика	180(b)	44	25
Египет	53(c)	78	45
Индия	83(d)	85	66
Япония	64(a)	8	-2
Шри Ланка	32(e)	30	12

**Примечания:** а) 1920-25 гг. даны в сравнении с Францией 1920-25 гг.;  
 б) 1900-е сравниваются с Францией в том же десятилетии;  
 с) 1920-е сравниваются с Францией 1920-х;  
 д) 1910-е сравниваются с Францией этого же периода;  
 е) 1901-05 гг. сравниваются с Францией 1901-05 гг.

**Корреляции:** 1900-1950: 0,52  
 1900-1999: 0,39  
 1950-1999: 0,95

**Источники:** Chesnais, (1992, таблицы A4.2-5); UN (2000a).

В течение XX столетия уровни детской смертности, а вместе с тем и продолжительности жизни, в мире несколько выровнялись. В начале XX века (нехватка и ненадежность данных по большинству стран Третьего мира иногда требуют сравнения по десятилетиям) общие глобальные различия по 9 странам в пропорции смертности относительно Франции (наиболее представительной страны Западной Европы) составляли 597 на 1000, в 1950 – 305, в 1999 – 180. Стандартное отклонение варьируется от 55,5 через 32,1 к 21,9.

Разница в положении разных стран, однако, изменилась не так уж сильно, а историческое прошлое заметно сказывалось на *относительном* уровне детской смертности. Южная Европа, представленная в данном случае Испанией, и Япония значительно улучшили свои показатели и вырвались вперед. США потеряли свое лидирующее положение, а Мексика оказалась более успешной в этом отношении, чем большинство стран Третьего мира. Необходимо при этом отметить, что данные по Египту в этой таблице относятся к 1920-м годам, а в 1900-е смертность, вероятно, была значительно выше. Реальный разрыв Мексики с Индией начала столетия точно не известен, хотя другие временные интервалы показывают, что в целом смертность в Мексике в 1920–30-е годы была выше, чем в Индии. Именно линии исторического развития привели к абсолютному уменьшению смертности после Второй мировой войны. Данные за 1950 г. предсказывают данные за 1999 г. с точностью до 90%.

Груз истории, разумеется, сказывается и на глобальном развитии доходов, и в этом отношении экономисторы проделали гораздо больше вычислений, чем исторические демографы.

**Таблица 6. Относительный ВВП на душу мирового населения за 1820-1999 гг.**  
Индекс: ВВП США за каждый год принимается за 100

	1820	1900	1950	1999
Зап.Европа (а)	95	71	58	76
Франция	95	70	55	72
Испания	83	50	25	55
Россия	58	30	30	21
Турция	..	18(b)	14	20
Латинская Америка (с)	..	32	36	23
Аргентина	..	67	52	37
Бразилия	52	17	17	21
Мексика	59	28	22	25
Китай	40	16	6	11
Индия	41	15	6	7
Индонезия	48	18	9	8
Япония	55	28	20	79
Юж.Корея	..	21	9	48
Таиланд	..	20	9	18
Египет	..	12	5	11
Гана	..	11	12	6
Нигерия	...	...	13	2

**Примечания:** а) среднеарифметический показатель для Австрии, Бельгии, Дании, Финляндии, Франции, Германии, Италии, Нидерландов, Норвегии, Швеции, Швейцарии и Великобритании, т.е. стран, экономически относившихся к «Западной Европе» в середине XX в.

б) на 1913 год по сравнению с США в 1913 году

с) Среднеарифметический показатель для Аргентины, Бразилии, Чили, Колумбии, Мексики, Перу и Венесуэлы.

**Корреляции:** 1820-1990: 0,96

1820-1950: 0,89

1820-1999: 0,85

1900-1950: 0,96

1900-1999: 0,82

1950-1999: 0,77

**Источники:** Расчеты на 1820-1950 гг.: Maddison (1995, таблицы 1-3); 1999: World Bank (2000a, таблица 1).

Таким образом, глобальная история весьма ощутимо присутствует в сегодняшнем дне. Богатейшие регионы в мире в начале XXI века те же, что и в 1820 году – это англоговорящая Северная Америка и северо-западная Европа, за которыми следует Южная Европа. Япония была единственной страной, сумевшей во второй половине XX века присоединиться к клубу богачей<sup>9</sup>. XIX век был свидетелем впечатляющего подъема Нового света, включая Аргентину, и даже более впечатляющей стагнации Азии, в то время как Европа, вслед за своими заморскими отростками, сделала рывок вперед. Стоит обратить внимание на то, что Япония сначала разделила участь отстающей Азии, хотя и в меньшей мере, чем Китай и

<sup>9</sup> Если не считать нескольких крошечных нефтяных эмиратов вроде Кувейта и Катара, и играющего роль пакгауза города-государства Сингапура.

Индия. Другие восточно-азиатские государства, преуспевшие в конце XX столетия, также к 1900 году достигли большего благополучия, чем эти два классических центра цивилизации Юго-Восточной Азии. Индо-креольская и афро-креольская Латинская Америка также была неуспешна уже в XIX веке. Африка до 1900 года представляла трудности даже для героических усилий Ангуса Мэддисона<sup>10</sup>, но к 1900 г. она была очевидно бедна, а в районе Сахары она была столь же очевидно истощена во второй половине века. Вышеприведенная хронология не вполне отдает должное возможностям российского коммунистического режима. Несмотря на то, что страна пережила разрушительную войну, там наблюдался определенный подъем: если в 1913 г. ВВП России на душу населения составлял 28% от ВВП США, то в 1973 г. уже 36% (Maddison, 1995).

Безусловно, в XX в. были возможны изменения показателей относительного благосостояния отдельных стран. Относительные показатели Великобритании и Аргентины ухудшились в той же пропорции, что и Африки района Сахары, а Финляндии и Кореи – поднялись, как Японии. Китай и другие азиатские страны продолжают отставать. Недавний экономический подъем Восточной Азии привел к тому, что между ВВП 1950 и 1999 г. наблюдается самая слабая историческая корреляция. Однако в целом мы по-прежнему живем в том самом мире, в котором глобальная структура распределения доходов сложилась еще в XVIII – начале XIX века. Данные 1820 г. позволяют корректно предсказать ситуацию года 1999-го с 72-процентной точностью, а данные 1900 г. позволяют с 67-процентной точностью предсказать картину, сложившуюся столетие спустя. На ней лидируют Западная Европа и европейские поселения Нового света, в самом конце списка находятся бывшие колониальные страны Африки и Азии, а в середине – не пережившие колониализма страны стремительной модернизации, а также полу-переселенческие, полу-колониальные страны, к которым относится большая часть Латинской Америки. При этом страны Восточной Азии, пережившие стремительную модернизацию в конце XX в., имеют перед последними значительное преимущество. Дисперсия только увеличивается: если в 1900 г. стандартное отклонение составляло 25,8, то в 1999 г. уже 29,3.

### **3.3. Сила потоков**

История, разумеется, не воспроизводит себя сама. Историческая локализация стран в системе глобального распределения воспроизводится за счет транснациональных потоков и их взаимодействия, равно и как за счет внутринациональных процессов. Существует несколько способов сохранения и увеличения изначальных преимуществ, независимо от их происхождения. Когда экономика достигает определенного уровня развития, за которым следует спад, в ней может сохраняться высокий уровень накоплений и инвестиций. Здоровые, благополучные и хорошо образованные родители, скорее всего, произведут на свет такого же потомка. Хорошая экономическая ситуация скорее сможет продуцировать и сохранять политическую стабильность, чем плохая; а политическая стабильность, в свою очередь, с большей вероятностью привлечет инвестиции, чем социальная борьба.

Экономгеографы давно уже с некоторым недоумением отмечали высокую концентрацию в разных странах определенных видов экономической активности в тех районах, которые не отличались какими-либо очевидно благоприятными природными условиями. В конце XX столетия эта идея была подхвачена и развита некоторыми специалистами по международной экономике, которые терминологически определили ее как моделирование динамических процессов экономической поляризации (Krugman, 1993; Krugman /Venables, 1995). Они показали, что увеличение прибыльности, падение стоимости транспортировок и уменьшение зависимости от обязательного набора природных ресурсов приводит к скоплению преимуществ на одном полюсе и неблагоприятных факторов на другом, т.е. функционирует механизм исключения. Описанное Кругманом разделение на ядро и периферию можно считать конкретизацией более общих идей, ранее

---

<sup>10</sup> Ангус Мэддисон (Maddison) – знаменитый исследователь истории мирового экономического развития. – *Прим. перев.*

сформулированных Иммануилом Валлерстайном (Wallerstein 1974), указывавшим на контраст между ядром и периферией современной мир-системы<sup>11</sup>. Значительная часть груза истории состоит из таких причинно-следственных циклов, благоприятных или губительных.

Классические экономические потоки представляют собой торговлю, движение капитала и миграцию. Сейчас все более признается сложное и неоднозначное воздействие этих потоков, включая подчиняющуюся более сложным закономерностям торговлю, на распределение благ в мире. Оно порождает целый клубок ярких противоречий.

В современном мире международная торговля не дает того выравнивающего, инклюзивного эффекта, который предсказывали в своих теоретических рассуждениях и который могли наблюдать в североатлантическом регионе такие скандинавские либеральные экономисты и историки экономики, как Викселл (Wicksell), Хекшер (Heckscher) и Олин (Ohlin). В то время как, например, протекционистские, ограничивающие импорт экономики Латинской Америки выровняли свои ВВП после депрессии начала 1890-х, разрыв между ориентированными на экспорт экономиками Восточной Азии с 1960 по 1989 г. значительно увеличился (Rodríguez /Rodrik, 2000, p.52). Наибольшая экономическая конвергенция между европейскими странами была достигнута до того, как они объединились в Евросоюз, причем после этого она замедлилась (Thebom, 1995, p. 196-7). Кратковременный эффект открытости для международной торговли и конкуренции является предметом острой полемики, поскольку рядом международных организаций, таких, как Мировой банк, энергично проталкивается глобализация торговли. В ходе дебатов, состоявшихся в Стокгольме в октябре 2000 г., Дани Родрик (Dani Rodrik, 2000) успешно разбил аргументы Дэвида Доллара и Арта Краая (David Dollar and Art Kraay, 2000) о том, что «глобализирующиеся» экономики 1980-х имеют более высокие показатели роста из-за своей открытости. С другой стороны, ничего удивительного нет в том, что они не смогли обнаружить значимой корреляции между уровнем участия в международной торговле и масштабами неравенства внутри страны – это лишь означает, что в некоторых случаях, как в Юго-Восточной Азии, открытость не приводит к поляризации, тогда как в некоторых латиноамериканских странах этот эффект со временем возникает (cf. Wood, 1997; World Bank, 2000a, pp.70-71).

Мировая торговля идет в основном между богатыми странами. На Большую семерку приходится половина глобальной торговли, на Организацию экономического сотрудничества и развития (ОЭСР) – почти три четверти. Экспортный прорыв стран Юго-Восточной Азии никак не повлиял на это соотношение. Доля этих двух групп стран в торговле 2000 г. осталась примерно той же, как и в 1982 (даже если игнорировать участие стран, недавно присоединившихся к ОЭСР, все равно ее доля составит две трети мировой торговли) (OECD, 2000, Annex Table 47; WTO, 2000). Экспорт стран, не принадлежащих ни к ОЭСР, ни к ОПЕК, в страны ОЭСР вырос лишь незначительно: с 1,6% ВВП стран ОЭСР в 1962 г. до 2,4% в 1982 г. и до 3,4% в 1999 г. Но структура импорта в богатые страны по сравнению с классическим периодом претерпела коренные изменения. В 1998 г. две трети импорта в преуспевающие страны ОЭСР из стран со средним и низким уровнем дохода составляли промышленные изделия, а в США их доля доходила до трех четвертей (World Bank 2000b, table 6.3).

Новый паттерн торговли дал пищу для аргументов в пользу перераспределительного эффекта глобальной конкуренции в области зарплат (Wood, 1994). Рон Джонс (Ron Jones, 2000), однако, продемонстрировал, что даже благоприятные модели торговли неоднозначны по своим последствиям. В конечном итоге, дебаты показали, что если сравнивать между собой богатые страны – члены ОЭСР, то импорт из развивающихся стран имеет статистически значимое влияние на рост неравенства, однако этот эффект исчезает, если рассматривать одну только Западную Европу. Это означает, что он не имеет места в высокоразвитых «государствах всеобщего благосостояния» (Gustafsson /Johansson, 1999).

---

<sup>11</sup> Можно предположить, что примерно те же самые процессы обеспечивают концентрацию науки и ученых в небольшом количестве элитных институтов.

Влияние успешного экспорта на внутреннее распределение доходов на Юге также весьма различно. Адриан Вуд (Adrian Wood, 1994, chs. 6.2-6.4), хотя его обширный обзор данных не носит законченного характера, склоняется к гипотезе о том, что промышленный экспорт, ориентированный на Север, имеет для Юга определенный эгалитарный эффект. С другой стороны, Баноджи Рао (Bhanoji Rao, 1999), анализируя различные источники информации о заработках и доходах в Юго-Восточной Азии, представляет картину постоянных национальных и внутрирегиональных колебаний, в которых на больших временных периодах, например, между концом 1960-х и концом 1990-х, трудно обнаружить определенные национальные тенденции<sup>12</sup>. В других странах Юга со средним уровнем дохода, таких как Мексика и Турция, открытость торговли на самом деле привела к увеличению дисперсии заработков и неравенства доходов (World Bank, 2000a, p.71). Глобальный аналитический подход к этой проблеме пока еще в самой начальной стадии разработки.

В своем масштабном историческом исследовании атлантических экономик Кевин О'Рурк и Джеффри Уильямсон (Kevin O'Rourke and Jeffrey Williamson, 1999) в целях сравнительного анализа свели воедино потоки товаров, капитала и людей. Их главной зависимой переменной были реальные зарплаты в период с 1870 по 1910 г. Главный вывод заключался в том, что основная часть конвергенции объясняется фактором мобильности. Помимо прочих последствий, массовая миграция из Европы в Новый Свет уменьшила разрыв в зарплатах по разные стороны Атлантики. Важную роль сыграл также приток капитала в Скандинавию. Торговля же имела совсем небольшой эффект, а в некоторых случаях и вовсе никакого.

Важная задача исследователей состоит теперь в том, чтобы объединить торговлю с мобильностью труда и капитала в едином анализе современных глобальных потоков. Эти потоки в настоящее время существенно изменили свои направления по сравнению с теми паттернами, которые в конце XIX и на протяжении большей части XX столетия воспроизводили экономическую карту мира времен первой половины XIX века.

Волна глобализации, прокатившаяся в конце XIX века, помимо прочего, создала взаимовыгодные потоки между новыми богатыми экономиками. Европа экспортировала значительную часть своего населения – около 60 миллионов – в обезлюженные, богатые землей и ресурсами, но бедные капиталом заморские поселения. Хотя в это время существовали и другие миграционные потоки, из которых важнейшим было веерное расселение китайцев в Юго-Восточной Азии, выезд европейцев в Америку, безусловно, был самым значимым. Потоки капиталов от ведущего мирового инвестора, Великобритании, также шли преимущественно в этом же направлении, в то время как французский и немецкий капиталы прежде всего направлялись в Восточную Европу. Паттерн торговли был преимущественно индустриально-аграрно-сырьевой, причем индустриализированная Европа экспортировала промышленные изделия и импортировала продукты питания и сырье для индустрии. Колониальные империи и их международные торговые потоки играли по отношению к этому паттерну лишь маргинальную роль (ср.: Hobsbawm 1987, pp.73-4).

После Первой мировой войны последовали два десятилетия де-глобализации, сопровождавшейся падением уровня торговли, миграции и движения капиталов, а затем случилась другая мировая война. Постепенная реструктуризация глобальной экономики после Второй мировой войны происходила под влиянием некоторых новых условий: подъема Советского Союза до уровня глобальной сверхдержавы, возглавляющей коммунистический блок; полноценного включения Японии в круг развитых экономик; мощного прорыва всей Западной Европы и всемирной де-колонизации. Тем не менее, в

---

<sup>12</sup> Тайвань в настоящее время входит в сравнительное Люксембургское исследование доходов (Luxemburg Income Survey). Его данные показывают лишь небольшое увеличение уровня неравенства между 1981 и 1995, с изменением индекса Джини с 26,7 до 27,7. Такой уровень неравенства существует, например, между скандинавскими странами и остальной Западной Европы, или, если сформулировать по-другому, он очень близок к показателям Великобритании до прихода к власти правительства М.Тэтчер (LIS Internet-database).

общем и целом, воспроизвелась сложившаяся еще до 1914 года взаимосвязь между Западной Европой и экономиками европейских переселенцев в странах Нового Света – в движении капитала (теперь преимущественно из США в Западную Европу), а также торговых и миграционных потоках, хотя уже и с более низким уровнем интеграции.

Первым значительным изменением паттерна этих потоков было превращение Европы из континента, служившего отправной точкой миграции, в континент, привлекающий иммигрантов, которое начало происходить в начале 1960-х гг. Основными поставщиками иммигрантов были Турция, Северная Африка и Южная Азия (в Великобританию), а в 1990-х к ним присоединилась Восточная Европа. В 1980-х опять начала расти иммиграция в США, но уже не за счет уроженцев Европы. Латинская Америка превратилась из цели миграции в ее отправную точку. С расистской дискриминацией в Северной Америке было покончено, а несколько позднее, в 1970-е, австралийская иммиграционная политика открыла возможности для значительной иммиграции из Азии. Коротко говоря, классический северо-атлантический миграционный поток превратился в поток, направленный с Юга на Север, хотя и не достиг масштабов предыдущего. Этот новый паттерн миграции должен был отразиться на мировом выравнивании богатств – как и новый иммиграционный узел в странах Персидского Залива и региональные системы миграции в Южной Африке, Юго-Восточной Азии и Западной Африке, хотя эти перемещения не столь многочисленны. Однако по этому поводу существует мало систематизированной информации. Количество людей, вовлеченных в эти процессы, иногда весьма велико. Так, 8% урожденных мексиканцев в 1990-е гг. проживало в Соединенных Штатах, 10% филиппинцев также жило за границей. У небольших наций Карибского региона доля диаспоры составляет до 10-15% населения (Binational Study on Migration, 1998; Castles 2000; International Office of Migration, 2000).

Капитал до сих пор перемещается преимущественно между Северной Америкой и Западной Европой, составляя от трех пятых до двух третей всех прямых зарубежных инвестиций. Но взлет объема прямых зарубежных капиталовложений в последнее десятилетие XX века открыл дорогу процессам, которые можно представить как начало изменения этого паттерна, поскольку большая их часть была направлена в развивающиеся страны. Этот сдвиг произошел в основном за счет Китая, который привлек много иностранного капитала, получив 1,8% всех глобальных денежных потоков в 1990 г. и 7% в 1998 г., а также благодаря вновь возникшей заинтересованности в Латинской Америке, увеличившейся приходящийся на ее долю объем мировых капиталовложений с 4,2 до 11% (World Bank, 2000a, p.21; UNCTAD, 1999: диаграмма 2 и таблица 6.) Время покажет, насколько задержал эту тенденцию Азиатский кризис 1997-98 гг., но пока непохоже, что он оказал влияние. Его последствия еще ощущались в 1999 г., когда значительно перед тем возросший поток прямых иностранных инвестиций в Восточную и Юго-Восточную Азию упал с 23% в 1996 г. до 11% мировой доли (из которых 4% приходилось на Китай), и достиг уровня капиталовложений в Латинскую Америку. Однако в абсолютных величинах, чистый поток прямых инвестиций в развивающиеся страны в 1999 г. увеличился почти пятикратно по сравнению со среднегодовыми цифрами за период 1985-95 гг., а именно – приблизительно с 30 до 140 миллиардов американских долларов. Другими словами, прямые зарубежные инвестиции в эти страны выросли с 5 до 11% прироста основного валового капитала (UNCTAD, 2000).

В то время как частичное изменение направления движения капитала может иметь кратковременный эффект поляризации в странах-реципиентах, в целом его влияние на экономический рост на Юге должно уменьшить мировое неравенство. С другой стороны, либерализация краткосрочных перемещений капитала, повсеместно продвигаемая МВФ и неолиберальными экономиками, создает новую финансовую нестабильность, а вытекающие из нее финансовые кризисы обычно ведут к увеличению бедности и неравенства. Финансовый кризис 1997-98 гг. в Восточной Азии поверг в крайнюю нищету 10 миллионов человек (World Bank, 2000, p.23; see further Cornia, 2001, pp.32ff). К таким же последствиям приводили финансовые кризисы начала 1980-х гг. и 1994-95 гг. в Мексике. Огромный груз

внешнего долга и его обслуживание, павшие на Латинскую Америку в 1980-х и на Африку в 1980-90-х гг., значительно усилили неравенство в этих странах.

Гораздо менее исследован транснациональный поток знаний, хотя Джон Мейер (John Meyer, 2000) и группа его сотрудников изучали распространение концепций организаций и институтов, обеспечивавших социальные «сценарии» для акторов в глобально взаимосвязанном обществе. Под этим углом зрения рассматривалось распространение образования и образовательных систем и программ (Meyer et al., 1992). Развитие массовой грамотности в большинстве частей света в течение второй половины XX столетия было частью этого процесса, и оно внесло значительный вклад в более равное распределение человеческих возможностей, но во многом оно состоялось все же за счет национальных усилий, особенно в коммунистическом Китае и бывших колониях, добившихся независимости.

Более специфическую форму имел глобальный поток медицинских знаний, который с самого начала сталкивался, и продолжает сталкиваться со значительными препятствиями, порожденными неравномерным распределением прав собственности и исследовательских ресурсов. Тем не менее, именно благодаря потоку медицинских знаний уменьшение смертности и увеличение продолжительности жизни оказалось в мире распределено более равномерно, чем доходы. Такие средства лечения, как аэрозольные распылители (например, против малярийных мух), вакцины, пенициллин и другие антибиотики, более современная информация о роли санитарии и гигиены в профилактике инфекционных болезней, а также соответствующие знания и техники распространились по миру и самым непосредственным образом сказались на уровне смертности.

Критически важный период в этом смысле наступил сразу после Второй мировой войны. Наиболее наглядным примером этому может служить Цейлон (сегодняшняя Шри Ланка), где в эти годы была предпринята антималярийная кампания – не единственная, но сыгравшая решающую роль. В 1945 г. уровень смертности составлял там примерно 21,5 смертей на тысячу населения и был примерно таким же, как и в 1939 г. В 1947 г. он раз и навсегда упал до 14. К 1950 г. он составлял 12,4, а в конце 1950-х стал менее 10. Также и в Индии, где смертность в 1930-1945 гг. колебалась между 21 и 25, а в 1949-50 гг. упала до 16. В Гонконге в 1939 г. уровень смертности достигал 30, а в 1946 г. упал до 11 (Chesnais, 1992, table A3.11). Аналогичные изменения произошли в других частях Восточной Азии. По Африке мало надежных данных в области исторической демографии. Наиболее надежными кажутся данные по Тунису и Египту, которые показывают падение смертности с 27-28 в период Второй мировой войны до 18-19 в 1960 г. (Allman, 1978, p.12; World Bank, 1978, table 15)<sup>13</sup>. В Восточной Африке уровень смертности в пределах 20-29 утвердился в 1950-е гг., с наименьшим показателем 18 в Кении в 1962 г. В Бельгийском Конго уровень смертности в 1955-57 гг. был приблизительно равен 26, а в Береге Слоновой Кости 29. Но в Западной и Центральной Африке вплоть до независимости уровень смертности сохранялся еще на уровне 30 на тысячу человек (Coale /Logimer, 1968, table 4.2; World Bank, 1978, table 15).

В таких частях Карибского архипелага, как Куба и Ямайка, уровень смертности снизился уже в межвоенный период, но данные официальной статистики не заслуживают доверия. Например, трудно поверить, что на Кубе в 1930-м г. смертность была ниже, чем во всех странах Европы, кроме Нидерландов (Chesnais 1992, tables A3.4 and A3.9). Вероятно, более репрезентативной является траектория изменений в Мексике, где уровень смертности приблизительно с 22 во время Второй мировой войны снизился до 15-16 в 1950-53 гг.

Подводя итоги, можно сказать, что поток медицинских знаний сыграл выдающуюся, если не исключительную роль, в продвижении самого важного компонента мирового равенства. Другим важным примером может служить распространение контрацептивов, которые также значительно влияют на распределение мировых жизненных шансов. То же относится и к высокоурожайным культурам, появившимся в результате Зеленой революции

---

<sup>13</sup> Шене (Chesnais 1992, p.568) приводит данные о смертности в Египте ниже 20 на протяжении всех 1950-х гг., и неправдоподобно низкие данные по Тунису – 8 на протяжении 1952-54, и 10 в 1960 г.

1960-х гг. и сыгравшим такую важную роль в Южной Азии. В 1900 г. разрыв продолжительности жизни между Индией и Францией составлял 24 года, что означало, что французы жили в два раза дольше, чем индийцы. К середине столетия, непосредственно перед началом эффективного распространения в Азии новых медицинских знаний, этот разрыв был даже больше и составлял около 34 лет. Но к концу XX столетия он упал до 15-16 лет. (Mari Bhat, 1989, p.92; UN, 1951, table 29; World Bank, 2000:table 2). С 1960 по 1997 гг. продолжительность жизни в так называемых развивающихся странах поднялась с 47 до 62 лет, а разрыв между ними и богатыми индустриальными странами сократился с 24 до 12 лет. Увеличение продолжительности жизни стало одним из немногих успехов независимой Африки. Между 1960 и 1998 гг. средняя продолжительность жизни в районе Сахары увеличилась с 40 до 50 лет, но разрыв с богатыми странами все еще достигает 28 лет (UNDP 1996, table 47; UNDP 1999).

Для мирового населения в целом ожидаемая продолжительность жизни при рождении между 1962 и 1997 годами выросла с 55 до 66,6 года. Коэффициент Джини – показатель, наиболее часто употребляемый для измерения неравенства доходов и колеблющийся от 0,2 между наиболее равными странами до 0,6 между самыми неравными, применительно к продолжительности жизни среди мировых наций снизился с 0,24 до 0,11<sup>14</sup>. Это демографическое выравнивание – очень яркий и важный положительный знак мирового развития с эгалитарной точки зрения. Однако, констатируя этот факт, нельзя не обратить внимание на негативные тенденции, проявившиеся в 1990-е годы в посткоммунистической Восточной Европе, в частности, в бывшем СССР и на Балканах, а также на пораженную эпидемией СПИДа Африку, в особенности Южную. Ожидаемая продолжительность жизни российских мужчин при рождении с 1991 по 1994 г. упала с 64 до 58 лет, вновь поднявшись лишь до 61 к 1997 году (Cornia /Panicciá, 2000, p.6; McKee, 2001, p.28). Однако эти позднейшие тенденции лишь замедлили, но не остановили процесс уменьшения неравенства в продолжительности жизни в глобальном масштабе.

Африканский опыт последнего десятилетия может знаменовать собой поворот к худшему в распределении потоков знаний. В то время как традиционные экономические потоки могут повернуться в сторону меньшего неравенства, потоки знания могут измениться в противоположном направлении. На это указывают новые и пока еще малопонятные потоки заболеваний, в частности, распространение СПИДа, который наиболее жестоко поразил Южную и Восточную Африку. Хотя прилагаются значительные международные усилия по борьбе с болезнью, до сих пор не достигнуто прорыва, который позволил бы помочь ее африканским жертвам. Эпидемия СПИДа в некоторых африканских странах носит катастрофический характер. За прошедшее десятилетие ожидаемая продолжительность жизни при рождении уменьшилась на 21 (!) год в Ботсване, на 8 лет в Кении, на 2 в Мозамбике, на 5 в Танзании, на 10 в Замбии и на 12 в Зимбабве (World Bank 1990, table 1; World Bank 2000a, table 2). Это означает, что в целом разрыв между Африкой в районе Сахары и богатой частью мира опять увеличился – с 25 лет в конце 1980-х до 28 в конце 1990-х.

Проблема СПИДа привлекла внимание к вопросу о власти и ценовой политике фармацевтической индустрии, а если говорить более обобщенно, то к тем последствиям инициированного США международного Соглашения о коммерческих аспектах прав интеллектуальной собственности (СКАПИС), которые можно назвать *исключающими*. Большие фармацевтические корпорации Севера стремятся воспрепятствовать правительствам и компаниям Юга, в частности, Индии, Южной Африки и Бразилии, пытающимся создать более доступные медицинские препараты, замедляющие развитие болезни, для своего ВИЧ-инфицированного населения. Южная Африка и Бразилия в первой половине 2001 г сумели добиться в этой борьбе определенных успехов, однако СКАПИС и

---

<sup>14</sup> Подсчеты выполнены Melchior et al. ( 2000, p. 79). Источником данных для них послужили «Показатели мирового развития», изданные Всемирным Банком в 1999 году.

патенты остаются огромными проблемами с точки зрения распространения медицинских и сельскохозяйственных знаний.

Центры производства научного знания находятся в богатой части мира, в частности, в Соединенных Штатах. Из 371 Нобелевской премии за работы в области естественных наук и экономики, присужденных за 1946-2000 гг., 218, или 59 процентов, получили сотрудники американских институтов, а еще 139, или 37 процентов – западноевропейских. За последние годы доминирование США в этой области только усилилось. Из 61 лауреата, награжденного с 1994 по 2000 гг., 45 жило в США и лишь 13 – в Западной Европе (остальные три человека – физик из Канады, его коллега из России и химик из Японии, данные почерпнуты в: Nobel e-Museum.) В этих научных центрах получают высшее образование студенты и из других частей мира, что выгодно другим странам, если они возвращаются потом на родину. Насколько часто они это делают, и насколько часто лучшие из лучших поглощаются американскими и европейскими институтами и предприятиями, в настоящее время точно не известно. Но риск серьезной утечки мозгов из бедной части мира был отражен в последнем Докладе о международной миграции, где говорилось о том, что ежегодно Африку покидает около 23 000 академических ученых (International Office of Migration, 2000).

Распространение неолиберальных экономических режимов, поддерживаемое переплетением институциональных усилий с кредитными возможностями МВФ и Всемирного Банка, в свою очередь подкрепляемых правительством США, можно считать в значительной части причиной недавнего увеличения экономического неравенства внутри стран. Джованни Андреа Корниа (Giovanni Andrea Cornia, 2001, pp. 36-7) сумел показать значительные нарушающие равенство последствия проведения политических реформ, навязываемых «Вашингтонским консенсусом» МВФ и Всемирного Банка.

### **3.4. Власть «глобальных переплетений»**

Увеличение числа независимых государств после Второй мировой войны сопровождалось все более замысловатым переплетением этих формально суверенных государств и множества международных сетей. Некоторые из них являются региональными и институциональными, как, например, Европейский Союз, некоторые – региональными и неформальными, как в регионах, объединенных общими кризисными явлениями, из которых наиболее заметным примером может служить Азиатский кризис 1997-98 гг. Некоторые из них объединяют страны, относящиеся к одной категории, как, например, ОЭСР – клуб богатых стран. Другие – глобальные – создают глобальные переплетения в самом строгом смысле слова, как, например, клиентелы супердержав во время Холодной войны, или арены воздействия наиболее важных и могущественных глобальных межгосударственных организаций, таких как МВФ, Всемирный Банк, организации при ООН, или аналогичных негосударственных организаций, как Международная федерация планирования семьи.

Созданию этих переплетений способствует взаимосвязь между национальным суверенитетом и наднациональной взаимозависимостью. Если даже и не по сути своей, то как правило, эта зависимость носит весьма асимметричный характер, но было бы большой морально-политической, равно как и аналитической, ошибкой сбрасывать со счетов роль национальных правительств и их ответственность, даже в том случае, если они имеют дело с такими могущественными внешними силами, как МВФ. Даже внешний долг страны является результатом ее национальной политики, поскольку именно на этом уровне принимаются решения о взятии и использовании (или растрате) внешних займов.

Глобальные переплетения и сети определяют направления потоков торговли, капитала и людей с помощью каналов, созданных транснациональными корпорациями или, например, продолжением отношений с бывшими колониями (ср.: Kritz et al., 1992). «Узловые пункты» этих потоков на локальном уровне – например, «глобальные города», коммуны, в которых расселяется диаспора или иммигрантские гетто – также, в свою очередь, производят переплетения глобального с локальным, порождая локальные процессы развития

неравенства. Но здесь я хотел бы выделить некоторые специфические механизмы, три из которых кажутся мне наиболее важными.

Первый – глобальное (или международное) влияние на *создание национальных программ*. Источники глобальных норм обеспечивают критический подход к национальной ситуации, и за счет их специфического влияния на формирование национальной политики они стимулируют создание национальных программ. Так, ОЭСР использовал эту процедуру для того, чтобы навязать гибкость рынка труда, конкуренцию между службами общественного обеспечения и снижение налоговых норм. Глобальная машинерия ООН использует ее для целей подъема культуры и утверждения равенства, определяя целевые группы для распределения, например, воды и санитарных услуг, вакцинации, питания, образования для девочек, и общего уменьшения бедности. Этих целей часто не удается достичь, но сами попытки их достижения обычно подразумевают развертывание транснациональных ресурсов и некоторое давление на национальные государства. Определение целевых групп обычно нужно затем, чтобы добиться более равного распределения, хотя, конечно, в принципе, оно может привести и к другим результатам, как и все такого рода механизмы.

Второй механизм – формирование моделей институтов, означающее разработку и предписание создания национальных институтов определенного рода. В недавнем прошлом это глобальное формирование моделей принимало две основные формы, которые имели тенденцию порождать разные способы распределения. Одна из них подразумевала либерализацию всего мира, продвигая дерегуляцию, приватизацию и открытие границ. Главной целью ее было уничтожение барьеров на пути фирм и рынков. (Серьезный критический обзор этой политики можно найти в Cornia 1999.) МВФ и Мировой банк, а также стоящее за ними правительство США (cf. Wade 2000), были главными движущими силами этого процесса.

Другой вариант применялся группой организаций при ООН для снижения барьеров, стоящих перед индивидуумами и был направлен на преодоление социального исключения и уменьшения роли иерархий. Это было движение за права человека в целом, и в частности, в интересах слабых и дискриминируемых категорий, таких как женщины, дети, этнические меньшинства, трудовые мигранты. Здесь главными инструментами были конференции и конвенции ООН. Гендерное равенство и поддержка бедных также совсем недавно были включены в платформу действий Мирового банка (World Bank, 2000a, Part III).

В-третьих, это конкретные *политические предписания*. В большом масштабе они разрабатывались и применялись в 1980-е гг. в рамках «политики реструктуризации», предписанной странам Африки и Латинской Америки МВФ и Мировым банком. Другой примечательный случай их применения – это операции МВФ в ходе кризиса в Юго-Восточной Азии, начиная с Таиланда и до Кореи, в 1997-98 гг. Но и до этого были случаи весьма важных и эффективных политических предписаний. Наиболее значительным из них была политика контроля над рождаемостью, получившая международную поддержку с начала 1960-х гг. и проводимая с помощью Мирового Банка, правительств США и протестантских стран Европы, а также влиятельных негосударственных организаций, в частности, Международной федерации планирования семьи – политика, в конечном итоге завоевавшая мировую поддержку в период между Бухарестской конференцией по народонаселению 1974 г. и Мексиканской 1984-го.

Создание программ, формирование институтов и политические предписания проводятся с помощью вполне осязаемых форм давления: через посредство советников – приглашенных или назначенных, через посредство экономических стимулов и материальной помощи и через санкции в виде отказа в кредитах, исключении из членства в международных организациях или публичной критики. Трудно оценить их совокупный эффект на распределение благ. Политика ООН по поддержке целевых групп и всего населения явно имеет выравнивающий эффект, даже с учетом того, что часто не достигает своей цели. От этого вида глобализации, в частности, выигрывают женщины.

Непосредственный результат интервенций МВФ, включая последнюю из них, имевшую место в Азии, обычно приводит к регрессии (Cornia, 2001), а достигаемый с его помощью через какое-то время экономический рост бывает непоследовательным, а иногда дает и негативный эффект (Przeworski /Vreeland, 2000; Easterly, 2001). В последнее время эти влиятельные международные организации стали больше интересоваться последствиями в виде распределения благ, но недавняя отставка двух наиболее заметных функционеров Всемирного банка, занимавшихся этими проблемами, Джозефа Стиглица (Joseph Stiglitz) и Рави Канбура (Ravi Kanbur), указывает на то, что этот интерес носит весьма ограниченный характер.

Официальная непосредственная помощь, оказанная нескольким бедным странам, дала существенный эффект, пусть даже и кратковременный. В 1990 г. она составляла десятую часть ВВП в Африке района Сахары. К 1998 г. ее доля упала до 4%, а для всех стран мира, имеющих низкие доходы, она составила лишь один процент их национального дохода. Однако для некоторых отдельных стран эта цифра до сих пор достаточно велика, в частности, в 1998 г. она составляла 28% никарагуанского и мозамбикского ВВП, четвертую часть в Малави, пятую в Эритрее и Монголии, восьмую в Танзании и десятую часть ВВП Гаити и Сенегала (World Bank, 2000a, table 21).

### **3.5. Устойчивость и национальные различия**

Как указывалось выше, механизм неравенства совсем необязательно должен носить глобальный характер, хотя мы и можем считать глобальными результаты его воздействия, представляющие собой мировой паттерн неравенства. Мы можем иметь дело с национальными механизмами, с фактором национальных возможностей, их использования и развития, с национальными институтами, национальными властными отношениями и национальными решениями и стратегиями. На этом уровне не работают уже никакие глобальных детерминанты, хотя результатом воздействия всех этих факторов и является глобальное распределение благ, на которое влияет как совокупность паттернов национального распределения, так и механизм дистанцирования. Поскольку существует уровень межнационального взаимодействия, совокупность других наций представляет собой некую ступень в структуре возможностей, которой может достичь каждый национальный актор при наличии определенной удачи и умения. Эти национальные механизмы должны подразумеваться при каждой попытке анализа и каждой дискуссии об экономическом росте государств, и составлять важную часть объяснения распределения мирового дохода.

В первой работе, посвященной глобальному неравенству индивидуумов и основанной на опросе членов домохозяйств, Бранко Миланович (Branko Milanovic, 1999) показал, что если использовать для разделения на группы индекс Тейла<sup>15</sup>, то 75% мирового неравенства (среди индивидуумов) объясняется тем, в какой они живут стране, а если использовать коэффициент Джини – то 88%. С точки зрения перспектив национального государства эта цифра является существенным преувеличением, поскольку значительное число больших стран, таких как Китай, Индия, Индонезия, Бангладеш, Египет, были предварительно разделены на городскую и сельскую страны, что может быть весьма плодотворно для других исследовательских целей, но не для этой.

В нациях, для которых характерно наибольшее неравенство, экономическое неравенство между гражданами столь же велико, как и в мире в целом. По подсчетам Милановича (Milanovic, 1999), коэффициент Джини для всего мира в 1993 г. составлял 0,66. В Бразилии в 1998 г. соответствующий показатель был равен 0,60 (Paes de Barros et al. 2000). Южная Африка после апартеида и еще несколько небольших стран – Центрально-Африканская Республика, Гватемала, Панама и Парагвай – имели такой же уровень распределения, т.е. неравенство внутри было таким же, как и в масштабе всего мира (World Bank 2000a, table 5; Inter-American Development Bank 1998, p.16).

---

<sup>15</sup> Индекс Тейла (Theil index) – показатель измерения неравенства, основанный на измерении общей энтропии (Прим.переводчика).

Существует, конечно, много линий взаимодействия между глобальными потоками, с одной стороны, и национальными политическими, экономическими и социокультурными процессами, – с другой. Достаточно хотя бы упомянуть некоторые из них.

Глобальные потоки могут взаимодействовать и влиять на:

- функционирование национальной экономики и ее распределительные механизмы;
- возможность государства действовать против неравенства или наоборот;
- стремления и возможности национальных акторов.

Потенциально очень сильное влияние на способность национальных институтов перераспределять доходы населения могут оказывать механизмы глобального распределения. Хотя пока это лишь серьезная возможность, в современных дебатах есть тенденция без достаточных оснований считать ее уже свершившимся фактом.

Что касается тех стран, которые серьезно озабочены проблемой перераспределения доходов (к ним, после крушения восточно-европейского коммунизма, относятся теперь в основном «государства всеобщего благосостояния» Западной Европы), то здесь есть достаточно причин для того, чтобы упорно *не* замечать, как с уменьшается эта возможность в целом в результате эффекта экономической открытости. Одна из них состоит в том, что существует весьма наглядная положительная корреляция между, с одной стороны, экономической открытостью мировому рынку и, с другой стороны, долей ВВП, выделяемой на общие расходы правительства на социальную сферу. Первая тенденция была характерна для всего мира в целом в 1980-е гг., а вторая – для стран ОЭСР в 1990-е (ILO, 1997, pp.78-79; Therborn, 2000c). В прежнем составе стран ОЭСР в 1990-97 гг. уровень корреляции доли экспорта в объеме ВВП с размером социальных трансфертов составлял 0,26, а уровень трансфертов имел негативную корреляцию с неравенством (коэффициентом Джини), равную –0,34 (Luxemburg Income Study data on disposable income). По крайней мере, для стран ОЭСР позитивным оказалось постепенное развитие, начавшееся с удачного сочетания некоторого эгалитаризма во внутренней политике с определенным вкладом международной торговли, поскольку успех последней обеспечил более высокий уровень взаимовыгодных классовых компромиссов: обеспечения рабочими определенного уровня производительности труда и принятие работодателями налогообложения и необходимости платить высокие зарплаты.

Другая причина того, что не следует сбрасывать национальное государство со счетов без достаточно серьезных оснований – это тот факт, что еще до последней волны глобализации в странах ОЭСР наблюдался экономический рост, измеряемый также и в доле расходов на общественные нужды.

Как бы ни производить измерения – в общественных расходах или общественных доходах, очевидно, что публичный сектор в богатейших странах мира сейчас находится на пике (или на устойчиво высоком уровне) своего развития. Для входящих в ОЭСР стран Западной Европы, Северной Америки, Японии и Океании средний национальный уровень правительственных затрат на социальные нужды составлял в 1960 г. 25% ВВП. К концу прошлого столетия, к 1999-ому году, общественные расходы выросли до уровня 47%. Для стран большой семерки общественные расходы выросли с 28% их совокупного ВВП до 37%. Правда, в обоих случаях доля этих расходов была на пару процентов выше в период экономического спада в начале 1990-х, чем бума конца этого десятилетия, но это в основном произошло из-за конъюнктурных колебаний. Если говорить о правительственных денежных поступлениях, последнее десятилетие XX века было самым доходным за всю историю. Для стран ОЭСР в целом это означает, что 37% ВВП расходуется на общественные нужды, для Европейского Союза – 44-45% (OECD, 1999, tables 6.5 and 6.6; OECD, 2000, Annex table 28).

И в ОЭСР в целом, и в 15 странах, входящих в ЕС, за последние четыре десятилетия XX века государственный сектор развивался быстрее, чем зарубежная торговля – и это соотношение часто забывается в разговорах о глобализации. Более стремительный рост зависимости от внешней торговли в 1990-е годы еще не преодолел сложившиеся высокие показатели развития государственного сектора, которое происходило в странах ОЭСР, равно

как и ЕС с 1960 или 1974 гг. Япония же на самом деле более зависела от экспорта в период с 1960 по 1973 г., чем в 1990-е годы.

**Таблица 7. Развитие государственного сектора и зарубежной торговли в 1960-1998 гг.**

Общие расходы правительства на социальные нужды и объем экспорта в долях ВВП. Прирост за 1960-1999 гг. Проценты считаются от 1960 г.

	Расходы на госсектор		Экспорт	
	ОЭСР	15 стран ЕС	ОЭСР	15 стран ЕС
1974	6.5	8.4	4.7	6.6
1987	12.9	16.7	4.7	7.2
1999	13.1	18.5	10.6	14.0

Источники: OECD (1999, tables 6.5. and 6.12); OECD(2000).

Исторически сложилось так, что страны, в настоящее время принадлежащие к наиболее развитой части мира, обладают наилучшими источниками финансирования, административной компетентности и политической экспертизы<sup>16</sup>. Известно, что проявляющаяся в последнее время неустойчивость глобальных финансовых рынков означает общее усиление экономической непредсказуемости и неопределенности как для частных инвесторов, так и для государств. В то же время, как показал азиатский финансовый кризис 1997-98 гг. и другие недавние кризисы, общество сейчас способно справляться с частными кризисами гораздо лучше, чем в 1929-31 гг.

На то, какую важную роль в распределении материальных благ играют национальная политика, институты и национальные нормативы распределения, недавно весьма убедительно указал британский специалист Энтони Аткинсон (Anthony Atkinson, 1999a, 1999b). Наиболее красноречив его аргумент о двух противоположных траекториях чистого дохода домохозяйств в США и Канаде за 20 лет, с 1977 по 1998 гг. В то время как в США в течение 1980-х гг., особенно их первой половины, неравенство в распределении нарастало, а в течение 1990-х оставалось высоким, но неизменным, их канадские соседи стабильно придерживались значительно более равного распределения лишь с незначительными колебаниями и тенденцией к их снижению (в сторону большего равенства) в 1980-е гг. (Atkinson, 1999a, p.4).

Однако если мы посмотрим на слабые, плохо интегрированные в мировые переплетения страны Третьего мира и пост-коммунистической Европы, то картина, конечно, будет иной. Транснациональные кризисы и навязанная политика «реструктуризации» в смысле распределения благ имела для них ярко выраженный негативный эффект. При этом есть свидетельства, что к таким последствиям приводят не столько кризисы, сколько внешняя зависимость. Причем вступление в отношения с МВФ и реализация его антикризисной политики, скорее, ведет к еще большему неравенству, чем к собственно привлечению глобальных потоков торговли и капитала (см. выше раздел 3.3). С другой стороны, выживание коммунистической Кубы, специфика Иранской революции и успешное автономное сопротивление Малайзии недавнему кризису в Юго-Восточной Азии – все это примеры продолжающейся устойчивости относительно бедных и, к тому же, национальных режимов.

<sup>16</sup> Адриан Вуд (Adrian Wood, 1994, pp.314ff) для своей модели воздействия импорта промышленных товаров с Юга на рост безработицы на Севере между 1969-73 гг. и 1986-90 гг. получил достаточно высокое соответствие ( $R^2 = 0.60$ ) между безработицей и увеличением такого импорта, которое может быть компенсировано либо за счет высокой гибкости зарплат, либо за счет сильной трудовой политики.

На глобальное экономическое распределение также значительно влияет национальный и региональный рост населения. С 1991 по 1999 гг. африканский ВВП на душу населения (измеряемый в покупательской способности) упал на шесть процентов. Если бы весь континент следовал южно-африканской демографической траектории, придерживаясь при этом своих невысоких темпов экономического развития, доход на душу населения вырос бы на два процента. А если, при африканских темпах экономического роста, осуществлялась бы китайская политика по контролю над рождаемостью, доходы на душу населения выросли бы на девять процентов (расчеты взяты из UN, 2000a, table A1).

### Заключение

Формы неравенства множественны, как и формы глобализации и глобальные процессы. Они также имеют различные траектории. До недавнего времени, пока не разразилась эпидемия СПИДа в Африке и не проявились последствия посткоммунистической травмы Восточной Европы, в течение второй половины XX в. элементарные человеческие возможности выживания были значительно выровнены. Глобальное демографическое неравенство, или неравенство шансов на жизнь, уменьшилось.

Экзистенциальное неравенство в мире в целом увеличивалось на протяжении XIX – начала XX вв. по мере развития европейского империализма и колониализма, а также атлантического социал-дарвинизма, хотя работорговля была уже прекращена, а вскоре было отменено и рабство. Опыт победы над нацизмом дал затем во второй половине XX в. толчок продвижению экзистенциального равенства. Важной поддержкой этой тенденции стало решение Верховного суда США (в 1954 г.)<sup>\*</sup>, деколонизация и создание постколониальной Организации Объединенных Наций.

С другой стороны, экономическое неравенство, измеряемое в международном ВВП на душу населения, на протяжении последних 200 лет неуклонно увеличивалось. При этом, если измерять в покупательской способности населения, то международный процесс экономического расслоения в последней трети XX века приостановился, сменив направление на несколько более эгалитарное. Если сравнивать между собой разные страны, то первая волна выравнивания развернулась в североатлантическом регионе со времени Великой депрессии и примерно до 1950 г., а затем пришла вторая, с 1960-х гг. до 1975-80 гг., которую уже сменила тенденция к большему неравенству, но не к универсальному, а различному для разных стран.

Неравенства в современном мире продуцируются многообразными процессами. Мы выделили четыре базовых механизма неравенства: *дистанцирование*, *исключение*, *господство/подчинение* и *эксплуатация*. Мы попытались аналитически развести глобальные и суб-глобальные, или национальные, силы, выделив затем влияние глобальной истории, интенсивность глобальных потоков товаров и услуг, капитала, человеческих ресурсов, информации и идей, как факторов, способствующих равенству или неравенству. Затем мы описали национальные механизмы установления равенства и неравенства и их взаимодействие с глобальными потоками, и, наконец, глобальные переплетения национальных и глобальных институтов и организаций.

Из всего этого комплекса объяснений можно пока сделать лишь предварительные заключения. Причинно-следственная модель здесь может носить лишь описательный (verbal) характер – обычная ситуация, которая отягощает жизнь всех исследователей сложных социальных проблем, таких как историки и социологи. Со всеми вышеуказанными оговорками, мы можем утверждать, что наиболее важными источниками современного неравенства являются *глобальная история и текущие национальные процессы*. Неравенства в мире продуцируются как на национальном, так и на глобальном уровне. Современные глобальные потоки, только один или два из которых находятся в фокусе внимания основного

---

<sup>\*</sup> В мае 1954 г Верховный суд США принял знаменательное решение по делу «Браун против Совета по образованию», согласно которому существование отдельных государственных школ для белых и цветных было объявлено противоречащим Конституции. – *Прим. ред.*

дискурса глобализации, кажутся явно вторичными по сравнению с обстоятельствами исторической формации и национальными институтами и процессами, даже учитывая тот факт, что в принятой сегодня аргументации поток информации и идей явно остается недооцененным.

Бросается в глаза, что в ряде национальных обществ, даже таких маленьких, как Гватемала или Панама, а тем более, больших, как Бразилия, содержится столько же неравенства, сколько и в целом мире. Верно также и то, что гражданство в богатых и бедных странах, или, другими словами, неравенство между странами, объясняет большую долю глобального неравенства.

Нет сомнений в том, что Западная Европа эксплуатировала Америку, Африку и Азию, начиная с XVI века. Но на вопрос о том, насколько этот исторический факт определяет существующие ныне в мире неравенства, до сих пор нет ясного и непротиворечивого ответа. Однако об одном унаследованном явлении можно говорить с уверенностью: империалистическая эксплуатация впоследствии запустила пост-имперские, национальные механизмы образования неравенства. Хищническое ограбление оставило свой неизгладимый отпечаток, хотя распределение хищников и жертв несколько изменилось.

Воздействие транстерриториальных потоков может осуществляться как в направлении асимметричного исключения, так и инклюзии. Наиболее развитая теория, описывающая такие потоки, а именно теория международной торговли, отходит сейчас от инклюзивной экстраполяции опыта Скандинавии XIX века, выраженной в так называемой теореме Хекшера-Улина (Heckscher-Ohlin Theorem)\*, и находится в состоянии агностической неопределенности, в то время как географические теории торговли предлагают формальные модели, говорящие, скорее, о динамике исключения. Исторически транснациональная миграция была важным фактором эгалитарной инклюзии. Но насколько снизился в наше время общий объем миграции по сравнению с прошлым столетием, и насколько выросла в нем доля миграции высококвалифицированных специалистов, пока доподлинно неизвестно.

Поток информации и различного рода идей имеет инклюзивные, наделяющие ресурсами последствия. Косвенным образом воздействуя на жизненные стремления акторов, они делают их более равными, подрывая локальные и традиционные различия и привычное самопренебрежение. Более прямое воздействие имеет распространение в мировых масштабах медицинских и гигиенических знаний (начавшееся около 1900 г. и резко возросшее после 1945), очень сильно повлиявшее на существенное уменьшение демографического неравенства в мире. «Зеленая революция», принеся с собой новые сельскохозяйственные знания, также сыграла очень большую роль в уменьшении бедности сельских районов Южной и Юго-Восточной Азии. Однако этому информационному потоку сейчас угрожает патентное законодательство.

При этом идеи могут быть различного рода, и с большой долей достоверности, на основании эмпирических свидетельств (Copia, 2000), можно утверждать, что неолиберальный «Вашингтонский Консенсус» значительно повлиял на рост мирового неравенства в последней четверти прошлого столетия – как посредством общего идеологического воздействия, так и с помощью прямых усилий МВФ и Мирового банка, вступивших в тесные отношения со слабыми национальными государствами.

Но приведенный выше анализ также показал значительную устойчивость национальных государств даже под воздействием сильного международного давления. Независимый и явно более эгалитарный (по сравнению с ее могущественным южным соседом) путь Канады при всё более усиливающемся влиянии Североамериканского соглашения о свободной торговле (НАФТА) является убедительным тому примером. Финляндия, сумевшая в 1990-е гг. создать одну из самых эгалитарных систем распределения доходов в мире, несмотря на глубокую депрессию и измеряемую двузначной цифрой

---

\* Теорема Хекшера-Улина (в более распространенном в России написании – Олина) устанавливает, что в международной торговле страны экспортируют те товары, в производстве которых в основном используется избыточный фактор (*прим. ред.*).

величину безработицы – другой пример (Atkinson, 1999b, p.20). Финский опыт не преуменьшает тот факт, что страна в том же десятилетии стала ведущим мировым производителем мобильных телефонов марки Ноккиа, хотя после этого неравенство немного и возросло.

XX столетие исторически было столетием национальных государств. Они формировались на протяжении XIX века, начали свое существование с краха династических империй в ходе Первой мировой войны, распространились по всему миру в результате стремительного процесса деколонизации после Второй мировой войны и затем были подпитаны крахом коммунистического интернационализма, усилены подъемом государств всеобщего благосостояния, развившихся преимущественно в Западной Европе, но в определенной степени состоявшихся во всей богатой части мира. Нынешняя, продолжающаяся и сегодня, волна глобализации еще не покончила с эрой национальных государств, несмотря на многочисленные утверждения об этом – как ностальгические, так и триумфальные. Возможно, в новом столетии национальные государства и сократят свои полномочия, но пока этого не случилось, нигде кроме посткоммунистической Восточной Европы. Страны – объекты интервенций МВФ в Третьем мире в современную эпоху всегда были слабыми, бедными и внешне зависимыми.

Неравенство – серьезное явление, и относиться к нему серьезно значит не упрощать его. Неравенство стало глобальной темой, и его научный анализ предполагает понимание всей сложности глобального мира – мира, сформировавшего исторически, и продолжающего формироваться на наших глазах.

*Перевод с английского И.Н. Тартаковской*

## **Библиография**

- Allman, J.* 1978 'The Demographic Transition in the Middle East and North Africa', in idem (ed.), *Women's Status and Fertility in the Muslim World*, New York, Praeger
- Atkinson, A.* 1999a 'The Distribution of Income in the UK and OECD Countries in Twentieth Century' *Oxford Review of Economic Policy* 15:4
- Atkinson, A.* 1999b 'Is Rising Inequality Inevitable? A Critique of the Transatlantic Consensus', *WIDER Annual Lectures* 3, Helsinki, UN University
- Binational Study on Migration 1998* Migration between Mexico & the United States Washington D.C.
- Bourdieu, P.* 1979 *La Distinction*, Paris, Minuit
- Bourguignon, F., and Morrisson, C.* 1992 *Adjustment and Equity in Developing Countries. A New Approach*, Paris, OECD
- Castles, S., and Miller, M.* 1998 *The Age of Migration*, Basingstoke, Macmillan, 2<sup>nd</sup> ed.
- Castles, S.* 2000 'Migration as a Factor in Social Transformation in East Asia', paper for Conference on Migration and Development at Princeton University 4-6 May
- CEPAL (UN Economic Commission for Latin America/ECLAC) 1998 *Panorama social*, Santiago de Chile, CEPAL
- Chesnais, J.-C.* 1992 *The Demographic Transition*, Oxford, Clarendon Press
- Coale, A., and Lorimer, F.* 1968 'Summary of Estimates of Fertility and Mortality', In W. Brass et al., *The Demography of Tropical Africa*, Princeton, Princeton University Press
- Cornia, G.A.* 1999 'Liberalization, Globalization, and Income Distribution', *WIDER Working Papers* 15, Helsinki, UN University
- Cornia, G.A.* 2001 'Trends in Income Distribution in the Post War Period: Evidence

- and Interpretation', UNU/WIDER Helsinki
- Cornia, G.A., and Panicciá* (eds.), 2000 *The Mortality Crisis in Transitional Economies*, Oxford, OUP
- Dollar, D., and Kraay, A.* 2000 'Trade, Growth, and Poverty', paper presented at the Conference on Poverty and the International Economy, In Stockholm October 20-21
- ECLAC (CEPAL) 1997 *Social Panorama of Latin America*, Santiago de Chile, ECLAC
- Easterly, W.* 2001 'The Effect of IMF and World Bank programs on poverty', UNU/WIDER Helsinki
- Fischer, C. et al.* 1996 *Inequality by Design. Cracking the Bell Curve Myth*, Princeton, Princeton University Press
- Gustafsson, B., and Johansson, M.* 1999 'In Search of Smoking Guns: What Makes Income Inequality Vary Over Time in Different Countries?', *American Sociological Review* 64:585-605
- Hobsbawm, E.* 1987 *The Age of Empire*, London, Weidenfeld & Nicolson
- ILO 1997 *World Labour Report 1997-98*, Geneva, ILO
- ILO 1999 *Yearbook of Labour Statistics*, Geneva, ILO
- Inter-American Development Bank 1998 *Facing Up to Inequality in Latin America*, Baltimore, Johns Hopkins University Press
- International Office of Migration 2000 *World Migration Report 2000*, Geneva
- IMF 2000 *World Economic Outlook May 2000*, Washington D.C., IMF
- Jones, R.* 2000 'Globalization and the Distribution of Income: The Economic Arguments', Paper for the Workshop on Global Processes of Inequality, Stockholm October 26-29, 2000
- Kanbur, R.* 2000 'Income Distribution and Development' in A. Atkinson and F. Bourguignon (eds.), *Handbook of Income Distribution vol 1*, Amsterdam, Elsevier
- Korzeniewics, R.P., and Moran, T.P.,* 1997 'World-Economic Trends in the Distribution of Income, 1965-1992', *American Journal of Sociology* 104: 1000-1039
- Kritz, M. et al.* 1992 (eds.) *International Migration Systems: A Global Approach*, Oxford, Clarendon Press
- Krugman, P.* 1993 *Geography and Trade*, Leuven and Cambridge Mass., Leuven University Press and MIT Press
- Krugman, P. and Venables, A.* 1995 'Globalization and the Inequality of Nations', *The Quarterly Journal of Economics* CX:4
- Londoño, J.L. and Székely, M.* 1997 'Persistent Poverty and Excess Inequality: Latin America, 1975-1995', Washington D.C., Inter-American Development Bank Working Paper 357
- Luxemburg Income Study <http://www.lis.ceps.lu>
- Maddison, A.* 1992 *Monitoring the World Economy 1820-1992*, Paris, OECD
- McKee, M.* 2001 'The health consequences of the collapse of the Soviet Union', in D. Leon and G. Wat (eds.), *Poverty Inequality and Health*, Oxford, OUP
- Mari Bhat, P.N.* 1989 'Mortality and Fertility in India, 1881-1961: a Reassessment', In T. Dyson (ed.), *India's Historical Demography*, London, Curzon
- Melchior, A. et al.* 2000 *Globalisering og ulikhet*, Oslo, Utrikesdepartementet
- Meyer, J.* 2000 'Globalization: Sources and Effects on National Societies and States', *International Sociology* 15:233-48
- Meyer, J. et al.* 1992 'World Expansion of Mass Education, 1870-1980', *Sociology of Education* 65:128-49
- Milanovic, B.* 1999 'True world income distribution, 1988 and 1993: First

- calculations based on household surveys alone', Washington D.C,  
The World Bank
- Miller, D.* 1999 'Justice and Global Inequality', in A. Hurrell and N. Woods (eds.),  
Inequality, Globalization, and World Politics, Oxford, OUP
- Nussbaum. M.* 2000 Women and Human Development. Cambridge, CUP
- O'Rourke, K. and Williamson, J.* 1999 Globalization and History, Cambridge  
Mass., MIT Press
- OECD 1997 Employment Outlook , Paris, OECD
- OECD 1999 Historical Statistics 1960-1998, Paris, OECD
- OECD 2000 OECD Economic Outlook June 2000, Paris, OECD
- Nobel e-Museum <http://www.nobel.se/>
- Paes de Barros, R. et al.* 2000 'Inequality and Poverty in Brazil', paper presented  
To the Conference on Global Processes of Inequality in Stockholm,  
October 26-29
- Patterson, O.* 1998 Rituals of Blood, Washington D.C., Civitas
- Przeworski, A., and Vreeland, J.* 2000 'The Effect of IMF Programs on Economic  
Growth', Journal of Development Economics 62:385-421
- Rao, Bhanoji V.V.* 1999 'East Asian Economies. Trends in Poverty and Income  
Inequality', Economic and Political Weekly May 1
- Rawls J.* 1993 'The Law of Peoples', in S. Shute and S. Hurley (eds.), On Human  
Rights: the Oxford Amnesty Lectures 1993, New York, OUP
- Rodríguez, F., and Rodrik, D.* 2000 'Trade Policy and Economic Growth: A  
Skeptic's Guide to the Cross-National Evidence', Dept of Economics,  
University of Maryland, Kennedy School of Government, Harvard  
University
- Rodrik, D.* 2000 'Comments on "Trade, Growth, and Poverty" by D. Dollar and A. Kraay',  
paper presented at the Conference on Poverty and the International Economy, in  
Stockholm October 20-21
- Sen, A.* 1992 Inequality Re-examined, Cambridge Mass., Harvard University Press
- Sen. A.* 2000 'Social Justice and the Distribution of Income', in A. Atkinson and F.  
Bourguignon (eds.), Handbook of Income Distribution vol 1,  
Amsterdam, Elsevier
- Stewart, F., and Berry, A.* 1999 'Globalization, Liberalization, and Inequality:  
Expectations and Experience', in A. Hurrell and N. Woods (eds.),  
Inequality, Globalization, and World Politics, Oxford, OUP
- Therborn, G.* 1995 European Modernity and Beyond. The Trajectory of European  
Societies, 1945-2000, London, Sage
- Therborn, G.* 1999 'The Atlantic Diagonal in the Labyrinths of Modernities and  
Globalizations', in G. Therborn (ed.), Globalizations and Modernities  
Stockholm, FRN
- Therborn, G.* 2000a 'Globalizations. Dimensions, Historical Waves, Regional  
Effects, Normative Governance', International Sociology 15:151-79
- Therborn, G.* 2000b 'Global Processes of Inequality', Paper presented at a Conference  
On Global Processes of Inequality, Stockholm October 26-29
- Tilly, C.* 1998 Durable Inequality, Berkeley, University of California Press
- UN 2000a The State of the World Population, 2000, internet edition.
- UN 2000b World Economic and Social Survey 2000, New York, United Nations
- UNCTAD 1999 World Investment Report 1999 , Geneva
- UNCTAD 2000 World Investment Report 2000, Geneva
- UNDP 1999 Human Development Report, Geneva, UN
- UNICEF 1994 Crisis in Mortality, Health and Nutrition , Firenze, Unicef Economies  
in Transition Studies

- Wade, R.* 2000 'Developing Countries' Autonomy in the Choice of Market Institutions', Paper presented at a Conference on What can states do now?, University of Pennsylvania, May 4-6.
- Wade, R.* 2001 'Global Inequality Winners and Losers', *The Economist* April 28: 79-82
- Wallerstein, I.* 1974- The Modern World System, New York, Academic Press, 3 vols. so far
- Walzer, M.* 1983 Spheres of Justice, New York, Basic Books
- Wood, A.* 1994 North-South Trade, Employment and Inequality, Oxford, Clarendon Press
- Wood, A.* 1997 'Openness and Wage Inequality in Developing Countries: The Latin American Challenge to East Asian Conventional Wisdom'  
World Bank Economic Review 11:33-57
- World Bank 1978 World Development Report 1978, New York, OUP
- World Bank 1990 World Development Report 1990, New York, OUP
- World Bank 1994 Averting the Old Age Crisis, New York, OUP
- World Bank 1998 Knowledge for Development, New York, OUP
- World Bank 1999 Global Economic Prospects, internet ed.
- World Bank 2000a, World Development Report 2000/2001, New York, OUP
- World Bank 2000b World Development Indicators, Washington D.C.
- World Trade Organization 2000 Annual Report 2000, Geneva

## ОБЗОРЫ

Дмитрий Куракин \*

### **Символические классификации и «Железная клетка»: две перспективы теоретической социологии**

#### **Социологическая теория: поиск оснований и перспектива редукционизма**

Логика развития теоретической социологии в значительной степени определяется напряжением между исследовательской перспективой, предполагающей особый онтологический статус социального, и перспективой сведения социологических каузальных рядов к инородным для социологии областям анализа. Последняя позиция традиционно характеризуется в социологической теории как редукционистская. Социологическая мысль в попытках прояснить собственные основания вынуждена снова и снова сталкиваться с перспективой редукционизма и проблемой утраты своего специфического предмета. С одной стороны, этот бесконечный поиск первопричин в объяснительных схемах уточняет сами границы социального и, соответственно, границы социологического теоретизирования. Но с другой стороны, такая перспектива всякий раз открывает возможность теоретически продлить каузальные ряды (т.е. выйти за эти границы) и достичь увеличения объяснительной силы за счет привлечения внешнего причиняющего принципа. Иными словами, вместо того чтобы ограничиваться объяснениями, которые находятся в рамках приемлемого для социологии поиска социальных причин социальных следствий, мы можем говорить о том, что существуют более глубокие, несоциальные причины социального. Но тогда социальное редуцируется к несоциальному. Конечно, есть и другая возможность: отказаться от каузального анализа, т.е. от поиска причин. Но чересчур решительный отказ от всякого причинения вовсе лишает социологию какой бы то ни было объяснительной силы. Теоретизирование, которое, с одной стороны, является специфически социологическим (т.е. предполагает отказ от поиска «причин социальных причин»), однако с другой – не избегает каузального анализа, обречено искать незримый путь между Сциллой редукционизма и Харибдой теоретической бедности. Таким образом, преодоление редукционизма в социологической теории подразумевает кристаллизацию автономной сферы социального. Именно постоянный поиск ускользающего социального, будучи локусом теоретического накала, обозначает пафос теоретической социологии<sup>1</sup>.

Теоретическое напряжение, о котором мы говорим, обнаруживается практически в каждом значительном социологическом подходе или *проекте*, причем сразу в нескольких аспектах.

Во-первых, существует то, что можно назвать базовой задачей проекта, хотя она не всегда артикулируется как таковая. Эта задача состоит в том, чтобы определить условия и возможность собственно социологического теоретизирования, т.е. в конечном счете подтвердить обоснованность существования социологии как автономной области знания.

Во-вторых, любой фундаментальный социологический проект предполагает концептуальный аппарат, который может оказаться релевантным ресурсом описаний для той или иной области социологического анализа.

---

\* Куракин Дмитрий Юрьевич – научный сотрудник Центра фундаментальной социологии.

© Куракин Д., 2005.

© Центр фундаментальной социологии, 2005.

<sup>1</sup> По этой причине теоретическая социология обречена всегда возвращаться к проблемам и теоретическим постановкам вопросов, которые были сформулированы классиками социологии. Более того, эти соображения могут быть рассмотрены как содержательное основание для самоопределения социологии через обращение к своим классикам, поскольку «классической может быть названа наука, конституирующаяся через обоснование своей суверенности, независимости устанавливаемых в ней положений от положений других наук или иных областей знания, в каких бы формах они ни выступали» [16, С. 242]

Наконец, в-третьих, напряжение социологической мысли, которая всякий раз пытается обрести хотя бы зыбкое равновесие между редуционизмом и скудностью языка описания имеет общечеловеческое значение. Ведь сведение социального к инородным сферам, будь то «логика естественно-исторического процесса» или инструментальная рациональность как регулятивный принцип, так или иначе оборачивается для человека утратой его собственной причиняющей роли в цепи социальных событий, знаменуя тем самым крах гуманитарной мировоззренческой перспективы. Что остается от свободной воли индивида, если человеческое действие лишено причиняющей силы? Если течение социальной жизни, складываясь из действий индивидов, основанных на «свободном» выборе, детерминируется при этом безличными началами? Тогда сама свобода обращается в фикцию, становясь отчужденной функцией человеческой активности. Таким образом, перед проектом теоретической социологии встает масштабная задача обоснования самой возможности существования свободной воли. Способно ли социологическое размышление, согласно знаменитой формуле З. Баумана, стать «силой свободного человека» [2, с. 6]? И возможен ли свободный человек в мире, который грозит обернуться «железной клеткой»?

### **Линия фронта: Железная клетка vs. Культур-автономия**

Эти вопросы и послужили нам отправными пунктами в данном обзоре, поскольку именно они позволяют особым образом представить и организовать весьма любопытные и заслуживающие серьезного анализа источники. В центре нашего внимания оказалось несколько работ, объединенных интенцией, которую, вслед за Л. Скаффом, можно обозначить как «Бегство из Железной клетки» [30]. «Железная клетка» – одна из наиболее знаменитых социологических метафор. Впервые предложенная М. Вебером на последних страницах «Протестантской этики»<sup>2</sup>, она указывает на главный конститутивный элемент современности – рациональное ведение жизни на основе идеи профессионального призвания, которое происходит из духа христианской аскезы. Согласно догматам протестантизма, отмечает М. Вебер, ссылаясь на классический источник раннего периода Реформации, забота о мирских благах должна обременять святых «не более чем “тонкий плащ”, который можно ежеминутно сбросить». Однако плащ этот волею судеб превратился в “стальной панцирь”, иначе говоря, в “железную клетку”» ([5, с. 6]. Курсив мой – Д.К.). Таким образом, рационализм, будучи стержнем «грандиозного космоса современного хозяйственного устройства», подвергает «неодолимому принуждению каждого отдельного человека, формируя его жизненный стиль, причем не только тех людей, которые непосредственно связаны с ним своей деятельностью, а вообще всех ввергнутых в этот механизм с момента рождения» [Там же].

Метафора железной клетки может быть распространена сегодня на более широкий класс теоретических перспектив. Речь идет о доминирующей в ряде областей социального знания теоретической традиции, редуцирующей многообразие культурных и социальных феноменов, а также каузальных рядов, вычленяемых в соответствующих объяснительных схемах, к логике внешних регулирующих принципов, основным из которых является рациональность современного мира. В такой перспективе действия людей приводят к непреднамеренным результатам, подчиняющимся логике рациональности как внешнего причиняющего начала. При этом рационализация жизни, как отмечает М. Вебер в работе «Наука как призвание и профессия», означает крайне низкую осведомленность современного человека относительно жизненных условий его существования<sup>3</sup> и одновременно

<sup>2</sup> Само понятие «железная клетка» (iron cage) получило распространение в социологическом мире после перевода Т. Парсонсом веберовского термина «stahlhartes Gehäuse» из «Протестантской этики». Несмотря на то, что более адекватным переводом «stahlhartes Gehäuse», по-видимому, был бы предложенный в русском переводе М.И. Левиной «стальной панцирь», мы намеренно прибегаем к получившему распространение в англоязычном мире термину «железная клетка». В специально посвященной этому переводу работе П. Бэр [23] проблематизирует его адекватность и влияние, оказанное им на всю последующую традицию.

<sup>3</sup> Вебер иллюстрирует это следующим примером: «Тот из нас, кто едет в трамвае, если он не физик по профессии, не имеет понятия о том, как трамвай приводится в движение. Ему и не нужно этого знать.

подразумевает принципиальную познаваемость сил, управляющих этими процессами, путем *расчета*. «Последнее в свою очередь означает, что мир расколдован» – заключает Вебер [4, с. 714]. Это по своему духу, созвучно знаменитой марксистской идее «управления вещами», сформулированной Ф. Энгельсом [19, с. 292], которая неизбежно приводит к принципу «управления вещей»<sup>4</sup>, лишенному исходного оптимистического пафоса мысли классика. Замечательную иллюстрацию процесса рационализации социальной жизни мы находим у Г. Зиммеля в «Философии денег», в том месте, где он анализирует динамику понижения номинала наименьшей разменной монеты. Данная тенденция, согласно Зиммелю, указывает на возрастающую степень подчиненности человеческой жизни сфере объективированных безличных смыслов [31]. «Мертвая рука»<sup>5</sup> современности оказывается источником причиняющей силы и, по сути, определяет социальное действие, культуру и весь социальный мир. Если принять такое видение, говорит Джеффри Александер, то это означает, что мы оказываемся не только «запертыми в веберовской железной клетке, но и привязанными к тотальности марксовского закона обмена» [20, Р. 293]. Но если мы его не принимаем, то *что* может предложить социология взамен? Альтернатива, представленная Александером и его коллегами, носит амбициозное название «культур-социологии»<sup>6</sup> (cultural sociology).

В основании теоретического проекта культурсоциологии лежит признание того обстоятельства, что логика культурных содержаний имеет свою автономию и что сфера символических классификаций обладает причиняющей силой. Этот проект, как отмечает Александер, представляет многомерную перспективу, в которой социальные элементы «не могут более рассматриваться натуралистически», поскольку они опосредованы культурными кодами [20, Р. 294]. Такой модус анализа возвращает нас в область собственно социологического теоретизирования, ограничивая экспансию внесоциологических метафор, например таких, как политэкономическая метафора обмена, сводящая логику социальных процессов к объективированной логике максимизации эффективности калькулируемых операций<sup>7</sup>. Кроме того, как показано в некоторых работах, рассматриваемый язык описания предоставляет новые возможности для социологического анализа в ряде областей знания,

---

Достаточно того, что он может “рассчитывать” на определенное “поведение” трамвая, в соответствии с чем он ориентирует свое поведение, но как привести трамвай в движение – этого он не знает. Дикарь несравненно лучше знает свои орудия» [4, с. 713].

<sup>4</sup> «Управление вещами», которое, по мысли классиков, должно заменить «управление лицами», оборачивается *управлением вещей* – торжеством технической рациональности.

<sup>5</sup> Данный идиоматический оборот был введен в научный обиход, по всей видимости, с легкой руки Маркса. Именно он, повествуя о гневе решений, принятых в прошлом и довлеющих над действующими ныне, употребил максимум из старого французского права «Le mort saisit le vif!» [Мертвый хватает живого], принадлежащую Ш. Луазо [12, с. 9]. Метафорика мертвого вообще развита у Маркса, достаточно сослаться на «Манифест» (мертвый труд – капитал) [11] или критику Адама Смита во втором томе Капитала (где «невидимая рука рынка» становится у Маркса «мертвой») [13]).

<sup>6</sup> Выбранный нами вариант перевода термина «cultural sociology» призван акцентировать противопоставление «культурсоциологии» – «социологии культуры», которое неизменно находится в фокусе внимания авторов данной программы – исследовательской группы Йельского университета под руководством Дж. Александера. Глубокое различие пролегает в аксиоматике и фундаментальной логике в теории культуры. «Рассуждать о “социологии культуры”, – поясняют разработчики программы в ее “манифесте”, – означает предполагать, что культура – это нечто, что только должно быть объяснено – через что-то иное, обособленное от области смысла как таковой» [22]. Этой перспективе противопоставляется принцип автономии культуры и соответствующий этому принципу акцент на анализе значения в социологической теории.

Кроме того, формальное сходство термина «культурсоциология» с названиями таких классических традиций, как «культурфилософия» и «культурантропология», не является случайным, и отсылает к известному параллелизму в постановке некоторых ключевых теоретических проблем.

<sup>7</sup> Примером экспансии метафоры обмена в сферу социального, на наш взгляд, может служить исследование М. Мосса «Очерк о даре» [14]. В этом исследовании логика многообразных культурных традиций, связанных с дарением, во многом редуцируется к принципам экономических операций.

что обозначает дополнительные исследовательские перспективы<sup>8</sup>. Наиболее значимым классическим теоретическим ресурсом при этом оказывается теория религии Э. Дюркгейма, или, как ее называет Александер, «поздняя программа Дюркгейма».

В данный обзор мы включили исследования, которые высвечивают конфликт указанных теоретических перспектив и подчеркивают значимость анализа символических феноменов в социологическом дискурсе. Кроме того (и это немаловажно), в них можно усмотреть продуктивный поиск релевантных теоретических ресурсов для модификации положенных в основу проекта классических теорий.

### **Гильотина: мистическая реальность или воплощение административного контроля?**

Примечательно, что ареной для дискуссий в рамках рассматриваемого теоретического проекта стала дисциплинарная область, в которой в настоящее время доминирует линия «Железной клетки»: социология наказания (Sociology of Punishment). Идейным истоком этой традиции является знаковая работа М. Фуко «Надзирать и наказывать», которая оказала влияние на многие исследования и сформировала дисциплинарный «мейнстрим». В рамках данной традиции наказание и «уголовное правосудие» (criminal justice) в современной уголовной практике рассматриваются как «рациональное и бюрократическое, отстраненное и рутинизированное выражение нарастающего административного контроля», тогда как «сакральные, мистические и аффективные элементы уголовного процесса отнесены к “антикварной области старины”» [32, Р. 27]. Таким образом, в обозначенной Фуко исторической перспективе современность противопоставлена мифологии. Карательная техника, будучи лишенной «аффективных смыслов», рассматривается в социальной теории как «базовый посредник, с помощью которого мертвая рука современности толкает нас к обесмысленности железной клетки (meaningless iron cage)» [Ibid.].

Д. Гарланд в специальном исследовании, посвященном перспективам развития дисциплины, отмечает особую тенденцию – стремление поместить социологию наказания в узкие рамки теории «социального контроля», при этом главной задачей становится «выявление способов, благодаря которым наказание укореняется или усиливает регулируемую власть государства и социальных институтов» [25, Р. 3].

В исследовании «Повествование о Гильотине: карательная техника как миф и символ» Ф. Смит проводит сразу несколько линий контр аргументации против доминирующей в социологии наказания теории «социального контроля». В качестве объекта анализа и иллюстраций Смит выбирает не что иное, как гильотину. Остроту сюжета усиливает то обстоятельство, что исторически гильотина связана с Французской революцией, проходившей под знаком идей Просвещения, и знаменует наступление века рациональности. Радикально отличаясь от средневековых казней, таких как знаменитая казнь Дамьена, описанная Фуко в первой главе «Надзирать и наказывать» [17] и поразившая воображение столь многих наших современников (о чем можно судить по обилию цитат, отсылающих именно к этому фрагменту книги), гильотина знаменует фундаментальное изменение характера карательных техник, что означает подчинение этой сферы логике максимизации административного контроля.

Подробно анализируя популярный политический и экспертный дискурсы, связанные с гильотиной, Смит утверждает значимость символизма и мифологии в соответствующих сферах. Прежде всего он акцентирует наше внимание на том, что само изобретение гильотины отвечало культурному запросу: ее устройство и функционирование соответствовало культу разума, эффективности, инновациям и идее равенства, господствующем во Франции в революционную эпоху. Таким образом, как утверждает Ф. Смит, свойства современности, выделяемые Фуко, являются глубоко значимыми выражениями нового понимания сакрального [32, Р. 31]. Эгалитарные принципы Революции

<sup>8</sup> Достаточно указать, например, [20; 25; 27; 28; 32].

нашли свое выражение в положении, по которому способы умерщвления подлежали унификации, в отличие от имевших место при L'ancien régime дифференцированных правил казни в соответствии со статусом жертвы<sup>9</sup>. Более того, само устройство гильотины было не лишено известной эстетической привлекательности. Смит опирается на свидетельство автора другого исследования<sup>10</sup>: «Рамка, по которой сбегает кровь – прямоугольная; скошенное лезвие образует треугольник, а шейные кандалы – окружность. В этой геометрической комбинации прямоугольника, окружности и треугольника может быть усмотрена воплощенная абстрактность и холодная математическая красота, которая консистентна просвещенческим идеям разума и универсальности. Помимо этого Евклидова символизма, гильотина опирается на эмпирические научные дискурсы и процедуры. В ней мобилизованы научные знания анатомии и естественных наук, чтобы засвидетельствовать и подтвердить необходимость машинной функциональности и рациональной разработки. Ее эффективность подтверждена результатами экспериментальных испытаний» [32, Р. 34]. К этому можно добавить принципы универсализма, которые прослеживаются в технологии «hands-off»: лезвие гильотины приводилось в действие дистанционно оператором, из процедуры были элиминированы произвол и случайность. Таким образом, гильотина была «техническим решением специфической культурной проблемы», средством, которое было не просто эффективным, но содержало культурные коды Просвещения [32, Р. 33 - 34].

Для Фуко, однако, все эти признаки, в которых воплотился дух нового времени, свидетельствуют о подчинении карательных практик логике властных отношений. Бесстрастные техники не могут нести такой символической нагрузки, как прежде. Сама казнь, правда, остается, но только как пережиток ранних эпох, поскольку с уменьшением зрелищности казней снижается сама возможность коммуникации через посредство караемых тел, выступающих в качестве знаков.

В такой логике рассуждения тело жертвы, выставленное на обозрение, фигурирует как означающее, отсылая к другому уровню реальности, на котором оно «непосредственно погружено ... в область политического» [17, Р. 39]. Поскольку при этом караемое тело представляет собой один из ключевых аспектов семиотики «сообщения», посредством которого церемониал казни вызывает ключевой теоретический дискурс, снижение зрелищности казни должно редуцировать ее непосредственный идеологический эффект.

«Рудименты значимого» в казни, по замечанию Смита, Фуко относит к феномену «ложного сознания». Таким образом, за стараниями реформаторов Фуко ясно различает мертвую руку дисциплинарной власти. Повинуясь этому скрытому мотиву, новые институты и универсалистские рационалистские дискурсы должны доминировать над «ограниченными, фрагментарными, примордиальными и *ad hoc* традициями» [32, Р. 30].

Гарланд, анализируя позицию Фуко, характеризует ее как «подход к изучению карательных институтов, основанный на допущении, что все происходящее ориентировано на расширение контроля и максимизацию регулирующей власти» [25, Р. 6]. Следовательно, наказание оказывается функционально привязано к власти и контролю, что в свою очередь означает, что любые карательные практики нужно рассматривать как средства, направленные на достижение цели<sup>11</sup>. Таким образом, заключает Гарланд, будет трудно описать многие карательные практики именно потому, что мы оказываемся в рамках утилитарной перспективы и по необходимости приходим к *экономии насилия* [25, Р. 7].

Упомянутые трудности фукоистской перспективы анализа можно удачно проиллюстрировать, обратившись к рассмотрению практик, связанных с гильотиной и Французской революцией. Как свидетельствует Хант в исследовании, посвященном связи

<sup>9</sup> К примеру, только аристократы умерщвлялись посредством отсечения головы мечом, тогда как простолюдины подлежали колесованию или четвертованию.

<sup>10</sup> Arasse, Daniel (1987) *La Guillotine et l'imaginaire de la Terreur*. Paris: Flammarion.

<sup>11</sup> Здесь Гарланд, опираясь на Вебера делает одно важное замечание. По Веберу, целерациональность, как и сама утилитарная перспектива, возможна только в контексте отнесения к ценности, которая вовсе не рациональна и инструментальна.

насилия и сакрального во Французской революции, ценности Просвещения, будучи подхваченными революционерами, попадают в атмосферу культа и ритуала. Само революционное движение, столь же ритуалистичное в своих интенциях, сколь и целерациональное, конституируется вокруг бинарных оппозиций старого, иррационального, мрачного и нового, рационального, открытого [32]. При этом деспотическая власть, дифференцированная казнь и пытки как ее символы в рамках данной бинарной оппозиции противостоят естественному праву. Соответственно, и новые карательные техники не являются просто функциональными средствами: «во многих случаях их значение определяется сакральными и профанными символическими кодами, благодаря которым они выступают предвестниками власти трансцендентного миропорядка» [32, Р. 34].

Как утверждает Хант, гильотина как новая технология смерти, связанная с революционными ценностями, вызвала почти религиозный трепет [27]. Смит приводит свидетельства о том, как люди окунали платки в кровь возле эшафота и дотрагивались до самой машины или обезглавленных тел, что согласно поверьям охраняло от болезней и других бед<sup>12</sup>. Подобно тому, как ритуальные атрибуты, задействованные в первобытных обрядах, обладают магическими свойствами, вызывающими почитание и трепет, гильотина становится коллективной репрезентацией террора. Воплощая священный гнев отмщения, эта машина убийства, подобно *чуринге*<sup>13</sup>, несет в себе мощь сакрального – одновременно святого и губительного.

При этом, будучи важнейшим символом Просвещения и новой коллективной идентичности, гильотина сообщает мощь сакрального, связанного со смертью и умерщвлением, политическому режиму. По разным данным, за годы Французской революции именно с помощью гильотины было проведено более 15 000 казней. И первыми, в ряду этих казней, не столько хронологически<sup>14</sup>, сколько по значению, стоят казни королевских особ, обладающих священным статусом.

Как справедливо отмечает Смит, Французская революция тем самым преследовала цель уничтожения не только старого режима, но и его «символических следов». Однако и этим, на наш взгляд, дело не ограничивается. Казни королевских особ стали знаковым событием целой эпохи. Может ли значимость казни короля исчерпываться одним только уничтожением символов старого режима? Самой десакрализации – профанации королевской власти как сакрального центра *L'ancien Régime* – в большей степени способствовало новое положение, действующее с 1789 по 1792 г., согласно которому монарх был уже не «Божьей милостью Королем Франции и Наварры», а «королем, Божьей милостью и волею государственного конституционного закона» [12, Р. 82]. Но казнь монарха посредством гильотины – это не просто акт десакрализации, но и обращение к мощным силам нечистого сакрального, которые высвобождает ритуальное осквернение святыни. «Убийство короля было внутренне присущим перерождению – ресакрализации – Французской нации», – утверждает Хант [27, Р. 82]. Более того, в дискурсе наиболее радикальных газет того времени казнь короля, рождение нации и провозглашение республики мыслились как неразрывно связанные между собой события. «Религиозные и ритуальные аспекты казни были осознаны некоторыми свидетелями экзекуции. Многие газеты рассказывали, как люди взбирались на подмостки, чтобы погрузить свои посохи и платки в кровь короля. Какой-то фанатик кропил кровью толпу и кричал: “Братья, нам говорят, что кровь Людовика Капета еще падет на наши головы: что ж, пусть падает... Республиканцы, кровь короля приносит счастье!”»<sup>15</sup> [Ibid.].

<sup>12</sup> Подобными примерами богата знаменитая «Повесть о двух городах» Ч. Диккенса.

<sup>13</sup> Культ чуринги – архетипа сакрального – стал достоянием социологического мира благодаря «Элементарным формам религиозной жизни» Э. Дюркгейма.

<sup>14</sup> Хронологически, разумеется, гильотина была введена в карательную практику за два года до казни Людовика XVI. Однако Хант сообщает, что всплеск казней пришелся на 1793-94 гг. – после второй революции 1792 г. и казни короля [27, Р. 87].

<sup>15</sup> В связи с этим нельзя не упомянуть классическое исследование М. Блока «Короли-Чудотворцы». Глубоко символичное ритуальное соотнесение короля-жертвы с королем-чудотворцем, эксплицированное в формуле

Каким может быть теоретическое осмысление рассмотренного сюжета? Согласно теории религии Дюркгейма, которая может быть избрана отправной точкой, совокупность коллективных представлений и символических классификаций структурирована оппозицией сакрального и профанного. Солидарность, общественный порядок и весь символический универсум воспроизводятся в ритуалах, поскольку коллективная реальность может быть привнесена в жизнь индивидов и осознана только посредством воплощения во «внешних» объектах, доступных опыту. В случае революции новые ритуалы должны обеспечить утверждение нового символического универсума, солидарности, картины мира, морали, самой логики мышления, наконец, и вместе с тем, легитимности политического режима. Создать новый мир значит сделать его мыслимым. В ходе этой борьбы новые символические классификации опираются на ключевые объекты, которые вбирают в себя и репрезентируют мощь сакрального, а значит, основы самой возможности нового мироустройства. С другой стороны, новый универсум не возникает из символического вакуума, и сила сакральных символов, на которых покоилось прежнее мироздание, ни в коей мере не является фикцией. Напротив, то, что являлось священным для прежнего режима, в самом акте осквернения обретает связь с сакральными символами нового мира, становясь основой, из которой те черпают свою силу.

Подкрепить наши рассуждения, помимо казни короля, может еще один впечатляющий революционный ритуал, ставший символом рождения новой эпохи – обезглавливание статуй святых с фасада Собора Нотр-Дам. Старые и новые иерофании – материальные предметы, вобравшие силу сакрального, – соединяясь в ритуале, образуют оппозицию священное – нечистое. Таким образом, гильотина становится одной из ключевых иерофаний Французской революции. Описывая праздник Верховного существа<sup>16</sup>, Смит цитирует классический источник<sup>17</sup>: «Машина была убрана голубым бархатом и букетами роз <...> а служители мирно двигались в процессии перед ней <...> с религиозной торжественностью» [32, Р. 36].

Семантика сакрального, в которой священное самим своим существованием предполагает возможность существования нечистого, отчетливо просматривается в символическом соотнесении «старого» и «нового», представленном в дискурсе Французской революции. Логика Просвещения противостояла сакрализованной централизации L'ancien Régime, но не могла развиваться, не учитывая последней. Так, гильотина существовала не просто как нововведение в карательной практике, принятое Учредительным собранием в 1790 г. и распространенное на всю страну. Был и особый символ – главная Гильотина, которой приписывалось исключительное значение и которая помещалась в сакральном центре – на площади Людовика XV, переименованной в Площадь Революции, на месте памятника королю. Именно на этой гильотине были казнены Людовик XVI, Мария Антуанетта, именно там проводилось ритуальное обезглавливание святых статуй. Парадоксальным образом Гильотина оказывается *тотемом* Революции и, соответственно, принадлежит к тому типу идентичности, в котором традиционная рамка централизации авторитета подлежит деконструкции.

### **Техника, Рациональность и Космический компьютер**

Как мы видим, анализ символических процессов обладает существенной объяснительной силой и открывает значительные исследовательские перспективы в социологии наказания, способствуя преодолению тех затруднений теории социального контроля, на которые указывает Гарланд. Зафиксировав это как предварительный важный

---

«кровь короля приносит счастье», вплотную подводит нас к важной проблеме, на которой мы остановимся подробнее.

<sup>16</sup> Праздник Верховного Существа – грандиозный революционный ритуал, всенародное празднество в честь предложенного Робеспьером и утвержденного Конвентом в 1794 г. культа Верховного Существа, который, по замыслу, должен был стать официальной религией режима. Подробнее см. Матвеева-Леман А.А. Праздник Верховного Существа // Историческое обозрение. Т. 16. 1911. С. 24-86.

<sup>17</sup> Lenotre, Gilles (1893) La Guillotine pendant la révolution. Paris: Perrin.

результат, мы попытаемся сделать следующий шаг и, вслед за Александером, поставим вопрос о том, как в социологической теории может быть проблематизирован феномен техники и связанная с ним проблема рационализации жизни. Сформулировав вопрос таким образом, мы вновь обнаруживаем напряжение контрастирующих теоретических перспектив, обозначенных в начале работы. Возможен ли мир чисто технической рациональности, а если нет, то можем ли мы и далее утверждать автономию культурных содержаний, когда речь идет о технике?

Подход Александера к анализу философских и социологических концепций техники довольно специфичен. Его утверждение, что техника редко рассматривается социальными учеными как культурный объект, выглядит весьма однобоко, если вспомнить, например, традицию культурфилософии, связанную с исследованием сущности техники, от О. Шпенглера до Ф. Дессауэра. Строго говоря, здесь возможно возражение, что упомянутые теории имеют дело с культурной ценностью техники, что по самой постановке вопроса приближает их скорее к социологии культуры, которой культурсоциология себя противопоставляет. Действительно, апологеты культурсоциологии, в своем фундаментальном неприятии логики концепций социологии культуры, указывают как раз на то, что в рамках последней приемлемым способом объяснения является сведение феноменов культуры к более «жестким» переменным, обособленным от области смысла. В этом направлении – постулируя отказ от объяснения культуры через что-то иное – и разворачивается культурсоциологическая критика иных концепций анализа техники. Так, по замечанию Александера, техника «фигурирует как материальная переменная *par excellence*, не как аспект сакрального, но самого рутинного из всего рутинного, не как знак, но как анти-знак, сущность современности, подрывающая саму возможность ее культурного понимания» [20, Р. 299].

Основной вопрос, находящийся в фокусе внимания Александера, это то, как именно в каждом из рассматриваемых им подходов, реализуется соотношение техники и рациональности.

Отправной точкой для Александера в его кратком обзоре концепций техники служит подход Маркса, согласно которому в знаменитой схеме техника относится к «базису», она господствует над человеком и диктует ему свой закон. Однако, как он показывает далее, отказ от столь прямого подчинения сам по себе не приносит «желаемого результата» – не гарантирует обоснование автономии культуры.

Так, отталкиваясь от радикальной постановки Маркса представители «критической теории», отмечает Александер<sup>18</sup>, придерживаются, скорее, Вебера и его «Протестантской этики», переворачивая, однако, его логику: рационализация не предшествует развитию техники, а является следствием. Аналогичным образом в исследовании Р. Мертона, посвященном пуританским движениям в Англии XVII в<sup>19</sup>, истинными двигателями инноваций оказываются оптимизация прибыли и материальные причины. Из чего опять-таки следует, что инновациями «правят проблемы, а не культура» [20, Р. 301]. И в том, и в другом случае технические решения, как наиболее эффективные способы решения проблем, доминируют в выборе курса, оставляя культуру, ее ценности и смыслы «за бортом».

Заметим, что в традиции социологии техники подобная постановка вопроса именуется проблемой «самозаконности техники». В ходе краткого рассмотрения некоторых концепций техники Александер не останавливается подробно на этом вопросе, его задача состоит в другом: указать на неприемлемость самого критикуемого модуса описания. При этом указанные модусы оказываются неприемлемыми вовсе не потому, что не соответствуют некой специально отобранной совокупности фактов. Напротив, с точки зрения избранной логики, их следует отбросить, поскольку они не удовлетворяют исходному теоретическому запросу. Гораздо ближе к этому запросу оказывается позиция Ю. Хабермаса, и именно

<sup>18</sup> Александер имеет в виду, прежде всего, Д. Лукача и Г. Маркузе.

<sup>19</sup> Merton R. *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*. New York, Harper and Row, 1970.

поэтому размежевание с ней требует наибольших усилий. У Хабермаса, как указывает Александер, мы встречаем отчетливое различие между миром техники, как научно рационализированным контролем над объективными процессами, и гуманитарным миром межчеловеческих взаимоотношений<sup>20</sup>. Исходно такое разграничение сфер социальной жизни опирается на веберовское различие формальной и содержательной рациональностей [34]. Вебер вводит эти понятия для характеристики экономических типов социального действия: формальная рациональность обозначает степень «технически возможного и действительно применяемого в хозяйствовании расчета» [6, с. 80], а содержательная рациональность отражает ту меру, в какой хозяйствование совершается посредством «социального действия с точки зрения (любого рода) постулатов оценки» [Там же]. Имеются в виду «этические, политические, утилитарные, гедонистические, сословные, эгалитарные или какие-либо иные критерии», с которыми «ценностно-рационально или содержательно целерационально соизмеряют результаты хозяйствования (сколь бы «рациональны» они ни были с формальной точки зрения, то есть с точки зрения расчета)» [6, с. 81].

Для нас в данном рассуждении важным является то, что мир значимого аналитически отдифференцирован от сферы, управляемой логикой калькуляции и расчета. Таким образом, хабермасовский эмансипаторный пафос<sup>21</sup> оказывается созвучным в своей интенции исходному теоретическому запросу культурсоциологии. Более того, в отличие от веберовского рассуждения, формальная рациональность, соответствующая миру техники, уже не фигурирует у Хабермаса как фундаментальная и не требующая иных оснований. Означает ли это преодоление перспективы железной клетки?

Прежде чем перейти к рассмотрению культурсоциологической критики концепции Хабермаса, остановимся несколько подробнее именно на этом вопросе. Основой технической рациональности у Хабермаса оказывается одна из двух включенных в рассмотрение систем отношений, а именно труд<sup>22</sup>. Таким образом, имманентная связь между техникой и структурой целерационального действия имеет у Хабермаса принципиально иные основания, нежели у Вебера. А следовательно, иначе понимается и природа проникновения рациональности в социальную жизнь и сам статус этого проникновения. Так, у Вебера за любым целерациональным действием в конечном счете стоит ценность, которая сама по себе лежит вне категории рациональности. У Хабермаса же в силу равной изначальности двух сфер – отчужденного труда и человеческой коммуникации – становится возможным непосредственное проникновение логики первой во вторую. «Овеществленные научные модели мигрируют в социокультурный жизненный мир и приобретают объективную власть над пониманием человеком самого себя в пределах последнего» [24, Р. 113]. Во-первых, это означает, что человеческие взаимоотношения попадают в глубинное подчинение технически-инструментальной логике объективных процессов. Во-вторых, что не менее важно, равная изначальность двух сфер коренным образом изменяет саму структуру целерационального действия и действия вообще в одном ключевом для него аспекте. А именно: социальное действие, согласно каноническому веберовскому определению, является таковым постольку, поскольку действующий связывает с ним субъективный смысл. А категория смысла в неокантианском понимании, исходном для Вебера и чуждом для Хабермаса, имеет истоки в соотношении мира сущего и мира

---

<sup>20</sup> Речь идет о знаменитой хабермасовской проблематизации веберовской концепции рациональности. Вводя исходное различие «труд / интеракция», Хабермас получает два фундаментальных типа отношений: сферу технически-инструментальной логики и сферу коммуникативной логики.

<sup>21</sup> Речь идет об идеологических импликациях хабермасовского троичного членения знания (инструментальное, культурное, эмансипаторное), продолжающего знаменитую триаду М. Шелера (знание ради господства, знание ради образования, знание ради спасения). Отказ признать инструментальное знание единственным и акцент на роли знания ради спасения открывают перспективу освобождения человека и общества от всевластия технической рациональности.

<sup>22</sup> Здесь можно воспользоваться марксистской терминологией. Будучи средоточием калькуляции и расчета объективных процессов, от которых отдифференцировано все, связанное с собственно человеческой сущностью, хабермасовский *труд* является поистине *отчужденным трудом*.

значимого, равная изначальность и непосредственное взаимопроникновение которых исключены.

Таким образом, «железная клетка», которая у Вебера обещает человечеству «век механического окостенения, преисполненный судорожных попыток людей поверить в свою значимость» [5, с. 207], оборачивается у Хабермаса элиминацией самого смысла. При этом эмансипаторные интенции самого Хабермаса оказываются в плену его теоретической постановки вопроса.

Однако фокус критики Александера оказывается существенно иным. С точки зрения Хабермаса, «человеческая самообъективация, одновременно осуществляемая в категориях целерационального действия и адаптивного поведения» [26, Р. 112 -113] становится возможной благодаря «новому в мировой истории» (в терминах Г. Маркузе), когда формируется специфически современный феномен технической идеологии. Хабермас эксплицирует механизм такого проникновения технически-инструментальной рациональности в сферу социального жизненного мира в своей уже упомянутой программной статье «Техника и наука как “идеология”» [26]. Согласно логике его рассуждения, рациональность как новая форма легитимации отличается от всех прочих тем, что не выражает «скрытую силу иллюзии» [26, Р. 111]. Фактически из этого следует, что «техническое сознание», опирающееся на идеологию, которая является уже «не только идеологией» [Ibid.], оказывается уже не вполне ложным сознанием.

Это положение и вызывает критику Александера. По его мнению, построения Хабермаса могут быть рассмотрены только при условии принятия базового постулата историзации сознания. В рамках такой установки мышление, опирающееся на «ложное сознание», по сути, должно быть признано «пре-логическим», по аналогии с ранними антропологическими объяснениями первобытного мышления. Однако над обществом не может довлеть техническая рациональность, утверждает Александер, как раз по той причине, что ментальные структуры человеческого сознания не могут быть радикально историзированы: «в ключевых аспектах они неизменны»<sup>23</sup> [20, Р. 304].

Способность к калькуляции, объективному и безличному расчету, отмечает далее Александер, в самом деле производит отчетливую демаркацию современного мира от традиционного. Однако это лишь один институционализированный комплекс мотивов, действий и смыслов из многих: «в определенных ситуациях индивиды могут выказывать научно-рациональную ориентацию, однако даже в этих случаях их действия как таковые не являются научно-рациональными» [Ibid.].

Утверждение культурной опосредованности феномена техники в социологическом анализе Александер рассматривает как культур-социологический рецепт освобождения из железной клетки. Поэтому он стремится продемонстрировать продуктивность такого подхода. Этой задаче посвящено его исследование «Перспективы культурсоциологии: технический дискурс и сакральная и профанная информационная машина»<sup>24</sup> [20], в котором он предпринимает смелую попытку отстоять линию анализа символических классификаций в наиболее проблематичной для нее области. Полем этой культурсоциологической интервенции становится цифровой компьютер как культурный объект и «постепенное проникновение компьютера в поры современной жизни» [20, Р. 293] как символический процесс.

В терминах культурсоциологии, «компьютеризация Запада более всего напоминает решительное вступление капитана Кука на Сэндвичевы острова: это событие “черпало смысл и следствия из состояния самой системы”<sup>25</sup>», – утверждает Александер [20, Р. 308]. В мире с

<sup>23</sup> Отстаивая признание единства принципов человеческого мышления, Александер демонстрирует приверженность традиции, восходящей к Дюркгейму и Леви-Стросу.

<sup>24</sup> Данная работа неоднократно переиздавалась с незначительными изменениями (см., например, Alexander J.C. *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford University Press, 2003).

<sup>25</sup> Здесь содержится аллюзия на работу Sahlins M. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, Michigan University Press, 1981.

большими религиозными традициями величайшие технические инновации неизбежно осмыслились в контексте идей Спасения и Апокалипсиса. Паровой двигатель, железная дорога, телеграф и телефон, отмечает Александер, восторженно встречались элитами и массами как средство освобождения от «земных оков времени, пространства и нужды», как проводники секулярной трансценденции, которую обещала их скорость и мощь [20, Р. 307].

Для обоснования своих утверждений Александер обращается к анализу наиболее популярных американских периодических изданий, среди которых «Time», «Newsweek», «Business», «Popular Science» и др. с 1944 по 1984 г. Анализируя риторику общественного дискурса, Александер показывает, что на раннем этапе компьютеризации инженеры и технические работники воспринимаются как «новые жрецы», как каста сакральных посредников техники. Сам компьютер обещал стать панацеей от всех бед – избавить от проблем «земных и ниспосланных свыше»<sup>26</sup>. Стилистика статей, в которых компьютер предстает как «сакральный и таинственный» объект, не оставляет сомнения в его принадлежности к «высшим, космическим силам» [20, Р. 308]. «Когда мы нуждаемся в божественной подсказке, – утверждал один из религиозных лидеров в 1968 г., – мы обращаемся к компьютеру, ибо эта вещь – ближайшая к Богу из имеющихся в нашем распоряжении» («Time». №3. 1968 г.).

Отчетливое отделение сакрального от профанного, являющееся одним из базовых аспектов семантики сакрального, репрезентировано в специфике компьютерного дискурса. Соответствующая сфера отмечена изолированностью, обнаруживающей себя сразу в нескольких аспектах. Прежде всего на подобное разграничение указывает сам образ оператора цифровой машины, который выступает в роли жреца: продуцирование связи «между человеческим сообществом и мозгом робота» вызывает к «новой расе ученых» («Newsweek». №9. 1949 г.) [20, Р. 310]. При этом постоянно подчеркивается, что количество людей, способных овладеть таинствами этого учения, предельно ограничено: эти люди представляют собой «священное жречество компьютера, намеренно отделенное от сообщества мирян, изъясняющееся на особом, эзотерическом языке, отчасти для мистификации непосвященных» («Time». №4. 1965 г.). В будущем, как ожидается, немногие избранные образуют «небольшое, практически обособленное сообщество» особо одаренных, которые будут постигать основы своего мастерства с раннего детства («Time». №1. 1974 г.).

Кроме того, изолированность сакрального репрезентирована в пространственных структурах. Как показывает Александер, на ранней стадии внедрения компьютеров в общественную жизнь, неизменно акцентируется их обособленность от рутинных практик, непроницаемость для взгляда, равно как и для понимания. Электрический мозг, «шуршащий за полированными панелями» («Popular Science». №10. 1944 г.) или скрытый «загадочными 50-футовыми блоками из кнопок, проводов, датчиков, аппаратов и переключателей» («Time». №8. 1944 г.), – таким предстает компьютер перед публикой в середине 40-х, и его образ сохраняет характерные черты в течение двадцати лет. «Сокрытое диво», находящееся в специальном кондиционированном отсеке, которому «прислуживают молодые люди в белых одеждах, плавно передвигающиеся подле него, словно служители культа», по-прежнему остается «незримым для публики» («Time». №4. 1965 г.).

На компьютер возлагаются самые большие надежды: с его помощью мечтают обрести спасение, добиться социального равенства и избавить человечество от тяжелого труда («McCall's». №5. 1965 г.), а также получить контроль над всеми природными силами, победить болезни и приобщиться к неограниченному знанию [20, Р. 312]. Однако, как отмечает Александер, опираясь на работы Дюркгейма и Леви-Строса, семантика сакрального подразумевает существование второго полюса бинарной оппозиции. На страницах «Time» за 1949 г. Александер находит весьма удачный пример, демонстрирующий двойственность образа электронной машины: «Снаружи компьютер обнаруживает “ясное и безмятежное достоинство”, но оно обманчиво, поскольку скрывает “кошмар пульсирующей,

---

<sup>26</sup> Александер ссылается на статью в «Time», опубликованную в 1944 г., где говорится о первой публичной демонстрации электронно-вычислительной машины.

конвульсивной и сверкающей комплексности» [20, Р. 312 - 113]. «Темная сторона» компьютера отражает фрустрации, связанные с деградацией человечества под воздействием новой силы, и даже страх перед появлением «механических людей, которые вытеснят обычных» («Time», №11, 1950 г.). «Христианское понятие искупления непостижимо для компьютера», – напоминает своим читателям «Newsweek» в 1966 г. «Компьютеры – это Франкенштейны (монстры), которые способны сокрушить самое основание нашего общества», – заключает «Time» в 1950 г.

Упоминание знаменитого героя Мели Шелли является не только довольно частым, но и весьма показательным в пределах данного дискурса. Фигура Франкенштейна олицетворяет готический бунт против Эры Разума, обнаруживая страшные и губительные стороны в самом существе техники. Тема готики оказывается неизменным спутником технического дискурса, как раз по той причине, что она предлагает *амбивалентности* целый арсенал средств воображения. Готический дискурс, получивший широкое распространение после выхода в свет романа «Замок Отранто» Хораса Уолпола в 1764 г., оказал сильное влияние на политический и популярный языки того времени, вводя в обиход свои метафоры, тропы и т.д. Как замечает Смит, готика может быть рассмотрена «как ключевой компонент культурного воображения конца XVIII в., как лабиринт символов, открывающих мир неустойчивый и зыбкий, чреватый неожиданными метаморфозами». Готика «порождала сомнения, вселяла ужас и страх, вынуждая читателя отождествлять себя с главными героями. Ее главной интенцией была двойственность, высвечивающая зыбкие границы между добром и злом, указующая на то, что за внешней и видимой стороной сакрального может таиться нечистое» [32, Р. 44].

Во всем, что, как казалось, покоится на ясных и рациональных основаниях, готика обнаруживает потаенную погибельную силу. Как указывает Александер, смешение ясного и таинственного, характерное для готического возрождения, находит прямое продолжение в таких феноменах современной массовой культуры, как «Звездные Войны». Через соединение с классическими средневековыми темами, техника представляется то как средство эмансипации человека и человечества из-под власти «пространства, времени, а порой самой смерти» [20, Р. 308], то как грандиозный монстр, предтеча Апокалипсиса. Обобщая, можно констатировать, что на этой ранней стадии проникновения компьютерной техники «в поры современной жизни» (стадии, которая, согласно Александеру, растянулась примерно на сорок лет), на первый план выходит то, что обычно остается в тени, порождая ложные социологические объяснения и интерпретации. А именно: символическое значение техники не является конформным отображением ее имманентной сущности. Оно встроено в бинарные оппозиции сакрального и профанного, а дискурс торжества науки и эффективности стимулирует мощный контр-дискурс готического символизма.

### **Покидая железную клетку: сакральное, скверное и автономия культуры против теории «социального гена»**

Итак, согласно выводам Александера, техника и, в частности, цифровой компьютер, может быть успешно проанализирована в рамках теоретического проекта культурсоциологии, который позволяет избежать натуралистической трактовки, подвергающей социальные феномены реификации. Сосредотачивая внимание на культурных кодах, опосредующих любое взаимодействие, Александер стремится повысить роль анализа символических феноменов в социологическом дискурсе.

Базовым теоретическим ресурсом на этом пути оказывается «поздняя программа Дюркгейма». В теориях, трактующих досовременные культуры, классическая социология сконструировала «мощные социологические модели, демонстрирующие, как происходит социальное конструирование семиотических кодов» [20, Р. 298]. Как подчеркивает Александер, обращение Дюркгейма к исследованию архаической религии обусловлено тем, что именно в религии он обнаружил «модель того, как символические процессы работают в собственных терминах» [21, Р. 2]. А это в свою очередь выводит на перспективу

культурсоциологического исследования уже современных феноменов социальной жизни, т.к. «они структурированы напряжением между полями сакрального и профанного. Их центральные социальные процессы – ритуалистские; наиболее значимая структурная динамика связана с конструкцией и деконструкцией социальной солидарности» [21, Р. 33].

Культура, определяемая Александром как «упорядоченный набор осмысленно понимаемых символических образцов» [20, Р. 295], опосредует любое взаимодействие. Эту формулу можно расценивать как отправную точку модели, предлагаемой Александром. Основные импликации этого положения таковы.

Прежде всего любые социальные объекты («события, акторы, роли, группы и институты» [Ibid.]) имеют особое, аналитически вычленимое, культурное измерение. Это измерение актуализируется в социальной жизни, представляя среду для социального действия. Таким образом, символические структуры оказываются соотносены с социальными структурами. При этом способ, с помощью которого Александру удается формализовать эту соотношенность, подсказан общей логикой парсонсианской социологии. Поскольку, в духе последней, социологическая теория мыслится как «исследование социальных элементов в перспективе того места, которое они занимают в социальной системе» [20, р.295], становится возможным соединить социальные и символические элементы в особого рода отношения. Эти отношения, связывающие символическую и социальную системы, Александр называет *дискурсами*. *Дискурс* Александр определяет как символический комплекс, содержащий референцию к соотносённой с ним социальной системе, «которая может быть определена в терминах власти, солидарности или других организационных форм» [20, Р. 295]. Представляя собой «социальные языки», дискурсы «соотносят бинарные символические отношения с социальными формами. Таким образом, они формируют лексикон для членов общества, позволяющий наглядно представить его высшие ценности, релевантные группы, границы общественного конфликта, творчество и внутренние расхождения. Возникая как серии нарративов, мифов, дискурсы обобществляют семиотические коды, которые устанавливают и стереотипизируют творения общества, критические события в его жизни и утопические стремления» [Ibid.].

При этом проблема сохранения автономного статуса символических классификаций, поистине являющаяся нервом культурсоциологии и предполагающая независимость культурных кодов<sup>27</sup> по отношению к воле акторов – с одной стороны, и собственной логике означаемого (т.е. того или иного социального объекта) – с другой, заставляет Александра обратиться к семиотической аргументации. Как утверждает Смит, исследование смысла, будучи ядром культурного анализа, предполагает «дистилляцию сущности значения из базового материала социальной жизни». В традиции американской культурсоциологии, отмечает он далее, эта «алхимическая задача» решается посредством привлечения *apparatus criticus* структуралистских и постструктуралистских концептов, таких как «знаки, символы, нарративы, дискурсы, мифы и т.д.» [33, Р. 15]. Сосюрское постулирование произвольности знака, помещающее отношения между означаемым и означающим во внутреннюю рамку символического, служит надежным основанием для утверждения автономии культуры, которая, таким образом, рассматривается как форма языка.

Итак, поскольку в рамках парсонсианского подхода социальному элементу атрибутируется «культурное измерение» – элемент соответствующей системы, – «любое социальное взаимодействие может быть рассмотрено, как текст» [20, Р. 295]. Текст в свою очередь, с точки зрения семиотики, представляет собой «систему, в которой значения задаются только контекстом и управляются сходством и оппозицией» [9, с. 91]. Как уже

---

<sup>27</sup> Как показано в работе А. Кейн «Аналитическая и реальная формы автономии культуры» [28], постановка проблемы автономии символических классификаций требует уточнения. Так, необходимо различать *аналитическую* автономию, подразумевающую концептуальное отделение сферы культуры «от других социальных структур, условий и действия», и *реальную* автономию, «отсылающую к исторической специфичности и определяющую связи с социальной жизнью в целом» [28, Р. 74]. В данном случае, речь идет об аналитической автономии символических классификаций.

было сказано, обращение к семиотической традиции неизбежно при такой постановке вопроса. Таким образом, круг замыкается. В результате столь прямолинейного соотнесения символических классификаций и социальной структуры, любые изменения в культурной системе могут быть представлены только в терминах системной трансформации.

Именно это обстоятельство, на наш взгляд, приводит к тому, что в рамках рассматриваемой традиции культурсоциологии «разделение мира на сакральное и профанное (более распространенное переложение: чистое/скверное)<sup>28</sup>» обычно ошибочно рассматриваются в качестве эквивалентных бинарных оппозиций [28, Р. 75]. Между тем *двойственность* сакрального, к которой часто обращается Александер, не различающий двух этих оппозиций, отсылает нас только ко второй из них: «чистое/скверное». Скверное в свою очередь определяется как опасность смешения сакрального и профанного, или «двунаправленная опасность контакта с божественным» [8, с. 30]. Эта опасность порождает области неопределенности и амбивалентности в структуре символических классификаций, которые характеризуются напряженностью и противоречивостью в социальной структуре, угрожая всему существующему культурному универсуму.

Является ли указанное недоразумение случайностью? По-видимому, нет. На наш взгляд, причина кроется – по крайней мере отчасти – в корпусе социологической теории Дюркгейма, на которую опирается Александер и большинство культурсоциологов. В фундаментальной для теории сакрального работе «Элементарные формы религиозной жизни» Дюркгейм практически обходит стороной понятие скверного, или нечистого<sup>29</sup> [24], что также в свою очередь не является случайностью. «Неуместной» двойственностью сакрального делает структура дюркгеймовской социологической теории познания, а именно ее центральный постулат об «имманентном соответствии мысли и мира». Согласно этому постулату, коллективное сознание, будучи «наивысшей формой психической жизни», «видит вещи в их перманентном и фундаментальном аспекте». Коллективное сознание содержит всю мыслимую реальность и создает рамки ментальной жизни, *но не искусственно*, а «обнаруживая их внутри себя, просто осознавая их (*becoming conscious of them*)» [24, Р. 445]. Таким образом, элементы символических структур имманентно отражают некое истинное положение вещей, вследствие чего в такой картине мира имеет место постепенное накопительное постижение истины, как бы в результате реализации некоего «социального гена». Амбивалентность, приносимая осквернением, может угрожать только контингентному значению в символических структурах, не обусловленному «объективной», существующей вне и до человека реальностью. Именно по этой причине она нерелевантна в теории Дюркгейма.

Проиллюстрировать сказанное можно, обращаясь вслед за М. Дуглас к дюркгеймовскому анализу табу, связанных с запрещением совместного хранения определенного рода вещей, встречающемся в практике первобытных шаманов. Эти ритуальные запреты Дюркгейм возводит к «первобытной гигиене», т.е. пытается найти для них основание в объективном положении дел. Дуглас критикует такую позицию, усматривая в ней «тупик медицинского материализма» и отстаивая тем самым контингентную природу символа. В данном контексте не менее важно ее замечание о том, что именно такая постановка вопроса имеет следствием невнимание к проблематике скверного [8, с. 46].

Все эти особенности делают концептуальный язык Дюркгейма, как, впрочем, и язык структурализма в целом, нечувствительным к отмеченным различиям, поэтому любая

<sup>28</sup> А. Кейн отсылает нас к работе М. Дуглас «Чистота и опасность» [8].

<sup>29</sup> Феномен двойственной природы сакрального рассматривается Дюркгеймом в «Элементарных формах» в рамках небольшого раздела (Книга III, глава 5, пункт IV: [24, Р. 412-417]). Помимо указанного раздела само упоминание нечистого сакрального встречается в работе всего несколько раз, причем ни в одном из случаев оно не играет принципиальной роли. Более того, двойственность сакрального, включающего чистое и нечистое, интерпретируется как отражение соответствующих модальностей общественного состояния, а именно: «бурления» и скорби.

теория, опирающаяся на их концептуальный аппарат, оказывается недостаточно тонким аналитическим инструментом. Для усиления объяснительной силы рассматриваемого нами проекта теоретической социологии, теория Дюркгейма должна быть существенно модифицирована.

Значимым источником плодотворных интенций в этом отношении представляется теория Р. Жирара, предлагающая целый комплекс продуктивных моделей социологического видения природы двойственности сакрального. Конечно, концепция Жирара не является, строго говоря, социологической, она апеллирует к широкому кругу смежных дисциплин – от психологии до литературоведения. Однако, что такое социология, если не способ концептуализации определенного рода внетеоретических интуиций?

Основной идеей Жирара является попытка концептуализации скверного через понятие сакрального *насилия*. Насилие при этом нужно понимать расширительно – как *обезразличивание* – фундаментальный модус социального, приводящий к изменению культурного порядка и социальной структуры<sup>30</sup>. Обращаясь к экспрессивным средствам трагедии и заимствуя метафоры из древнегреческого эпоса, Жирар эксплицирует механизмы, посредством которых насилие ведет к амбивалентности и эскалации обезразличивания, обуславливая *жертвенный кризис* и разрешаясь в ключевом событии *учредительного насилия*, из которого рождается новый порядок, отправной точкой которого является различение сакрального и нечистого.

Аналогичное, в теоретическом аспекте, видение сакрального предлагает В. Тернер<sup>31</sup>, выделяя «лиминальную» стадию ритуала как фундаментальный аспект социальной жизни [15]. Подобно жираровской теории сакрального насилия, модель Тернера, помимо «интегративной» составляющей ритуала, которая утверждает социальный и культурный порядок, эксплицирует «антиструктурное» измерение, что в совокупности соответствует двойственной природе сакрального. Как было показано выше, включение в теоретическую картину понятий *скверного* и *двойственности сакрального*, способствует преодолению радикального положения об «имманентном соответствии мысли и мира» и одновременно исключает такое представление о развитии общества, которое с известной долей теоретического произвола можно назвать «концепцией социального гена». Это и является для нас наиболее ценным в данных теориях, которые позволяют утвердить контингентную природу культуры и избежать чрезмерно прямолинейного соотнесения символических классификаций и социальной структуры.

Далее мы намерены показать, что предложенное нами модифицирование дюркгеймианской теоретической основы культурсоциологии способно существенно усилить ее объяснительный аппарат, предоставляя возможность для более тонкого анализа символических процессов. Чтобы проиллюстрировать это утверждение, вновь обратимся к источникам по социологии наказания и к дискурсу о гильотине времен Французской революции, на этот раз акцентируя внимание на экспертных дебатах о воздействии гильотины на тело жертвы.

Как констатирует Смит, «тотемические коллективные репрезентации, мифологемы и яркие образы часто присутствуют в оценках как критиков, так и апологетов новой карательной техники» [32, Р. 27]. Когда Фуко, утверждая рационализацию карательной техники, противопоставляет средневековые казни казням современным, он, строго говоря, смещает модус анализа. В первом случае, как верно отмечает Смит, он сосредоточивает внимание на теле жертвы как означающем<sup>32</sup>, тогда как во втором речь идет о теле,

<sup>30</sup> Для нас прежде всего важен этот аналитический аспект насилия. Однако необходимо заметить, что гипотеза меньшего уровня общности, понимающая насилие в узком смысле слова, также представляет эвристическую ценность.

<sup>31</sup> Естественно, рассматриваемая нами теоретическая интенция не исчерпывается этими двумя концепциями.

<sup>32</sup> Этот модус анализа мы уже рассмотрели в разделе, посвященном гильотине. Здесь в качестве примера можно привести несколько выдержек из самого Фуко: «Казнимое тело прежде всего вписывается в судебный

представляющем собой объект дисциплинарного воздействия<sup>33</sup>. Однако, как свидетельствует Смит, и в конце XVIII, и в XIX веке обезглавленное тело продолжало быть локусом интерпретативных операций и в профессиональном, и в популярном дискурсе. Подобно тому, как гильотина, олицетворяя строгий и справедливый закон и неся символические коды революции, провоцирует мощный контрдискурс, связанный с готическим символизмом, обезглавленное тело становится ресурсом для альтернативных трактовок техники и ее импликаций. Как подчеркивает Смит, «тела жертв гильотины были разменной монетой на рынке идей, связанных с истиной, наукой и прогрессом» [32, Р. 37]. Экспертная полемика о гильотине разворачивалась вокруг основной оси – предполагаемой безболезненности этого способа казни. Критики гильотины апеллируют к феномену фантомных болей, утверждая на основании неоднократно зафиксированного движения мышц на лице, что отсеченная голова в течение еще некоторого времени сохраняет жизненную силу<sup>34</sup>. Поэтому они объявляют гильотину воплощением варварства. Что кроется за этими декларациями? Как показывает Смит, позиции оппонентов эксплицируют определенные представления о теле, имеющие глубокие коннотации в сфере символических классификаций. «И критики, и апологеты гильотины убеждены, что легитимация казни может быть достигнута лишь при условии моментального и полного разделения тела и души» [32, Р. 42]. Любая связь между телом и душой оборачивается болью. Вовлеченность жертвы в казнь, повышение ее осведомленности лишает технологию легитимности. Таким образом, именно доказательство связи телесных движений с высшими функциями ведет критиков к их цели.

Представления о теле, воспроизводимые участниками этого медицинского дискурса, отражают иррациональный символизм в не меньшей степени, нежели разум и знание. Так, позиция Сомеринга (Soemmering) – одного из основных критиков гильотины, приводимая в пример Смитом, имеет связь с пиелистской анатомической теорией Георга Эрнста Шталя и антимеханицистской концепцией органичного тела, согласно которой, каждое движение тела выражает и в свою очередь оказывает воздействие на живую, таинственную душу. Эта теория бросала вызов ньютоновскому и картезианскому видениям тела как машины. Подобные представления о теле позволяют обнаружить скрытые символические процессы, связанные с новой техникой наказания. Механизм этих символических процессов непосредственно связан с упомянутой в данной работе темой готики.

Воплощая востребованный современниками аппарат воображения амбивалентности, готика конденсирует мощные механизмы осквернения<sup>35</sup>. Таким образом, гильотина функционирует не только как эффективная карательная техника и производит не только мертвые тела, но и «арсенал непреднамеренных телесных знаков, благодаря которым сама легитимность тела может быть деконструирована» [32, Р. 45]. Это положение отсылает нас к бахтинской проблематике гротескного тела<sup>36</sup> [3], которое Смит называет «ироничным

церемониал, призванный произвести, вывести на всеобщее обозрение истину преступления» [17, с. 52]. Так, например, пытка «вычерчивает вокруг тела осужденного, или, скорее, на самом его теле нестираемые знаки. Люди обязательно сохраняют в памяти публичное зрелище, позорный столб, пытку и страдания, которые они наблюдали» [Там же].

<sup>33</sup> В этом аспекте в центре внимания оказывается политический «захват тела» с целью использования его как «полезной силы». Тело в этом случае предстает как «совокупность материальных элементов и техник» [17, с. 43], и власть над ним достигается с помощью определенных технологий. Совокупность этих технологий Фуко объединяет в понятие «душа», которая, как можно заключить, обращаясь к исходным метафорам данной статьи, предстает как «железная клетка» (ср. у Фуко: «душа – тюрьма тела» [17, с. 46]).

<sup>34</sup> Отметим, что декларируемым преимуществом нового способа казни была как раз ее мгновенность, и, как следствие, безболезненность. Как прокламировал сам Гильотен: «Просвистело лезвие, упала голова, потекла кровь – и нет человека. С помощью моей машины я отрежу Вашу голову в мгновение ока, и Вы ничего не почувствуете, кроме легкой прохлады на шее» (доклад в Учредительном собрании 21 января 1790 г.).

<sup>35</sup> Амбивалентность порождает обезразличивание, и, соответственно, осквернение.

<sup>36</sup> Гротескное тело и вся бахтинская концепция карнавала может быть поставлена в один ряд с теориями Жиара и Тернера. Так, ключевым аспектом гротескного тела является амбивалентность и *обезразличивание*, происходящие из природы карнавала, переводящего все идеальное в материально-телесный план и напоминающего «лиминальную стадию» ритуала в концепции Тернера.

комментарием», дискредитирующим образ закрытого и индивидуализированного тела, который культивировала эпоха Ренессанса. Центральные эмблемы гротескного тела – расчленение, разрезания и рассечения – фигурируют и в самой процедуре казни (отсечение головы), и в содержании экспертного дискурса<sup>37</sup>. «Посредством манипуляций, производимых с отсеченной головой, выставяемой эзекутором на обозрение толпы, механическая операция гильотины способствует фокусированию внимания именно на ключевом моменте семиотической амбивалентности» [32, Р. 45-46]. Амбивалентность и сопутствующее ей осквернение и оказываются тем тонким символическим механизмом, из которого ритуал черпает свою действенность, основанную, по замечанию Дуглас, на взаимодействии артикулированных и неартикулированных форм [8, с. 144].

Можно провести параллель между анализом медицинского дискурса, предпринятым Смитом, и исследованием бытовых представлений о грязи, проведенным Дуглас. В обоих случаях акцентируется примат символического в представлениях, опирающихся, в первом случае, на различные видения тела, во втором – на знание о болезнетворных организмах. И там, и там утверждается автономная логика сферы символических классификаций, в первом случае – относительно имманентной рациональности техники наказания, во втором – относительно объективной гигиены. В обоих случаях центральным символическим процессом оказывается осквернение.

### **Заключение**

Несколько работ, представленных в данном обзоре, успешно развивают теоретическую традицию, начало которой, по-видимому, положило знаменитое исследование первобытных символических классификаций Дюркгейма и Мосса [9]. Вряд ли преувеличением является утверждение Александера, что теоретический проект культурсоциологии и усиление роли символических процессов может быть исключительно дюркгеймианским. Но чтобы представить ресурс для более тонкого анализа, эта теоретическая основа нуждается в модификации. Как было показано на примере различения базовых бинарных оппозиций, не все импликации этого утверждения в полной мере отрефлектированы.

Более того, попытки актуализации фундаментального для данного подхода понятия сакрального в том виде, в каком оно было сформулировано Дюркгеймом, в условиях современной социальной жизни сталкиваются с определенным рода затруднениями. Как убеждает нас У. Пиккеринг, сакральное едва ли может быть обнаружено в явном виде в «больших вещах» или глобальных фактах современности, таких как гражданская религия, гуманизм или права человека [29]. И это обстоятельство указывает одно из возможных направлений модификации теории: от морфостатического – к морфогенетическому подходу в терминах М. Арчер [1]. Иными словами, следует искать скорее динамические, нежели статические основы сакрального.

Как уже было отмечено в начале данной работы, равновесие, обретаемое в теоретическом поиске той социологической перспективы, которая, с одной стороны, имеет значительный объяснительный ресурс, а с другой – избегает редукционизма, не является устойчивым. Возвращаясь к нашим исходным метафорам, можно заключить, что социологическая мысль, проясняющая основания социального, избегая железной клетки, всякий раз тем самым выковывает ее заново, продлевая в новые теоретические сферы. И избрав дюркгеймианскую теоретическую перспективу, чтобы избежать железной клетки рационализма, мы все равно сталкиваемся с необходимостью модификации исходных положений, чтобы не оказаться в плену структурного редукционизма или в тисках «принципа единства природы» вульгарного социологизма.

---

<sup>37</sup> Смит проводит многочисленные параллели между раблезианскими сюжетами и фрагментами медицинского и популярного дискурса.

### Литература

1. *Арчер, М.* Реализм и морфогенез / Пер. с англ. О.И. Оберемко // Теория общества. Сборник / Вступ. статья, сост. и общая ред. А.Ф. Филиппова. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 1999.
2. *Бауман З.* Мыслить социологически / Пер. с англ. под ред. А.Ф. Филиппова. М.: Аспект Пресс, 1996.
3. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
4. *Вебер М.* Наука как призвание и профессия // Избранные произведения / Сост. Ю.Н. Давыдов. М.: Прогресс, 1990.
5. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения / Сост. Ю.Н. Давыдов. М.: Прогресс, 1990.
6. *Вебер М.* Хозяйство и общество // Западная экономическая социология. Хрестоматия современной классики / Сост. и науч. ред. В.В. Радаев; пер. с нем. А.Ф. Филиппова. М.: РОССПЭН, 2004.
7. *Воробьева А.В.* Текст или реальность: Постструктурализм в социологии знания // Социологический журнал. 1999. №3-4.
8. *Дуглас М.* Чистота и опасность / Пер. с англ. Р. Громовой под ред. С. Баньковской. Вступ. статья и коммент. С. Баньковской. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000.
9. *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // М. Мосс. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996.
10. *Жиран Р.* Насилие и священное / Пер. с франц. Г. Данишевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000.
11. *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 4. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.
12. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Том первый // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 23. М.: Государственное издательство политической литературы, 1960.
13. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Том второй // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 24. М.: Государственное издательство политической литературы, 1961.
14. *Мосс М.* Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с франц. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996.
15. *Тэрнер В.* Символ и ритуал // Символ и ритуал / Сост., вступ. статья и пер. с англ. В.А. Бейлиса. М.: Наука, 1983.
16. *Филиппов А.Ф.* Социология и Космос. Суверенитет государства и суверенность социального // Социо-логос: Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1. М. 1991.
17. *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с франц. В. Наумова, под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999.
18. *Хобсбаум Э.* Век революции. Европа 1789-1848 / Пер. с англ. Л.Д. Якуниной. Ростов н/Д.: Феникс, 1999.
19. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 20. М. Государственное издание политической литературы, 1961.
20. *Alexander J.* The Promise of a cultural sociology: technological discourse and the sacred and profane information machine // Theory of Culture / Ed. by R. Munch and N.J. Smelser. California University Press, 1992. P. 293-323.
21. *Alexander J.* Durkheimian sociology and cultural studies today // Durkheimian sociology: cultural studies / Ed. by J. C. Alexander. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

22. *Alexander J., Smith P.* The Strong program in cultural sociology // The Handbook of Sociological Theory / Ed. by J. Turner. N.Y.: Kluwer, 2001.
23. *Baehr P.* The “Iron Cage” and the “Shell as Hard as Steel”: Parsons, Weber, and the “Stahlhartes Gehäuse” metaphor in the protestant ethic and the spirit of capitalism // History and Theory. Vol. 40. 2001. P. 153-169.
24. *Durkheim E.* The Elementary forms of religious life / Transl. and with introd. by K.E. Fields. N.Y.: The Free Press, 1995.
25. *Garland D.* Frameworks of inquiry in the sociology of punishment // British Journal of Sociology. Vol. 41. 1990.
26. *Habermas J.* Technology and science as “ideology” // Toward a Rational Society / Transl. by J.J. Shapiro. Heinemann, L., 1971. P. 81-122.
27. *Hunt L.* The Sacred and the french revolution // Emile Durkheim: Critical Assessments of Leading Sociologists / Ed. by W. S. F. Pickering, Vol. 2, Routledge, L., 2001. P. 74-91.
28. *Kane A.* Analytic and concrete forms of the autonomy of culture // The New American Cultural Sociology / Ed. by P. Smith. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. P. 73-87.
29. *Pickering W.S.F.* The Eternality of the sacred: durkheim’s error? // Emile Durkheim [Critical Assessment of Leading Sociologists. Third Series] / Ed. by W.S.F. Pickering. L., Routledge, 2001. P. 103-122.
30. *Scaff L.A.* Fleeing the iron cage: culture, politics, and modernity in the thought of Max Weber. Berkley: California University Press, 1989.
31. *Simmel G.* The Philosophy of money / Transl. by T. Bottomore and D. Frisby / Ed. by D. Frisby. Second enlarged edition. London and N.Y., Routledge, 1990.
32. *Smith P.* Narrating the guillotine: punishment technology as myth and symbol // Theory, Culture and Society. 2003. Vol. 20. P. 27-51.
33. *Smith P.* Culture as text and code: introduction // The New American Cultural Sociology / Ed. by P. Smith. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. P. 15-17.
34. *Weber M.* Economy and society / Ed. by G. Roth and C. Wittich. Transl. by E. Fischhoff at al. Berkley: California University Press, Vol. 1, 1978.

## РЕЦЕНЗИИ

*Андрей Здравомыслов\**

### **Об одном умственном эксперименте, обращенном к российским реалиям**

(по поводу книги Маркку Кивинена «Прогресс и хаос: социологический анализ  
прошлого и будущего России»)

Книга Маркку Кивинена хороша уже тем, что ее автор (волею судьбы и по своему собственному желанию) оказался одним из немногих европейских ученых, сохранивших живой интерес к России постсоветского периода. Известно, что масса исследовательских центров, существовавших в США, Германии, Великобритании и других странах, специализировавшихся на изучении советского общества до начала 90-х годов, вынуждены были прекратить свою деятельность. С одной стороны, исчез сам объект исследований, с другой стороны, новая Россия стала рассматриваться как второстепенная держава, не заслуживающая специального интереса. На этом фоне Александровский институт Университета Хельсинки, директором которого и является автор рассматриваемой книги, представляет собою исключение. Институт продолжает систематические исследования в области россиеведения, при этом преимущественное внимание его сотрудники обращают на социологическую проблематику.

Разумеется, сама по себе социологическая проблематика российских преобразований исключительно многообразна. Немалую трудность представляет сам выбор точки зрения – той позиции, с которой представлен материал книги. По моему мнению, автор вполне удачно справляется с этой задачей. Он выделяет три крупных темы: **«Власть»**, **«Классы»**, **«Культура»**. Каждый из этих сюжетов по сути дела неисчерпаем и мог бы быть предметом самостоятельного исследования, но автора интересовали эти темы не по отдельности, а в их взаимосвязи и применительно к положению дел в России. Он исходит из того, что социологический анализ динамики российских трансформационных процессов может быть осуществлен только на основе уяснения взаимодействия политического, социального и культурного пространств. При этом в отличие от многих авторов, исследующих преобразования, М. Кивинен не выделяет экономический аспект российского реформирования в качестве основного. Больше внимание он уделяет анализу «изменений культурного кода», включенного в контекст массового сознания, массовой мотивации политического, экономического и собственно культурного поведения. Этот ракурс рассмотрения российской проблематики позволяет автору на протяжении всего повествования сохранить целостность видения российского общества и оригинальность собственной позиции. Культура, власть и классы оказываются базовыми конструирующими категориями этого исследования российских преобразований.

При рассмотрении этой работы нельзя не принять во внимание и ту оценку книги, которая дана самим автором: «Очевидно, – пишет он, – что анализ, предпринятый в этой книге, представляет собой лишь **гипотетический умственный эксперимент**. Важным его аспектом является не содержание отдельных аргументов, а общее направление аргументации... Мое намерение состоит в том, чтобы привнести элемент иронии и критики в обсуждение роли идеологии» (с. 179). На мой взгляд, это утверждение представляет собою ключ для понимания как содержания книги, так и способа ее презентации.

---

\* Здравомыслов Андрей Григорьевич – д.ф.н., профессор кафедры общей социологии ГУВШЭ

© Здравомыслов А., 2005

© Центр фундаментальной социологии, 2005

В чем же состоит этот иронический мотив? Вопрос тем более важен, что предмет исследования остается весьма серьезным – российские трансформации или преобразования, которые изменили политическую карту мира и затронули жизненные интересы многих миллионов людей. Заметим, что «элемент иронии» относится прежде всего к идеологии. Автор постоянно обращается к двум представительным источникам, на основе которых формулировались в конце 80-х и середине 90-х своего рода идеологические позиции. Российскому читателю того времени были хорошо известны сборники статей, представлявшие собою своего рода вехи осмысления политических реалий: «Осмыслить культ Сталина» (1989), к середине девяностых вышло несколько выпусков под названием «Иное» (1995)<sup>1</sup>.

Первый из названных сборников стал важным документом всестороннего обоснования десталинизации, с помощью которой идеологическая элита тогда еще советского общества намеревалась достичь подлинной свободы. Именно этой книге Кивинен уделяет наибольшее внимание (с. 47-68). Заметим, что авторы этого сборника еще целиком и полностью стояли на позициях демократического социализма. Сама необходимость социалистической идеи не ставилась под вопрос. Речь шла лишь о ее более последовательном воплощении в жизнь, чему, по их мнению, мешали рецидивы сталинизма и бюрократизация партийного и государственного аппарата. «Социализм с человеческим лицом» – таков был лозунг момента, разделявшийся интеллектуальной элитой перестроечного времени.

Сборники «Иное» представляли собою нечто отличное. С одной стороны, в них просматривалось обращение к какому-то варианту постмодерна, с другой стороны – явственно обнаруживалась апелляция к национальной идее.

По-видимому, попытки Кивинена разобраться в российской ситуации с помощью этих идеологических документов и привело автора к заглавию – «Прогресс» и «Хаос». Что же такое прогресс и что такое хаос применительно к российским преобразованиям? Если бы автор следовал модным синергетическим веяниям, то он, по крайней мере, должен был бы определить «точки бифуркации», «угрозы распада» и «состояния эмерджентности», порождающие инновации. Но эти понятия не привлекают его внимания и даже не употребляются в книге. Они, скорее, выступают не в виде научных категорий, а в виде некоторых образов «порядка» и «беспорядка», основанных, с одной стороны, на несопоставимости позиций, представленных в вышеназванных работах, а с другой стороны, на обобщении собственных впечатлений от нескольких визитов в Советский Союз и Россию. Во время своей первой поездки автор, разыскивая академический институт, угодил в учреждение госбезопасности («Второй пролог», с. 8–10), а в другом случае попал в историю, потеряв ключи от своего номера в гостинице (Эпилог, с. 235-237). Эти приключения, несомненно, стимулировали выбор названия книги.

Таким образом, как мне представляется, сами категории Хаоса и Порядка становятся выражением иронии по отношению к любым идеологическим доктринам, определяющим интерпретацию базовых ценностей. Возможно, что это лишь один из способов раскодирования названия книги. Ведь нельзя исключить и того, что «ироническая декларация» есть способ ухода от политической ангажированности, на что претендует любой серьезный современный исследователь. Руководствуясь этой интенцией, автор не стремится к логическому развертыванию определений и аргументов. Он не предлагает читателю строгого определения исходных понятий, чего мог бы ожидать от него серьезный читатель. Лишь в третьем разделе мы находим несколько примечательных утверждений, раскрывающих смысл этих категорий. Весьма кратко представив эволюцию идеи прогресса в западноевропейском мышлении (минуя Кондорсе, Канта и Гегеля), автор книги утверждает, что именно **в прогрессе, понятом как переход от капитализма к социализму, состояла важнейшая идея большевизма»** (с. 189). Но вместо прогресса общество,

---

<sup>1</sup> «Осмыслить культ Сталина» / Ред. Х. Кобо. М. 1989. «Иное. Хрестоматия нового русского самосознания»/ Ред. Чернышев. М. 1995.

руководимое большевиками, «погрузилось в состояние хаоса» (там же). «Я склоняюсь к тому, – пишет автор, – что хаос **является непреднамеренным следствием большевистской стратегии**» (там же). Хаос, далее, – а не прогресс, – выступает в роли Ваала, идола, которому приносят бесчисленные жертвы. «Жертвы, приносимые хаосу, приобретали большую символическую значимость... После гражданской войны страна пребывала в состоянии *полного хаоса*... *Полный хаос* царил также во время коллективизации; по крайней мере треть сельскохозяйственных мощностей была уничтожена. После второй мировой войны *страна была в руинах* в третий раз. Все ресурсы были израсходованы; ничего не осталось, а люди были полностью измотаны» (*Курсив мой.* – А.З.).

Таково эмпирическое видение хаоса, предлагаемое Кивиненым. Но рассматривая динамику российской ситуации изнутри, можно было бы предложить и иные способы верификации предложенных понятий. Представьте себе такие формулировки: «Первая мировая война, развязанная при активном участии российской монархии, ввергла страну в состояние хаоса. К 1916 году это состояние получило название распутинщины». Или «Нападение Германии на Советский Союз в июне 1941 года вновь на какое-то время ввергло страну в состояние хаоса» и т. д. Мы приводим эти формулировки для того, чтобы показать, что эмпирическая верификация Хаоса, а, следовательно, и Прогресса, при оценке общественных отношений неизбежно оказывается ценностно ориентированным суждением. Это особенно ясно при рассмотрении войн и революций: то, что для одной из сторон является порядком, для другой оказывается дорогой к гибели!

В действительности кризис, который переживает российское общество, сложно обозначить этими крайними понятиями. Здесь «прогресс» причудливо переплетается с состоянием «хаоса». Смена этих состояний, их следование друг за другом, взаимное порождение могут быть интерпретированы как сжатие времени, ускорение динамики развития. В этой связи можно высказать сожаление по поводу того, что автор практически не обращается к сравнительному анализу динамики хаоса и прогресса в ходе трансформаций, пережитых или переживаемых в других странах или регионах мира.

Дело в том, что в работе Кивинена **нет анализа кризиса** (вхождения в кризисное состояние и путей выхода из него) как главного феномена современной российской действительности. Но вместе с тем анализ теорий власти, классовой структуры, проблематика культурных кодов, дает немало материала для размышлений о характере этого кризиса, а следовательно, и о путях его преодоления. Возвращаясь к категориям Прогресса и Хаоса, можно сказать следующее: по-видимому, Прогресс характеризуется тем, что долгосрочные последствия решений, принимаемых властью, соответствуют ее намерениям, а Хаос – представляет собою нагромождение непреднамеренных последствий тех же самых решений! Если это так, то вопрос о способе формулирования намерений и их экспликация приобретают решающее значение.

Как уже говорилось, в книге выделены три основных раздела – Власть, Классы, Культура. Каждый из них начинается с обзора современной социологической литературы, представленной наиболее известными западными теоретиками, затем – с несколько меньшей степенью подробности – автор показывает, каково состояние соответствующей проблематики в российской литературе. Такое сопоставление позволяет выделить проблемы, которые, с одной стороны, остаются дискуссионными, а с другой – почти совершенно не разработанными в российской социологии.

Избранный план работы предоставляет возможность вести анализ на нескольких уровнях обобщения (генерализации). Первый уровень связан с интерпретацией эмпирических данных, полученных в ходе специальных исследований. Это, в основном, интервью с представителями интеллигенции в Санкт-Петербурге. Большая часть этих материалов получена в ходе совместных российско-финских исследований. Второй уровень обобщения обозначен названиями трех разделов книги. Отобранные категории позволяют автору не только нащупать болевые точки российских трансформаций, но и перейти на более высокий уровень генерализации, на котором социологическая проблематика переплетается с

политологической и культурологической. Третий уровень генерализации – как мы уже заметили – не проработан в полной мере, но четко обозначен в заглавии книги.

Ценность работы заключается не только в попытке обосновать целостный взгляд на современную Россию, но и в критическом представлении методологических ориентаций, связанных с исследованием трех структурирующих областей в мировой и, в какой-то мере, в российской литературе. Если же рассматривать работу Кивинена в контексте трансформационной проблематики, то нетрудно заметить, что его занимает не столько переход «от тоталитарного периода к демократии и от планового хозяйства к рыночной экономике», сколько переход от раннесоветского периода в истории советской власти к сталинизму. «В двадцатом веке, – пишет он, – миллионы людей связывали свои надежды с установлением власти пролетариата, с победой социализма и коммунизма... Однако большие надежды всегда заканчивались разочарованием: сначала хаос в сельских районах, гротеск публичных судебных процессов, бесследные исчезновения людей, абсурдный культ личности, а далее, безумная растрата ресурсов, провалы в экономике, растущее внутреннее напряжение и, наконец, застой» (с. 11). На Западе «для многих интеллектуалов марксистской ориентации распад Советского Союза был равнозначен гибели всемогущего божества» (с. 12). Как же это случилось? Чтобы ответить на этот вопрос, надо обратиться к анализу не только самого распада Советского Союза, но и к рассмотрению того образа мышления, который приводил именно к такому пониманию реальности вопреки известной библейской максиме: не сотвори себе кумира.

Преимущество работы Кивинена перед близкими по тематике и намерениям работами российских авторов<sup>2</sup> заключается, на мой взгляд, в обстоятельной проработке современной социологической и политологической литературы. В ней нет притязаний на то, чтобы дать объективный анализ нынешнего состояния российской власти, российской классовой структуры, равно как и состояния культуры в российском обществе. Задача автора состоит в представлении исследований в этих трех областях. Благодаря этому книга Кивинена представляет собою не только иронию по отношению к идеологии, но и своего рода **вызов социологическому воображению**. Об этом свидетельствует английский подзаголовок книги, который почему-то оказался опущенным в русском переводе – *Russia as a Challenge for Sociological Imagination*.

В своих последующих ремарках я бы хотел привлечь внимание к тем положениям автора, которые представляются спорными, обращая внимание на то, как эти вопросы рассматриваются в российской социологической литературе.

### **Власть – намерения, решения и непредвиденные последствия**

Три вопроса, обсуждаемые М. Кивиненом в рамках проблематики власти, имеют особенно важное значение для понимания современной российской ситуации. Прежде всего, это общие вопросы теории властных отношений, во-вторых, это проблема понимания советского прошлого и, в-третьих, это теория принятия политических решений. Остановимся на них более подробно.

#### *Теории власти*

Привлекательная сторона публикации Кивинена – его стремление понять природу властных отношений как определяющих иные реалии советской и постсоветской действительности. Для этого автор привлекает основные работы по теории власти от Н. Макиавелли и Т. Гоббса до Р. Миллса и М. Фуко. Не остаются без внимания соответствующие работы К. Маркса, Ф. Энгельса, В. Ленина, А. Коллонтай. Рассматривая современный поток литературы по проблемам власти, он выделяет пять основных направлений анализа власти:

---

<sup>2</sup> См. Т. И. Заславская. Социальная трансформация российского общества. М.: Дело, 2002 (Монография); Россия: трансформирующееся общество. (Сборник статей под редакцией В. А. Ядова). М.: Канон-пресс-ц, 2001; Рывкина Р.В. (Монография); О. И. Шкартан. Российский порядок: Вектор перемен. М.: Вита Пресс, 2004 (Монография).

- исследования элит как субъектов властных отношений (традиция А. Токвилля, а позже Ч. Р. Миллса);
- теория принятия решений, раскрывающая механизм отбора наиболее значимых проблем, требующих решения, поскольку неразрешенность этих проблем имеет наиболее существенные последствия для общества (концепция Р. Даля);
- вариант анализа власти, который указывает на проблему совпадения или несовпадения содержания реальных интересов общества и способов принятия решений (П. Бакрач и М. Барац, М. Кренсон);
- значимость гегемонии как формы контроля над идеями и мыслями (А. Грамши и С. Люкес);
- проблематика дискурсивной власти (М. Фуко).

В принципе все эти направления могли бы быть весьма полезными для изучения как советского, так и российского общества. Но на самом деле оказывается, что изучение власти, как в советский, так и в пост-советский периоды ограничивается лишь первым направлением. Это справедливое замечание. Однако смысл его может быть прояснен более основательно, если обозначенные направления теоретизирования по поводу власти были бы соотнесены друг с другом. Одни направления в данной классификации связаны с изучением основного содержания властных функций – отношениями господства и подчинения, другие – с механизмами осуществления власти, третьи – с предпосылками власти, формирующимися на уровне привычек, менталитета или габитуса.

#### *Советское прошлое*

Кивинен отвергает тоталитаристскую интерпретацию советского общества и советского политического режима. Он опирается при этом на анализ как сложных исторических преобразований, происходивших в советском обществе, так и состава правящей элиты, представленных в работах Д. Лейна, О. Крыштановской и некоторых других исследователей. В результате формулируется следующая важная характеристика советского общества: «Социализм не является моно-организованной общественной системой, управлявшейся неизменной унитарной номенклатурой и политбюро.... “Унитарный” подход ведет ко многим упрощениям» (с. 70). С этим исходным утверждением трудно не согласиться, принимая во внимание основные этапы довоенной, военной и послевоенной истории страны. Обращаясь к российской социологии, напомним периодизацию советского общества, предложенную Ю. Левадой, который выделяет четыре этапа советской истории, каждому из которых соответствует собственная личностная дифференциация. Это – раннесоветский, позднесоветский, период перестройки и возникновение новой ситуации<sup>3</sup>. У Кивинена в главе о классовой структуре мы находим три основных периода: «ранний период существования СССР», «сталинизм», «период Хрущева-Брежнева» (с. 109–110). Заметим, что и в том, и в другом случае из периодизации выпадает наиболее значительное событие всей советской истории – война 1941–1945 гг. Помимо этого, два соседствующих периода, разделенные событиями 1968 года, оказались объединенными.

#### *Принятие решений*

Вслед за Д. Лейном Кивинен вводит в аргументацию, направленную на опровержение трактовки Советского Союза как целостного тоталитарного общества, не только исторические, но и «структурные» аргументы: «крайне редко, – пишет он, – **реальные политические решения** принимались партийным руководством. Наоборот, не столько партийное руководство, сколько чиновники правительственных учреждений держали в своих руках рычаги управления...» (там же).

Согласиться или нет с этим тезисом можно только при условии уточнения исторического периода. Кивинен предлагает учесть определенную степень независимости чиновнического, аппарата от политических структур. Такая автономия имела место, но в

---

<sup>3</sup> Левада Ю. А. Социальные типы переходного периода: попытка характеристики /Мониторинг общественного мнения. 1997. N 2.

определенных жестких пределах, в тех случаях, когда решения не затрагивали общеполитического курса. Что касается «принятия реальных политических решений» на макроуровне, то это, безусловно, относилось к компетенции руководства страной или обществом. Речь идет о решениях, касающихся определения курса на индустриализацию страны, на развитие оборонной промышленности, на разработку космических программ. То же самое можно сказать и о решениях по вопросам внешней политики, решениях, касающихся административно-территориального деления страны, решениях по принципиальным вопросам развития системы образования, о критериях и процедурах подбора и расстановки кадров, наконец, о решениях, связанных с оценкой деятельности прежних руководителей. Они не могли быть отданы на откуп чиновничества, и хотя действительно принимались редко, но носили долгосрочный и всеохватывающий характер. Споры по ним порой протекали достаточно остро, приобретая – до конца 20-х годов – характер общепартийных дискуссий. С середины 30-х годов политический режим (механизм принятия решений) претерпевает радикальные изменения. Однако во всех случаях решения политического характера имели последствия, рассчитанные на десятилетия.

При этом, как справедливо замечает Кивинен, для теоретического анализа особый смысл имеет рассмотрение *непреднамеренных (нежелательных) последствий* принимаемых решений. Однако здесь возникает ряд вопросов: во-первых, об основаниях и мотивации принятия решений, во-вторых, о содержании и форме полемики, которая, так или иначе, присутствует в ходе выработки решения, в-третьих, о масштабе и характере «сопротивления материала» после принятого решения, о соотношении оппозиции и поддержки в ходе осуществления решений. В любых крупных организациях, не говоря уже о государстве, важен также вопрос о судьбе тех, кто высказывал сомнение в целесообразности решений. Кивинен склонен полагать, что все решения советской власти были обусловлены содержанием «большевистского проекта» или «Великой повести большевизма», как он называет этот проект, то есть «теоретической доктриной марксизма-ленинизма». Думаю, что такая трактовка далека от действительности. При всей склонности к догматизму и подчеркивании идеологического фактора, советские руководители были практическими политиками, которые достаточно внимательно относились а) к внешним угрозам и б) к поддержанию монолитности партийного руководства. Огромное значение для принятия решений имела внутригрупповая борьба за власть и влияние, поскольку сторона или группа, одержавшая победу в этой борьбе, приобретала и дискурсивную власть, состоявшую в «нужной» интерпретации событий, и гегемонию, обеспечивавшую доминирование именно этой точки зрения, и реальную власть, состоящую в кадровых перемещениях и передвижениях.

Хотелось бы заметить, что специфика властных отношений в советском обществе после 1917 года состояла в том, что само вхождение во власть носило экзистенциальный характер. Человек, вошедший во власть, полностью идентифицировал себя с полученными полномочиями. Интерпретация любой деятельности как строительства социализма и «участка классовой борьбы» означала возможность распоряжения не только временем или способностями подчиненных, но и самой их жизнью. При этом вхождение во власть не могло иметь иного содержания и смысла помимо исполнения переданных данному лицу функций. Это означало, что и его собственная жизнь постоянно оставалась в зоне риска. В большинстве случаев эта идентификация была осознанной. «Жертвовать жизнью» во имя высших интересов было своего рода идеалом и нормой поведения, что во многом объясняет безропотное восприятие сталинских репрессий со стороны партийного и государственного аппарата. Вопрос же о правильности или неправильности применения конкретных репрессивных мер к данному человеку имел десятистепенное значение. Действительное радикальное изменение, произошедшее после смерти Сталина, состояло в разделении властных полномочий и самой жизни. Отстранение Хрущева (1964 год) уже не означало его физического уничтожения, а М. С. Горбачев, сложивший с себя полномочия Президента

СССР, имел возможность даже испытать вновь свою политическую судьбу на российских президентских выборах.

Не лишним будет и такой вопрос: что означает само разделение последствий на «планируемые» и «непреднамеренные»? Насколько далеко наличная власть могла проникнуть в тенденции развития событий? Какова была роль неблагоприятного прогноза, предсказания нежелательного хода событий? Элементарное знание истории страны подсказывает, что, например, решение об индустриализации (принятое в 1925 году) исходило, прежде всего, из учета вероятности неблагоприятного развития событий на международной арене! И это решение, несомненно, носило радикальный характер, связанный с преобразованием аграрной страны в индустриальную державу, а большей части населения из крестьян – в городских жителей. Достигнутый к началу 40-х годов уровень промышленного развития оказался необходимым условием победы Советского Союза во Второй мировой войне. Иными словами, чтобы вполне оценить идею непредвиденных последствий, которая занимает очень важное место в аргументации автора книги, необходимо уметь оценить и ожидаемые последствия, хотя бы в минимальном объеме.

Если бы такая задача была поставлена, то мы получили бы возможность использовать важный компонент социологического дискурса, а именно, попытаться выяснить роль «способов определения ситуации», которая играла определяющую роль в практической политике советской власти. Ведь коррекция «Великой повести большевизма» лежит именно в этой плоскости, и «определение конкретной ситуации» имело гораздо большее значение для практики, нежели следование теоретически обоснованному идеалу.

Что касается решений управленческого характера, связанных с методами осуществления стратегических решений, технологии и организации ресурсов, то здесь, действительно, решающую роль приобретает общегосударственное и местное чиновничество. При этом соотношение стратегических («руководящих») и оперативных («управленческих») решений было далеко не всегда одинаково на разных этапах истории советского общества.

Кивинен вводит еще один аргумент, подчеркивающий практический плюрализм правящей элиты советского общества: «в самой партии также не было единства: партия делилась на различные группировки. Именно конфликт внутри элиты привел, по утверждению Лейна, к разрушению политического согласия брежневской эпохи» (там же. С. 70). Заметим в связи с этим, что «брежневская эпоха» хотя и продолжительный, но весьма своеобразный этап советского общества, в рамках которого намечается и разворачивается политический и экономический кризис, подготовивший распад Советского Союза. Применительно к этому периоду вполне справедливо признание противоречий между разными властными структурами, в том числе и между государственным аппаратом и высшим партийным руководством. Более того, нельзя отрицать и тот факт, что конфликт между Горбачевым и Ельциным стал «триггером» распада СССР.

В связи с анализом изменений во власти Кивинен возвращается к анализу сталинизма, опираясь как на советологическую, так и на российскую литературу конца 80-х годов<sup>4</sup>. Наиболее последовательно он выступает против двух точек зрения, имеющих еще и сейчас достаточно широкое распространение в российской литературе.

Во-первых, это, как уже упоминалось, теория тоталитаризма. Ее недостаток, по мнению автора, – «слишком общий характер». С помощью этой теории в период холодной войны утверждалось «представление о нацистской Германии и Советской России как явлениях, имеющих между собою немало общего» (с. 49). Вообще, отмечает Кивинен, эта теория «достигла немалых успехов в создании нового образа врага в период холодной войны» (с. 50). Кроме того, «теория тоталитаризма упускает из виду тот факт, что власть в СССР была во многих отношениях очень плодотворной» (с. 77). Это, безусловно, верное

---

<sup>4</sup> Главным источником выступает одна из основных работ мощного потока литературы, направленной на десталинизацию общественных отношений и еще советской политики: «Осмыслить культ Сталина». Под ред. Х. Кобо. М.: 1989.

утверждение, которое разделяют многие серьезные специалисты, изучающие российское общество.

Оригинальная идея, принадлежащая нашему автору, заключается в том, что Кивинен находит нечто общее между «теорией тоталитаризма» и «теорией гражданского общества» начала 90-х годов. Обе теории «абстрагируются от экономических структур, при этом теория гражданского общества не имеет четкого понятия власти, в то время как теория тоталитаризма ориентируется на абстрактные идеальные типы, ни одна из теорий не ставит проблему взаимоотношения культуры и власти» (с. 50).

Еще одно объяснение сталинизма, получившее признание в 90-е годы, это концепция «русской ментальности», с которой автор не соглашается по другим соображениям. С точки зрения современной социологии «теория ментальности несостоятельна, поскольку концепция актора и структуры остается в ее рамках достаточно туманной» (с. 62). Обращение к ментальности не позволяет принять во внимание социальное структурирование советского общества, равно как и то обстоятельство, что «его культура достаточно далеко ушла от архаики кочевого образа жизни» (там же).

По мнению автора сталинизм нельзя рассматривать и как результат сознательного проекта, насажденного одним лицом, номенклатурой или политбюро. Утверждение сталинизма – это «ситуативный процесс, подверженный постоянным изменениям» (там же). Это процесс **непреднамеренного изменения** культурных кодов, заложенных в большевизме, который подробно рассматривается в третьем разделе книги. Добавим к высказанным соображениям и то обстоятельство, что теория тоталитаризма, подчеркивая институциональные аспекты подавления личности, почти не принимает во внимание, или не рассматривает, механизмы прямого насилия – его направленности на определенные группы и воздействие его на социальную мобильность. Она по сути дела игнорирует источники изменений в так называемых тоталитарных структурах.

### **Классы – их сила и слабость**

Так же, как и в случае с проблематикой власти, Кивинен начинает с характеристики исследований классовой проблематики в современной социологической литературе. В этой связи автор обращает внимание на ряд тонкостей. Речь идет о разграничении таких понятий, как «классовый анализ» и «классовый подход» или «положение класса», «классовая ситуация» (с. 85). Кивинен выступает против двух крайних позиций, сложившихся в социологической литературе. Одна из них – стремление объяснить все явления общественной жизни с помощью классовых интересов, другая – полное игнорирование классов и их интересов, подмена анализа классовых противоречий идеей функционального разделения труда. По мнению автора, «суть классового анализа состоит именно в том, чтобы определить, что может, а что не может быть объяснено ссылкой на класс; какие реальные социальные конфликты порождаются классовыми противоречиями» (с. 84). И далее Кивинен делает небольшое, но весьма существенное добавление. «Это не означает, – пишет он, – что классовый анализ решает одни и те же задачи применительно к любому обществу – российскому, западноевропейскому или американскому. Напротив, именно сравнение разных обществ является одной из наиболее фундаментальных задач исследования классов» (там же).

Углубляя этот тезис, автор полагает, что было бы интересно сравнить классовую ситуацию соответствующих групп в России и в западных странах. «Однако это вряд ли возможно потому, что нынешний период реформирования общества – уникальный процесс, нуждающийся в особых категориях для описания. Без этих категорий мы не сможем адекватно исследовать такие явления как “потенциальный средний класс” и “эрозия трудового коллектива”» (с. 87).

Главное для Кивинена состоит в том, что классы – это не только социально-экономические реальности, но и культурные конструкты. Кроме того, вообще, классы – это не единственные субъекты исторических преобразований. При определенных

обстоятельствах немаловажную роль могут играть и иные воображаемые сообщества, как, например, нации или религиозные сообщества. Что такое классовый интерес? Как он связан с классовой ситуацией и классовым сознанием (самосознанием)? Ни классовые интересы, ни интересы иных сообществ не должны, по мнению автора, сакрализироваться, поскольку, с одной стороны, они могут искажаться в ходе идеологических интерпретаций, а с другой стороны, они могут изменяться по мере изменения классовой ситуации.

Кивинен полагает, что необходимо установить связь классового анализа с **базовыми концептами социальной критики**, к числу которых он относит следующий ряд понятий: **эксплуатация, отчуждение, господство и умственный труд**. Со своей стороны он и предпринимает такую попытку, обращаясь к материалам исследований советского и постсоветского общества. Вывод, к которому приходит автор, следующий: «Общие формы существования классовой структуры существенно изменяются в разные периоды истории СССР. На разных этапах различаются также формы подчинения и эксплуатации. В разные периоды демографический профиль различных классов и их образ жизни порождает различные классовые идентичности. Они, однако, в значительной степени отличаются от классового пространства, в центре которого находится «идеальный рабочий класс» (с. 110). Иными словами, все официальные характеристики социализма как общественно-политической формации, – уничтожение эксплуатации и классовой дифференциации общества, ведущая роль рабочего класса, преодоление отчуждения человека, – если и не опровергаются полностью, то, по крайней мере, ставятся под сомнение.

В этом же разделе ставится вопрос и о перспективах исследований социальной структуры российского общества. Автор уверен в плодотворности классового подхода к его анализу. Он обращает внимание преимущественно на два сюжета – становление среднего класса и формирование профессионального общества. Ныне в российской социологической литературе стали привычными заявления о провале проекта формирования среднего класса как социальной базы демократизации властных отношений. Действительно, вместо среднего класса в результате избранного способа ускоренной приватизации государственной собственности, которая якобы была общенародной, мы пришли к союзу крупного капитала и бюрократии, к губернаторству без царя. О. Шкаратан называет это «номенклатурно-бюрократическим квазикапитализмом»<sup>5</sup>.

Политическое руководство страны избегает столь определенных формулировок, понимая их обязательность. На мой взгляд, несомненный просчет избранного в начале 90-х годов курса реформ состоял в разрыве между задачами формирования среднего класса и профессионализации общества. Ведь средний класс или средние слои – в социально-политическом отношении – весьма аморфное образование, тем более если он строится на основе мелкого, преимущественно торгового, предпринимательства. Совсем другое дело – средний класс, в фундаменте которого заложена высокая оценка профессионального труда, развитие производства, освоение и создание новых технологий, соединение специальных умений и теоретических знаний, позволяющих осваивать реальные достижения мирового опыта в области организации производства. Советское общество, как бы его не отвергали и как бы ни клялись ему в ненависти, было обществом профессиональным<sup>6</sup>. Либеральные реформы привели не только к разрушению политических основ советской бюрократии, но и к размыванию и разрушению профессиональных ценностей, навыков, высокого статуса специальности, компетенции и ответственности. Ориентация на рынок как на главный инструмент построения либеральной экономики и экономической основы гражданского общества оказалась запоздалой и поэтому практически ошибочной. К. Поланьи почти полвека тому назад показал, что в основе современных трансформаций, происходивших в

<sup>5</sup> «В постсоветской России сохранилось в трансформированном виде этакратическое общество, которое приобрело форму номенклатурно-бюрократического капитализма. На этой основе сложился своеобразный тип социальной стратификации, представляющей переплетение сословной иерархии и элементов классовой дифференциации». Шкаратан. О. И. Российский порядок: Вектор перемен. М.: Вита, 2004. С. 191-192.

<sup>6</sup> См. Perkin. The Third Revolution.

США и Западной Европе, был отказ от классического либерализма<sup>7</sup>. Само государство следовало бы шаг за шагом трансформировать, а не разрушать полностью. Но в выборе пути огромную роль сыграло нетерпение новой политической элиты, ее стремление утвердиться во власти любой ценой и как можно быстрее. Теперь сделанного не поправишь. Необходимо осознать, что благополучие России, построение свободного общества свободных людей возможно только на путях воссоздания профессионализма, повышения статуса профессиональной компетенции во всех областях деятельности.

### **Культура**

Третий раздел оказывается самым сложным по способу изложения. Именно здесь в наибольшей мере обнаруживается намерение представить «гипотетический умственный эксперимент». Суть его в том, чтобы предложить некоторую схему и попытаться использовать ее для объяснения загадок российской истории. В чем же состоит эта схема?

В отличие от многих аналитиков Кивинен обращается не к Марксу или к Веберу, а к третьему классическому западноевропейскому социологу – Эмилю Дюркгейму. Одна из главных работ Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни», написанная автором на основании изучения племенной жизни австралийских аборигенов. Дюркгейм обнаружил в изучаемом им сообществе феномен сакральности, играющий решающую роль в воспроизводстве жизни племени. Духи предков, места их захоронения, легенда происхождения племени, авторитет вождя – все это компоненты Священного или Сакрального – требуют безусловного поклонения, закрепляемого определенными ритуалами. Дюркгейм показал, что такого рода элементы существуют во всяком обществе. Их функциональное назначение – духовное воспроизводство общества как целого. Эмоциональное состояние, считал Дюркгейм, переживаемое индивидом в ходе исполнения ритуала, поддерживает в нем тот комплекс чувств, который обеспечивает связь индивида с обществом, делает его членом именно этого племени. Дюркгейм и его последователи перенесли этот способ описания социальности на иные, в том числе и современные развитые общества, в которых сакральность также имеет место и является важным источником мотивации индивидуального поведения.

Кивинен попытался выделить и описать компоненты сакрального, присущие «Великой повести большевизма». В современной социологии такой анализ действительности является необходимым компонентом. При этом идея сакрального соединяется с концепцией «культурного кода» – набора смыслов мотивации поступков, специфических для каждой национальной культуры. Кивинен в этой связи утверждает два важных тезиса:

Во-первых, вслед за Бердяевым он обнаруживает сходство большевизма и православия, которое «есть скорее религия “Святого духа”, чем “Сына Божия”» (с. 173). Оставим в стороне эту богословскую вольность автора и отметим, что феномен веры играет очень большую роль в массовых мобилизациях любого характера. Естественно, что большевизм, как и любое политическое движение, апеллирующее к массам, включал в себя компонент веры, а следовательно, и определенные элементы сакрализации вождей и идеалов. Кивинен замечает, что предметом веры в советском обществе была и сама наука. Она становится главным элементом сакрального поклонения! В выявлении этой оппозиции можно заметить влияние постмодернизма, поскольку при такой трактовке ценностей утрачиваются основания рационального действия.

Во-вторых, по Кивинену, код российской культуры связан с ее неперенным дуализмом. (Вопреки русским пословицам «Бог трою любит» и тем более «Без четырех углов дом не стоит!».) Идея дуальности русской культуры также выражена Бердяевым, но Кивинен предпочитает сослаться в данном случае на выдающегося представителя российской лингвистической школы и исследователя русской культуры XVIII и начала XIX веков Ю. Лотмана. Сакральное (в переводе избрано слово Божественное) находится в

---

<sup>7</sup> Поланьи К. Великая трансформация. Политические и экономические истоки нашего времени. СПб.: Алетей, 2002.

дуальной оппозиции к Мирскому. Далее схема приобретает вид шестиугольника (вопреки символу пятиконечной звезды), в котором резюмируются (или постулируются?) шесть оппозиций Науки и Религии, Прогресса и Отсталости, Развития производства и Нищеты, Города и Деревни, Пролетариата и Буржуазии, Партии и Царизма (см. стр. 182, и 219). Автор говорит об особой значимости этих священных кодов культуры, поскольку именно бинарные напряжения «порождают сильные семантические комбинации и мотивы», «порождают мотивы действия и дают ему импульс» (с. 182–183). Заметим, что и в этом случае при обращении к объяснению мотивов действия вопрос об «оценке ситуации» как собственно социологический прием остается вне поля зрения автора.

Нельзя опустить и еще один элемент предложенной схематики, а именно то, что священные символы, сформировавшиеся в качестве основания бинарного кода, «подвержены постоянным изменениям на протяжении всей истории Советского Союза». Здесь мы подошли к очень важному месту в построении схемы, поэтому нужно отнестись к тексту с особым вниманием. «Все священные символы сопровождалась тенью из негативных или неясных интерпретаций. Значит, каждому элементу священного соответствует не только прямая оппозиция, но и “неясная негативная интерпретация”, без которой нельзя обойтись в дальнейшем изложении (значит, все же троица, а не дуализм! – А.З.), поскольку эти неясные интерпретации оказываются обязательно табуированными». Эти неясные интерпретации выглядят несколько странно: Демонизация действительности, Хаос, Потребление, Крестьянский образ жизни, Номенклатура и новый средний класс, НКВД! В результате «структура российской культуры может быть представлена в виде треугольника, углами которого являются Мирское, Божественное и Табу» (с. 183-184).

Таким образом, автор приходит к следующему теоретическому выводу: чтобы объяснить гибель Священной повести большевизма, «следует вести речь о непреднамеренных последствиях, вызывающих особую напряженность между кодом и действительностью. Для каждого аспекта сакрального существовал особый дополнительный аспект. Этот третий аспект поначалу отвергался или игнорировался бинарными кодами. Но после первых попыток превратить коды в реальную социальную практику, изменить мир с их помощью, третий аспект заявлял о себе, становясь **непреднамеренным последствием предпринимаемых шагов**... Первоначальный код не может воспринять дополнительных преобразований. Поэтому они превращаются в табу, в негативное божественное, которого нельзя касаться... В результате политический процесс развивается в напряженном поле между божественным и дополнительным случаем» (с. 184).

Далее следует описание шести (уже не оппозиций, а треугольных схем), которые автор стремится наполнить материалом из советской истории. При этом он использует интервью с некоторыми респондентами из Санкт-Петербурга, поэзию В. Маяковского, в которой наиболее удачным образом выражена сакральность идеалов, и образ мышления героев А. Платонова, в котором воплотился процесс трансформации повседневного сознания – от идеалов к табуированию невнятного. В этом разделе можно встретить интересные суждения по частным вопросам и важные – по вопросам общего характера.

Приведем два из них, которые обозначим как Суждение А и Суждение Б.

Суждение А: «В период между 1928 и 1941 гг. численность промышленных рабочих выросла втрое, возникли совершенно новые отрасли промышленности, было создано 8000 новых предприятий, повышенными темпами развивалась урбанизация. В этой ситуации росла напряженность, вызванная тем, что большей частью неграмотное сельское население, привыкшее к крестьянскому быту, должно было научиться использованию машин, работе в непривычно сложных организациях. Одновременно это население должно было научиться читать, уважать начальство, работать по часам, а не по солнцу, пользоваться урной и носовым платком» (с. 185-186). Здесь мы видим одно из немногих упоминаний о реальных проблемах, которые могут быть объяснены без обращения к схеме Дюркгейма.

Суждение Б: «Решающий шаг от большевизма к сталинизму был сделан в тридцатые годы: традиционные ценности были восстановлены, Сталин – уподоблен царю, Ленин –

превращен в сюжет для фольклорных произведений. Одновременно были введены в оборот элементы дореволюционной культуры: иерархия, компетентность, дисциплина в школе, на заводе и в обществе в целом» (с. 225). И движущая сила этого превращения видится не только в злой воле отдельных личностей, не в борьбе группировок, не в стремлении к тоталитарному господству над обществом и личностью, а в непреднамеренных последствиях самого большевистского проекта.

Как заметил сам автор, его точка зрения направлена на преодоление священного трепета перед идеологией, то есть перед содержанием долгосрочного социального проекта, направленного на радикальное преобразование действительности. Но более убедительное обоснование этой позиции предполагает опять-таки учет того момента, который в социологии получил название «определение ситуации». В какой мере практическая политика исходила на самом деле из содержания сакральных идеалов, а в какой – она определялась реалистическим пониманием ситуации на разных уровнях социальной структуры? Не являлись ли изменения, описанные в суждении А, результатом не только «Священной повести большевизма», но и систематических оценок ситуации, складывающейся в отношениях между СССР и враждебным к этому незаконному образованию окружением? И не является ли некоторым преувеличением ситуация, описанная в суждении Б? Да, мой собственный дед уподоблял Сталина царю (в разговоре, который состоялся примерно в 1950 году, т. е. при жизни Сталина), но и он понимал, что основное в монархии не просто единовластие, но и наследование власти по крови. А что касается иерархии и дисциплины, то без этих элементов общественной организации не существует ни одно индустриальное общество!

Вопрос же более широкого плана – могут ли в политике и в любых иных областях общественной или экономической жизни приниматься такие решения, последствия которых полностью предсказуемы? А если любое решение включает в себя элемент непредсказуемости, то каким образом можно отделить предсказуемый элемент от непредсказуемого? Ведь люди, даже находящиеся на вершине власти, никогда не превратятся в богов. Правда, тоска по предсказуемости действий в какой-то мере выражает это несбыточное стремление!

Хотя автор книги в своей иронической декларации как бы стремится занять позицию над идеологическими контroversами, все же он не скрывает своей симпатии к левой составляющей, представленной попытками найти социал-демократический элемент российского политического пространства. Однако и здесь Кивинен отнюдь не склонен к советам, которые ориентировали бы российских политиков на повторение пройденного. Основная идея этой работы – развитие социологической рефлексии, основанной на отказе от замалчивания фактов и от практики табуирования того, что не вписывается в традиционные схемы мышления. «Найти дорогу вперед можно только при помощи рефлексии, основанной на отказе от замалчивания фактов и от практики табуирования того, что не вписывается в традиционные схемы мышления. «Найти дорогу вперед можно только при помощи рефлексии, основанной на отказе от замалчивания фактов и от практики табуирования того, что не вписывается в традиционные схемы мышления. Это даст возможность глубже понять происходящее и наполнить большим смыслом критический подход» (с. 241).

Думаю, что заинтересованный читатель, несмотря на некоторые очевидные слабости рассматриваемой работы, будет благодарен М. Кивинену за этот призыв к рефлексии по поводу противоречивого опыта российских преобразований, которые пока что не получили завершения.

## СТАТЬИ

Виктор Вахштайн\*

### **Возвращение материального. «Пространства», «сети», «потoki» в акторно-сетевой теории**

*...Она обнаружила, что компанию ей могут составить самые простейшие вещи: газета, языка которой она не понимала; застойный канал с нефтяными пятнами в обилии радуг; уличные углы с запахами кофе, дезинфицирующих средств и мусорных бачков... Джин подумала, что в большинстве своем вещи не составляют замену другим вещам, они существуют сами по себе.*

Дж. Барнс, «Глядя на солнце»

Всякое обращение к проблематике пространства в социологии ставит исследователя перед необходимостью выбора одной из двух перспектив теоретизирования: либо перевод «пространственности» на язык «социального» и обозначение ее места в ряду традиционных социологических проблем, либо переосмысление самого «социального» с учетом его связи с пространственными феноменами.

Последовательное развитие первой логики приводит к тому, что *физическое* пространство разоблачается как «не подлинное», «вторичное», «сконструированное», иными словами – лишенное приписываемой ему объективности. За ним обнаруживается «настоящее» *социальное* пространство. Открытие социальной подоплеки пространственных феноменов позволяет социологу представить объективное в качестве «объективированного», переводя проблематику пространства в собственно социологическую плоскость<sup>1</sup>.

Вторая логика рассуждений оказывается более проблематичной для социальной теории. Начинаясь с тривиального заявления о недостаточной разработанности темы пространства в социологии<sup>2</sup>, она в конечном итоге приводит к необходимости переосмысления самой идеи «социального». Если первая альтернатива предполагает постановку проблемы пространства в традиционном социологическом контексте, то вторая,

---

\* Вахштайн Виктор Семенович – научный сотрудник Центра фундаментальной социологии.

© Вахштайн В., 2005.

© Центр фундаментальной социологии, 2005.

<sup>1</sup> Яркий пример такой логики рассуждений мы обнаруживаем у Зигмунта Баумана: «Часто говорят, а еще чаще принимают как самоочевидное, что идея “социального пространства” родилась (в головах социологов, где же еще?) из метафорического переноса понятий, сформированных в опыте физического, “объективного” пространства. На самом деле, все наоборот. Дистанция, которую мы склонны ныне называть “объективной” и измерять, сравнивая ее с длиной экватора... измерялась человеческими телами и человеческими отношениями задолго до того, как металлический стержень, называемый метром, эта инкарнация безличности и развоплощенности, был помещен в Севре для почитания и повиновения» [24, р. 27]. Другой пример – интерпретация Пьером Бурдьё физического пространства как «спонтанной метафоры социального пространства» [3, с. 33].

<sup>2</sup> Подобные заявления можно обнаружить в работах теоретиков, чьи концепции весьма далеки друг от друга. Например, о несправедливом отношении к пространству, пишут авторы «Социологии абсурда» Лаймен и Скотт [50, р. 89-109], британский реалист Эндрю Сэйер [53] и Дж. Урри [60], работы которого будут упомянуты отдельно.

напротив, требуя более серьезного отношения к категориям «пространственного» и «протяженного», покушается на категорический императив социологии: *объяснять социальное социальным*.

Противопоставление двух этих перспектив не случайно. «Социальное», как центральная объяснительная категория социологии, обязано своим рождением попыткам преодоления декартова дуализма между психическим (*res cogitans*) и материальным (*res extensa*). Очевидно, если это различие исчерпывающе, социологии места не остается: либо ее предмет относится к физическому миру и находится среди «протяженных вещей», либо он локализован в мире *res cogitans* и мало чем отличается от предмета психологии<sup>3</sup>. Право на автономию у социологии появляется лишь тогда, когда «социальное» обнаруживает свою суверенность, независимость от материального и психического.

Так, в неокантианском проекте картезианскому дуализму противопоставляется идея *мира смыслов*, как самостоятельного царства, образующегося при сопоставлении мира ценностей и мира бытия (Г. Риккерт). Именно в нем локализуется предмет социологии [21, с. 81]. Смысл, по выражению Г. Зиммеля, есть нечто «независимо противостоящее этому миру» [21, с. 82]. Отсюда суверенизация предмета социальных наук. И психическое, и материальное остаются в мире бытия, тогда как социальное принадлежит царству смыслов, которое данному миру независимо противопоставлено.

Таким образом, социология отказывается от изучения «вещей *per se*», ограничив предмет своего исследования их социальными смыслами. Социальное, объясненное социальным же, приобрело независимость от физического и психического. Вернуть в социологическое рассуждение «протяженность», атрибутируемую вещам, значит разомкнуть каузальные ряды, отказаться от признания суверенитета социального, а вместе с ним – от самостоятельности социологии.

Как бы радикально ни выглядело данное заявление, оно находит свое подтверждение в анализе современных социологических теорий. «Возвращение материального объекта» (так определили этот поворот Д. Пелс, К. Хезерингтон и Ф. Ванденберге<sup>4</sup> [51, р. 1-22]) принесло с собой не только признание теоретической ценности пространства, но и переосмысление одной из центральных категорий классической социологии – категории «Общества».

### *Возвращение объекта*

Обратимся к социологии тела. Телесность представляет собой наиболее яркий пример протяженности, имеющей значение для социологического исследования. Анализ пространственной структурированности социального взаимодействия в работах ряда современных теоретиков (И. Гофман, Э. Гидденс, П. Бурдьё, Т. Хэгерstrand) опирается именно на аксиому телесности взаимодействующих.

При этом какое-либо общее для всех авторов понимание роли и значения тела отсутствует. Например, для П. Бурдьё тело индивида служит, прежде всего,местилищем социальных практик (*habitus*). Посредством практик в нем закрепляются общественные предписания. «Перефразируя Пруста, – пишет Бурдьё, – можно было бы сказать, что ноги и руки полны заостренными императивами. Так что можно было бы составить список ценностей, ставших телом, благодаря транссубстантивации, ... которая способна внушить целую космогонию, этику, метафизику и политику через такие незначительные предписания, как “держишь прямо” или “не держи нож в левой руке”» [2, с. 135].

<sup>3</sup> Исчерпывающий анализ данной проблемы предложен А.Ф. Филипповым в [21].

<sup>4</sup> Дик Пелс – профессор социологии Брунельского университета (Великобритания), специалист по социологии знания. Кевин Хезерингтон – профессор Ланкастерского университета (Великобритания), специалист по социологии потребления. Фредерик Ванденберге – профессор Утрехтского университета (Голландия), специалист по истории и теории социологии. Пелс, Хезерингтон и Ванденберге ставят своей задачей анализ тех последствий, которые стремительное развитие «социологии техники» имеет для фундаментальной социальной теории.

Для социального географа Т. Хэгерстранда, тело, напротив, не конечная, а исходная точка теоретизирования. Телесная конституция, по его мнению, задает основные ограничения социальной жизни – пределы возможностей передвижения и восприятия, ограничения одновременного участия в нескольких социальных ситуациях (отсюда «требование очередности», необходимая последовательность эпизодов взаимодействия), наконец, конечность телесного существования как «бытия в направлении смерти» [32]. (В этой части рассуждений Т. Хэгерстранда заметно влияние философии М. Хайдеггера).

Критикуя Хэгерстранда за «преувеличенный интерес к свойствам тела», Энтони Гидденс предлагает альтернативную социологическую интерпретацию телесности – интерпретацию, избегающую крайностей конструктивизма (тело, как нечто создаваемое социальными практиками) и эссенциализма (тело, как внесоциальное основание социальности). Вслед за М. Мерло-Понти, он говорит о «теле, как о способности предопределенного действия» [7, с. 118]. Категория действия – одна из центральных в социологии. Указание на телесность актора открывает новую грань данного понятия. Поскольку тело не является «недифференцируемой целостностью», различные действия могут приобретать различную телесную контекстуализацию. Одна и та же фраза, произнесенная человеком, стоящим к нам лицом, и человеком, повернувшимся спиной, воспринимается по-разному. (Впрочем, эту часть своих рассуждений, касающуюся роли «лица» (facework), Гидденс практически полностью заимствует у И. Гофмана [31]).

Изложенными позициями, безусловно, проблематика тела в социологии не исчерпывается. Привести даже краткий обзор социологических теорий, опирающихся на аксиому телесности, здесь не представляется возможным<sup>5</sup>. Однако для всех для них характерна интерпретация тела, в первую очередь, как *протяженного объекта*, *res extensa*. Протяженность человеческого тела – есть необходимое основание пространственности социальной жизни.

«Как тела и биологические индивиды, – пишет П. Бурдьё, – человеческие существа помещаются *так же как и предметы* (*курсив мой – В.В.*) в определенном пространстве (они не обладают физической возможностью вездесущности, которая позволяла бы им находиться одновременно в нескольких местах) и занимают одно место» [3, с. 33]. Значит ли это высказывание, что принципиального отличия между телом действующего и, например, окружающими его предметами не существует? Если нас интересует именно способность тела занимать место в пространстве и быть воспринимаемым как «существующее в пространстве», то есть ли различие между телом человека и стулом, на котором он сидит, клавиатурой компьютера, которой он в данный момент пользуется, и трубкой, которую курит?<sup>6</sup> Тело, с этой точки зрения, – лишь один из объектов, структурирующих пространство, поэтому от аксиомы телесности легко перейти к «*аксиоме объектности*».

Ирвинг Гофман делает этот шаг в поздних своих работах. В его теории фреймов идея различения «планов исполнения» вытесняется понятием «реквизита» (equipment) – всей совокупности опосредующих социальное взаимодействие материальных объектов, которые «фреймируют» ситуацию, закрепляют ее в окружающем мире, наделяют объективностью [10, с. 564]. Объект – это «якорь» (anchor) социального взаимодействия. Теперь регионализация пространства определяется не игрой исполнителей, а размещением в ней материальных предметов, конституирующих пространственные границы «фрейма» (определенным образом структурированной ситуации взаимодействия). «Если вы

<sup>5</sup> Более подробно см. [57]

<sup>6</sup> Этот ряд вопросов в конечном итоге приводит нас к проблемам различия живого и неживого в пространстве, а также поиску ресурсов описания специфичности человеческой телесности. Попытка решения первой задачи, связанная с необходимостью обособления биологии от механики, была предпринята в неовитализме Э. фон Гартмана и Х. Дриша [13]. (Применительно к социологии пространства см. [21, с. 78]). Вторая проблема является одной из центральных в философской антропологии Х. Плеснера [18] и А. Гелена [6]. Однако нас интересует не то, как эти аспекты могут быть различены, а, напротив, при каких условиях их различением можно пренебречь. Иными словами, как возможно отсутствие различия между телом и неодушевленным материальным объектом?

организуете театр или, скажем, авиационный завод, – пишет Гофман, – вы обязаны найти место для того, чтобы люди смогли повесить пальто или припарковать машины; при этом было бы неплохо, если бы и вешалка и стоянка были бы местами, гарантирующими сохранность пальто и автомобилей» [10, с. 61]. Места – такие как гардероб или автостоянка – структурируются не взаимодействующими людьми, а опосредующими это взаимодействие вещами (одеждой и автомобилями). Именно в материальных объектах, с точки зрения Гофмана, закреплён неконструируемый смысл ситуации.

Прямая противоположность гофмановскому пониманию роли материального объекта в социальном взаимодействии содержится в работах Г. Гарфинкеля и его последователей. Для них никакого исходного, предписанного и нерелятивируемого смысла объекта нет, а есть лишь его партикулярное использование в каждой конкретной практике. Поэтому всякий объект оказывается «как-если-бы» объектом, чье значение обусловлено его использованием «здесь и сейчас». Гарфинкелевское понятие «*as-of-which object*» указывает на несколько аспектов объектности – на ситуацию, в которую объект включен, на его связь с другими объектами в рамках данной ситуации, на то функциональное место в пространстве и времени, которое он занимает<sup>7</sup>. Например, спички, используемые игроками в покер вместо денежных купюр, не «замещают» денежные купюры, они *суть* деньги в данной конкретной практике.

Дискуссия о роли материальных объектов в конституировании социальной реальности могла бы показаться периферийной и второстепенной (ни в «фрейм-анализе», ни в этнометодологии данная проблема не является центральной). Однако тенденции, наметившиеся в социологии в результате развития дисциплины «Наука, Техника и Общество»<sup>8</sup> (“Science, Technology and Society”, далее – STS), заставляют говорить о новой интерпретации проблемы «материального в социальном» и «социального в материальном».

«Объекты вновь возвращаются в современную социальную теорию, – пишут Пелс, Хезерингтон и Ванденберге. – В виде товаров, машин, коммуникационных технологий, продуктов питания, произведений искусства, городских территорий... появляется новый мир материальностей и объектностей. Разговаривая с разумными машинами, модифицируя свое тело посредством технологий протезирования и генной инженерии, срастаясь с мобильными телефонами, блуждая в виртуальном пространстве, воплощая фантазии робототехники, мы смешиваем собственную человеческую сущность с активными и деятельными объектами в завораживающей, но приводящей в замешательство манере» [51, р. 1]. Бурное развитие STS, ставшее запоздалым ответом социологии на научно-техническую революцию, вернуло в социологическое теоретизирование не только интерес к материальным объектам, но и проблему преодоления дуализма – на этот раз дуализма «техники и общества» (или «человека и объекта»). Именно таков пафос большинства теоретиков, ассоциирующих свои работы с «материалистическим поворотом» начала 80-х: «Множество новых подходов в антропологии и географии материальной культуры, исследованиях науки и техники, социологии потребления и риска нацелены на понимание созидательной и интегрирующей функции «вещей» в производстве того, что мы называем обществом. Акцентируя степень встроенности, закреплённости и фиксированности социального в материальном, эти новые подходы бросают вызов социологическому «мэйнстриму», который до недавнего времени практически не задавался вопросами отношений между человеческим и не-человеческим, культурой и природой, обществом и техникой» [51, р. 2].

Начало «материалистическому повороту» было положено в работах социальных антропологов М. Томпсона [58], М. Дуглас [14] и Б. Ишервуда [29], а также – И. Копытова [34, р. 64-94] и А. Аппадюрия [23, р. 3-63], исследовавших «социальную жизнь» вещей и их

<sup>7</sup> В дальнейшем Гарфинкель отказался от использования неологизма «*as-of-which*», вернувшись к понятию «ориентированного объекта» (*oriented object*). Я искренне признателен проф. Э.У. Роулз за разъяснения.

<sup>8</sup> Понятие «*technology*» может переводиться и как «техника» и как «технология». В данном случае речь идет не о «последовательности операций», а именно о «совокупности артефактов, выполняющих функцию опосредования», поэтому перевод «техника» кажется нам более удачным.

«культурные биографии». Преобладание социальных антропологов у истоков направления, оказавшегося доминирующим в исследовании техники и науки, оказалось значимым для дальнейшего «эмпирического анализа социальности материального мира» [51, р. 7]. Изначально STS развивается скорее по линии «антропологии техники», чем «социологии науки». С этим связаны крайний эмпиризм и неприятие классической социологической теории.

С точки зрения апологетов «материалистического поворота» социальная теория базируется на ошибочном противопоставлении субъекта объекту и недооценке значения последнего. Из всей классической социологии исключение делается для одного Г. Зиммеля, привлечшего внимание исследователей к значению материальных объектов – руин, дверей, мостов, дверных ручек – в повседневной жизни<sup>9</sup>. Но ведь именно Зиммель обосновывал уход от исследования «вещей per se» к исследованию их социального смысла! Его разработки представляют собой яркий пример неокантианского подхода к исследованию материальности, в котором вещи фигурируют скорее как смысловые, нежели материальные целостности. «Комплексы свойств, которые мы называем вещами, – отмечает Зиммель, – со всеми законами их взаимосвязи и развития, мы можем представить себе в их чисто предметном, логическом значении и, совершенно независимо от этого спрашивать, осуществлены ли эти понятия или внутренние созерцания... Этот содержательный смысл и определенность объектов не затрагивается вопросом о том, обнаруживаются ли они затем в бытии» [21, с. 82]. Такая постановка вопроса позволяет Зиммелю говорить о вещах, находящихся в разных местах, как об «экземплярах» и «видах» (*Ausgestaltungen*) одной и той же вещи, проливая тем самым свет на *логику* вещей и *логическую организацию* пространства. Однако вещь, взятая в своем чисто логическом значении, лишена материальности, вещности. Видимо, поэтому для представителей STS работы Зиммеля служат не «точкой опоры», а «точкой отталкивания». В то время как для Зиммеля важен социальный смысл, продуцирующий человеческое действие, для них имеют значение только конституирующие, агентные свойства опосредующих действие вещей, их место в запутанном переплетении материального и социального.

Помимо работ Зиммеля, проблематика материального объекта представлена в социологической теории двумя концептами – «*фетишизмом*» (в контексте марксистской «критики товарного фетишизма») и «*реификацией*». В первом случае акцентируется персонификация и «агентификация» объектов, приписывание им некой мета-материальной силы. Во втором – овеществление мира социальных отношений, интерпретация их в объективированном и де-социализированном ключе. Оба концепта являются своего рода реакцией на развитие и распространение материального производства, оба имеют непосредственное отношение к критической социальной теории. Что именно привлекает в них сторонников «материалистического поворота»?

«Идиомы реификации и фетишизма, – пишут Пелс и др., – предлагают нам интригующие образцы переосмысления отношений между социальностью и материальностью в условиях онтологической неопределенности, когда различие мира вещей и мира людей теряет свою прежнюю очевидность» [51, р. 4]. Собственно, само различие двух этих миров рассматривается как наследие «модернистского проекта», противопоставившего природу и культуру. В эпоху распространения социо-технических гибридов связь символических и материальных порядков требует переосмысления. Сторонники «материалистического поворота» обнаруживают в концептах «реификации» и «фетишизма» (равно как и в самой критической социальной теории) ресурсы такой реинтерпретации.

Но что значит «прояснить соотношение материальных и символических порядков [51, р. 8-11]»? Очевидно, говорить о двух независимых друг от друга логиках – логике символического, атрибутируемой социальному миру, и логике материального,

---

<sup>9</sup> Любопытно, что Зиммель является чуть ли не единственным теоретиком-классиком, сделавшим пространство предметом последовательного социологического теоретизирования.

атрибутируемой миру физическому – сторонники «материалистического поворота» отказываются. Отсюда необходимость установления отношений между категориями материального и символического, вещного и социального.

Первое теоретическое решение (предложенное, в частности, Ромом Харре<sup>10</sup>) отдает приоритет символическому. Р. Харре разводит «социальные» и «не социальные» объекты, обнаруживая это различие в самом языке повседневного общения: «Существительные вроде “флаг”, “доллар” или “магазин” отличны от существительных “вода”, “песок”, “рука” и т.д. Последние не требуют какого-либо социального контекста для понимания их смысла» [33, р. 24]. Отсюда вывод: объект становится социальным объектом благодаря укоренению в *нарративе*. Например, «алкоголь» не является социальным объектом, тогда как «вино для причастия» – социально, поскольку встроено в логику христианского нарратива. Главное отличие социальных вещей, таким образом, состоит в их *индексичности* [33, р. 24], т.е. способности выполнять функции знаков, отсылая к некоторой социальной системе категорий.

Подобное решение весьма традиционно для социальной теории, но в целом чуждо логике «материалистического поворота». Гораздо ближе ей оказывается способ рассуждений, заимствуемый из юриспруденции. Уильям Питц<sup>11</sup> в своем исследовании «материальных оснований контрактных отношений» [52], распространяет юридическую логику анализа на все социальное взаимодействие. В результате, материальное становится предпосылкой социального – без отчуждения и передачи некоего материального объекта устные договоренности не имеют силы, а, следовательно, «материальный объект есть необходимое условие для возникновения нового социального факта; без материальности не было бы социальности» [52, р. 39]. Социальная интеракция раскрывается не как «взаимодействие между людьми», а как «взаимодействие по поводу вещи».

Любопытно, что материалом анализа для Р. Харре служат сказки и притчи, то есть, нарративы, в которых вещи обретают свое социальное значение; тогда как У. Питц выстраивает аргументацию на анализе материалов судебных процессов, где «обсуждение вещей» дает начало новым социальным дискурсам.

Оба решения – сведение материального к символическому (Р. Харре) или символического к материальному (У. Питц) – оказываются в равной степени неудовлетворительными, когда речь заходит об исследовании «гибридного мира». Ведь по сути, оба подхода представляют собой различные формы редукционизма, не проясняя соотношение материальных и символических порядков, а редуцируя одни к другим. Для того чтобы ответить на основные вопросы, заявленные представителями «материалистического поворота» в качестве программных, необходимо, следовательно, найти такую логику анализа, которая преодолела бы дуализм вещного и социального, не сводя одно к другому – логику взаимопроникновения.

Так, в исследованиях науки и технологии возникает принципиально иное теоретическое решение: материальное и социальное взаимообуславливают друг друга, сплетаясь в разветвленную сеть социо-технических отношений; материальные и символические порядки *симметричны*. Данный тезис стал центральным для нового направления в рамках «материалистического поворота» – *акторно-сетевой теории* (Actor-Network Theory, ANT).

### **Акторно-сетевая теория: рождение новой метафоры**

Еще до того как Аппадюррай и Копытов в середине 80-х сформулировали программу изучения социальной жизни вещей, в 1979 г. Бруно Латур и Стив Вулгар провели «этнографическое исследование жизни лаборатории» [35]. Авторы обратили внимание в

<sup>10</sup> Ром Харре – профессор психологии университета Оксфорда. Теоретик и методолог социальных наук, один из наиболее популярных социальных психологов XX века, специалист в области исследований дискурса.

<sup>11</sup> Уильям Питц – специалист в области сравнительного правоведения, практикующий юрист и политик (один из руководителей американской Партии зеленых). Известен своими работами в области философии права.

первую очередь на роль «вещей» – оборудования, лабораторного материала – в производстве научного знания. Известная работа С. Шаффлера и С. Шейпина «Левиафан и воздушный насос: Гоббс, Бойль и экспериментальная деятельность» [55] стала своего рода откликом на идеи Латура и Вулгара в науковедении. Латур в дальнейшем развивает мысль о «гетерогенности» научного знания, о превращении ученых-исследователей, оборудования, экспериментального материала, лабораторий в *сеть*, где живое неотлично от неживого именно в силу ее разнородности. (Принцип гетерогенности в данном случае означает, что элементы сети принадлежат разным порядкам и свести научное знание к одним лишь «идеям», «ученым», «практикам» или «технологиям» не удастся). Отсюда ошибочность завышенной оценки индивидуального гения и недооценки вещной, материальной составляющей научной деятельности («Пастеризация Франции», [38]).

Позднее, в наиболее известной своей работе «Мы никогда не были современными» [39], Латур сформулировал идею гибридности современного мира, где такие социотехнические гибриды как «человек-автомобиль», «человек-телефон», «человек-оружие», «человек-компьютер» стали доминирующей формой жизни. Дальнейшее взаимопроникновение социального и материального в результате развития генной инженерии и технологий протезирования лишь усиливает общую гетерогенность реальности. Пытаясь теоретически осмыслить процессы гибридизации, Б. Латур последователен в своем стремлении разработать такую концептуальную рамку социологического анализа, в которой естественное станет неотличимым от искусственного. Это требует особой оптики и языка описания, построенного на принципе радикальной «генерализованной симметрии», стирающего привычные различия. «Готовые человеческие субъекты и объекты внешнего мира, – заявляет Латур, – не являются для меня отправной точкой; они могут быть лишь пунктом моего прибытия» [36, p. 182].

Хотя сам термин «ANT» принадлежит не ему, Латур вполне может считаться основателем акторно-сетевой теории. В конце 90-х гг. выделились две ветви ANT. Парижская ветвь, представленная самим Бруно Латуром и Мишелем Каллоном (преподающим, как и Латур, в парижской «Горной школе»), развивает общетеоретические и методологические интенции акторно- сетевого подхода. Предложенная Латуром «реляционная онтология» (или «онтология гибридного мира») на сегодняшний день составляет значимую альтернативу социальному конструктивизму П. Бурдьё. Мишелю Каллону принадлежит разработка версии акторно- сетевого подхода, которая получила название «социологии трансляций»<sup>12</sup> [25]. Эта версия ANT пользуется наибольшим успехом в экономической социологии и социологии рынков. Вторая, ланкастерская ветвь ANT, представленная Джоном Ло (J. Law), Энмари Мол (A. Mol), Мадлен Акрич (M. Akrich), Нильсом Альбертсеном (N. Albertsen), Викторией Синглтон (V. Singleton), развивает положения Латура в исследованиях науки и техники.

Однако сегодня идеи акторно- сетевой теории распространились далеко за пределы STS. С 1999 г. принципы этого подхода активно применяются в исследованиях информационных систем [56]. Латуровское описание «гибридного мира» было использовано для социологического анализа последствий развития генной инженерии [1]. В социальной географии находит применение предложенная Латуром метафорика «множественных пространств» и «гетерогенных сетей» [22, p. 82-88], а также ряд положений «социальной топологии» Дж. Ло [59]<sup>13</sup>. В семиотике акторно- сетевой подход рассматривается как современный вариант формализма и переосмысление структуралистских идей А.- Ж. Греймаса [12]. В экономике и экономической социологии особенно продуктивной

<sup>12</sup> Трансляция – это процесс упорядочения и самоорганизации сети. Посредством трансляции осуществляется постоянное воспроизводство отношений акторов. Устанавливая связи, приобретая идентичности, включаясь в сети и выходя из них, акторы создают новые сущности и сами становятся их частью [27, p. 58].

<sup>13</sup> То, что идеи акторно- сетевой теории оказались востребованы именно исследователями-географами далеко не случайно. Предлагаемый Латуром подход к проблеме социальных и материальных порядков открывает новые перспективы синтеза разработок физической и социальной географии.

оказалась критика Каллоном многочисленных «сетевых подходов», игнорирующих включенность материальных объектов в сети обмена и взаимодействия [26]<sup>14</sup>.

В чем отличие акторно-сетевой теории от прочих направлений «материалистического поворота»? Во-первых, ANT не принадлежит социально-антропологической традиции, а потому задача исследования социальности материального мира не принимается ей как самоочевидная. В работах Латура и Ло объекты действительно эмансипированы и уравниваются в правах с субъектами, они, так же, как и люди, являются «актантами» – то есть, «вовлеченными в действие». Акторно-сетевая теория гораздо сильнее связана с семиотикой и лингвистикой, чем с социальной антропологией. Во-вторых, ANT предлагает амбициозный проект перестройки всего здания социологической теории с учетом проблемы множественности пространств, значения материальных объектов в социальном взаимодействии, предпосылок гетерогенности и гибридности социального мира. В-третьих, акторно-сетевая теория предлагает новую метафорику мышления о социальном – *метафорику сетей и потоков* – в рамках которой социальное может быть помыслено как неразрывно связанное с материальным, смысловое – с протяженным, темпоральное – с пространственным<sup>15</sup>. Вероятно, именно этой метафорике социального акторно-сетевой подход и обязан своей популярностью.

### **«Физическая социология» Бруно Латура**

Б. Латур – не только основатель, но и методолог ANT. Его собственная концепция находится на гораздо более высоком уровне абстракции и эпистемологической рефлексии, нежели работы его последователей, занятых применением акторно-сетевой теории в различных областях знания. Однако в основе ее лежит все та же интенция «возвращения объекта», неприятие социологизма и социального конструктивизма.

Так, классическую социологию нисколько не интересует устройство кораблей, на которых европейские протестанты перебирались в Америку, а само их путешествие могло быть проанализировано только в контексте «преодоленных трудностей» и «выдержанных испытаний», оказавших впоследствии влияние на всю протестантскую «систему ценностей». Материальное вытеснялось смысловым, смысловое объявлялось социальным. Такова стратегия классического социологизма. Социальный конструктивизм бурдьевицкого толка пошел еще дальше и заместил материальное социальным, обнаружив в объектах физического мира лишь следы структурирующих их практик. Как пишет Латур: «социальная интерпретация в конечном счете подразумевает способность *заместить* некоторый объект, относящийся к природе, *другим*, принадлежащим обществу, и показать, что именно он является истинной сущностью первого» [16]. (Несколько полемических атак на конструктивизм П. Бурдье Латур предпринимает в [43], [44]).

Каким образом исследования науки и техники способны изменить расстановку сил? Создав новый социологический дискурс, в котором материальный объект станет предметом социологического анализа, не утратив при этом своей объектности. «Например, если велосипедист, наткнувшись на камень, слетел с велосипеда, – пишет Латур, – обществоведкам нечего сказать по этому поводу<sup>16</sup>. Но стоит вступить на сцену полицейскому, страховому агенту, любовнику или доброму самаритянину, сразу же рождается социологический

<sup>14</sup> См. интервью Д. Старка в журнале «Экономическая социология» [19].

<sup>15</sup> Подчеркнем, речь идет именно о новой метафорике. Однако метафору здесь не следует понимать как нечто «поверхностное» и «не буквальное». По справедливому замечанию Х. Вайнриха, метафоры имеют непосредственное отношение к процессу познания и рядоположны понятиям [4], граница между понятиями и метафорами не фиксирована и подвижна. Так, для социологического рассуждения наиболее характерными являются противопоставляемые друг другу метафоры «целостности» и «дискретности» (см. [20]). Метафора «сетей и потоков» претендует на роль новой значимой метафоры в социологии.

<sup>16</sup> Здесь, очевидно, аллюзия на текст М. Вебера о категориях понимающей социологии: «Случайное столкновение велосипедистов мы не назовем общностно ориентированными действиями, но их предшествующие попытки избежать инцидента, а также их возможную “потасовку” или попытку прийти к мирному “соглашению”, мы уже относим к действиям упомянутого типа» [5, с. 509].

дискурс, потому что здесь мы получаем ряд общественно значимых событий, а не только каузальную смену явлений. Представители STS не согласны с таким подходом. Они считают социологически интересным и эмпирически возможным анализировать механизм велосипеда, дорожное покрытие, геологию камней, психологию ранений и т.п., не принимая разделение труда между естественными и общественными науками, основанное на дихотомии материи и общества. Несмотря на то, что такая уравниловка («симметрия», употребляя профессиональный жаргон) вызывает ожесточенные дискуссии в нашем лагере, все участники STS согласны относительно следующего: общественные науки должны *выйти за пределы* той сферы, которая до настоящего времени считалась сферой «общественного» [16]<sup>17</sup>.

По мнению Латура, одна из причин победы социологизма (а затем и социального конструктивизма) состоит в том, что социология избежала внутреннего конфликта между «физической» и «социальной» составляющей. Существуют физическая и социальная география, физическая и социальная антропология. Психология представляет собой своего рода континуум – от психофизиологии до социальной психологии и психологии личности. Демография разрывается между проблемами статистики и проблемами морали. И даже внутри экономики существует разделение на натурализацию рынка и экономизацию природы. «Есть *социальная* социология, но где же *физическая* социология? – отмечает Б. Латур, – Социобиология, увы, не годится: она слишком воинственно противостоит общественным наукам и слишком нерелевантна чтобы производить политически значимые «вещи». Я бы предположил, скорее, что искомым двойником социологии должны стать именно STS, способные удержать дисциплину «на ее границах». Они обратят внимание своих коллег, погруженных в «общественное» и «символическое», на чудовищную трудность рассмотрения объектов, которая требует от обществоведов принять радикальное смешение предметов, что придаст дисциплине больше сходства с остальными общественными науками. Общественное – не территория, но лишь один из голосов в ансамблях, собирающих вещи на этот новый (очень старый) политический форум: постепенное создание общего мира» [16].

Поэтому «физическая социология» Латура совершенно ошибочно причисляется Р. Коллинзом [28] к современным течениям социального конструктивизма. Атака на «Всеобъемлющее Социальное» и создание «физической социологии» – это следствия отступления Латура от социально-конструктивистской программы, продиктованного желанием «спасти конструктивизм от социальных конструктивистов» [43].

Любопытно, что первая получившая известность работа Латура (в соавторстве с Вулгаром) вышла в 1979 г. под названием «Жизнь лаборатории: социальное конструирование научных фактов» [36]. Латур и Вулгар показали каким образом ученые создают в процессе своей деятельности нечто, чему затем приписывается объективное существование. Так, новый научный факт «тиреотропин-рилизинг-гормон» при ближайшем рассмотрении оказался ситуативным феноменом, сконструированным в определенном социально-культурном контексте. Однако уже во втором издании данной работы (1986 г.) слово «социальный» из названия исчезает!

Латур приводит следующий комментарий: «Что пошло не так? Поначалу это казалось хорошей идеей: весело, оригинально, понятно – использовать слово “конструктивизм” для обозначения работы, которую я делал в исследовании науки и техники; лаборатории действительно выглядели гораздо интереснее, будучи описанными как стройплощадки, а не

---

<sup>17</sup> Надо отметить, что попытки «разомкнуть каузальные ряды» предпринимаются не только сторонниками изучения «протяженных вещей», но и теми, кто ратует за возвращение «вещей психических». Социальный психолог С. Московичи, атакует социологизм с противоположной, психической, стороны декартового дуализма. Если, по Латуру, невозможно объяснить социальное социальным и потому необходимо обратиться к «протяженному» (*res extensa*), то для Московичи провал программы социологизма служит обоснованием апелляции к «психическому» (*res cogitans*). Поскольку «психическое, выброшенное за дверь, возвращается в социологию через окно» [17, с. 31-52].

как темные подземелья, где хранятся мумифицированные законы науки. И прилагательное “социальный” поначалу казалось очень удачно выбранным, поскольку я и мои коллеги помещали почтенную работу ученых в горячую ванну культуры и общества, с тем, чтобы сделать ее снова молодой и полной жизни. Тем не менее, все пошло вкривь: мне пришлось со стыдом соскрести слово “социальный” из подзаголовка “Жизни лаборатории”, как портреты Троцкого соскребались с фотографий парадов на Красной площади» [43, р. 1]. На смену социальному конструктивизму в работах Латура приходит конструктивизм, который можно назвать «реципрокным»: материальное и социальное находятся в процессе взаимного конструирования. «Давно ставшая тривиальной тема социального конструирования, – пишет Латур, – перевернулась теперь с ног на голову: ученые стараются выявить ингредиенты, которые лежат в основе того или иного общественного порядка. Что было причиной, стало предварительным следствием. Общество не состоит из социальных функций и факторов...» [16].

Однако назвать материальные объекты «ингредиентами общественного порядка» и ввести их в рассмотрение социологии недостаточно для того чтобы преодолеть дуализм материального и социального. Необходимо заново исследовать саму природу вещи.

«После обозначившегося в современный период раскола между объективным миром и миром политического, – пишет Латур, – вещи более не служат товарищами, коллегами, партнерами, соучастниками или компаньонами в созидании социальной жизни. Объекты могут выступать теперь только в трех качествах: как невидимые и надежные инструменты, как детерминирующая инфраструктура и как проекция» [40, р. 237]. В качестве инструментов они передают социальную интенцию, которая проходит через них, без всякого на них влияния. В роли элементов инфраструктуры они образуют материальный фундамент, «на котором затем надстраивается социальный мир знаков и репрезентаций». Как проекции они могут только служить предметом утонченной игры в описания.

Латур иллюстрирует данное положение на примере роли переговорного устройства, через которое общаются посетитель и служащий в почтовом отделении: «Как инструмент, переговорное устройство, например, служит лишь для предотвращения нападения покупателей на сотрудников. Его функция на этом исчерпывается, оно не влияет на взаимодействие – только облегчает или сдерживает общение. Как инфраструктура разговорное устройство непосредственно связано со стенами, перегородками, компьютерами – со всем, что составляет материальный мир... Как проекция то же самое переговорное устройство перестает быть сделанным из стекла и дерева предметом с отверстиями, а становится знаком, символизируя различия в статусе или модернизацию обслуживания. Раб, господин или субстрат знака – в каждом случае сами объекты остаются невидимыми, асоциальными, маргинальными, не участвующими в конструировании общества» [40, р. 238]. В результате этого разрыва объекты уже не могут вернуться в мир социального, не разрушив его.

Чтобы преодолеть разрыв, необходимо переписать объект, сделать его частью гетерогенной сети отношений, вернуть ему статус «конституенты действия». Для этого понятия «субъекта», «актора», «агента» не подходят как «слишком человеческие». По Латуру, «действовать – значит опосредовать действия других» [40, р. 240]. Именно поэтому для описания агентности материального объекта Латур обращается к семиотике. Из структуралистской теории А.-Ж. Греймаса он заимствует идею «актанта»<sup>18</sup>. Актант понимается как предмет или существо, совершающее действие или подвергающееся действию. Согласно Л. Теньеру, у которого заимствовал этот термин сам Греймас, «актанты – это существа или предметы, участвующие в процессе в любом виде и в любой роли, пусть даже в качестве простых фигурантов или самым пассивным образом» [цит. по: 11, с. 483]. Между «Я упал» и «Камень упал» в лингвистическом отношении нет разницы. И «Я» и «Камень» – актанты, включенные в сеть разнородных агентностей и мобильностей.

<sup>18</sup> Противники ANT, обыгрывая замену термина «актор» термином «актант», предложили заменить слово «человек» (human) словом «гумант» [62, р. 51].

Подобная семиотическая интерпретация материального объекта имеет две импликации. Во-первых, теперь вещи понимаются как «ансамбли отношений»<sup>19</sup> (Латур) или «эффекты сети отношений» (Ло). С этой точки зрения акторно-сетевой подход является развитием идей французской постструктуралистской семиотики, замешанной на релятивистской лейбницеанской онтологии; своего рода распространением категории «сеть отношений» на материальные объекты. (Собственно, эта посылка является исходной для «социальной топологии» Джона Ло). Тем не менее, Латур не относится к «философам-постмодернистам»<sup>20</sup>. Он остается социологом, стремящимся использовать постструктуралистскую семиотику как теоретический ресурс исследования взаимосвязи объектов.

Во-вторых, «актантное» описание объекта позволяет рассмотреть его не просто как элемент в гетерогенной сети отношений, но как составляющую *сети действий и взаимодействий*. Здесь категория сети получает дополнительную, не семиотическую интерпретацию.

В программной статье «Об интеробъективности» Латур предлагает свое решение классической проблемы специфичности человеческого действия. В чем принципиальное отличие интеракции людей от взаимодействия животных? На первый взгляд, этот вопрос должен показаться ложным теоретику акторно- сетевого подхода, ратующему за устранение модернистской дихотомии субъекта и объекта. Но для Латура такая постановка проблемы вовсе не служит обоснованию превосходства людей над животными. Он старательно игнорирует всякие апелляции к «смыслу» или «символическим интерпретациям». Главное отличие человеческой интеракции от не-человеческой – повсеместное присутствие материальных предметов: «Почему бы не обратиться ко всем этим бесчисленным объектам, отсутствующим для обезьян, но вездесущим для людей, локализирующим и глобализующим взаимодействие? Как вы можете представить себе конторку без разговорного устройства, поверхности стойки, двери, стен, стула? Разве они не задают рамки взаимодействия? Как бы вы подводили дневной баланс без формуляров, расписок, счетов, гроссбухов и как можно не заметить прочность бумаги, долговечность чернил, гравировку монет, твердость скрепок? Стремясь сделать социальное из социального, подлатав его символическим, социологи не замечают присутствия объектов в тех ситуациях, в которых они ищут лишь смысл» [40, р. 236].

Здесь следует особое внимание обратить на характеристики «локализирующим» и «глобализующим» применительно к взаимодействию. Это потребует от нас некоторого отступления к теории фреймов Ирвинга Гофмана.

Гофман исследует взаимодействия индивидов, находящихся в некотором замкнутом пространстве – социальном образовании. (Под замкнутостью Гофман понимает «наличие барьеров, препятствующих чужому восприятию» [9, с. 283]). Акцент переносится с символического опосредования общения на взаимное восприятие людей в ситуации *соприсутствия*. Таким образом, интеракцию он определяет не как «обмен смыслами» двух и более «рефлексивных акторов» (что в целом характерно для символических интеракционистов), а скорее как «распределение пересечений присутствия и отсутствия» телесных индивидов [7, с. 122].

Для описания локальной интеракции Гофман использует понятие «фрейм» (frame) или более общее – «framework»<sup>21</sup>. Фрейм задает ограничения взаимодействия в пространстве и

<sup>19</sup> Само выражение «объект – ансамбль отношений» принадлежит К. Марксу. Его использование Латуром не случайно – как уже было отмечено, критическая теория является значимым теоретическим ресурсом акторно- сетевого подхода. Ключевое различие в интерпретации состоит в том, что для Маркса объект – это ансамбль *социальных* отношений. Для Латура же «социальное» – не причина, а следствие.

<sup>20</sup> Хотя Латур – ученик и близкий друг философа-постструктуралиста Мишеля Серра, через которого воспринял идеи «психоанализа вещей» Гастона Башляра. В релятивистской интерпретации философии Лейбница Латур близок Делезу.

<sup>21</sup> В отечественных источниках слово «framework» переводится либо как «рамочная структура» [8], либо как «система фреймов» [10]. Первый перевод не отражает связи «framework» с понятием «фрейма», второй – менее

времени, выступая одновременно и как «матрица возможных событий» и как «схема интерпретации происходящего» взаимодействующими индивидами [10, с. 86].

Латур, заимствуя у Гофмана эту категорию, приводит следующий пример: «Когда я стою у конторки, пытаюсь купить почтовые марки, и говорю что-то в решетку переговорного устройства, за моей спиной не стоят коллеги, начальники и родственники и не дышат мне в спину. И, слава богу, служащий не рассказывает мне о своей теще или о вкусах своей подруги. Бабуины не располагают столь благоприятными для контактов условиями. Всякий бабуин может вмешаться в любое взаимодействие» [40, р. 236].

Таким образом, человеческую интеракцию от взаимодействия обезьян отличает именно ее *фреймированность*, локализованность, отгороженность от событий «внешнего» – по отношению к ситуации соприсутствия – мира. Но фрейм не существует лишь в сознании, как «ментальная структура» или чистая схема интерпретации! Он укоренен (anchored) в материальных предметах. «Что-то, – пишет Латур, – предохраняет человеческое взаимодействие от распространения «вовне» и от прерывания «изнутри» кем-либо из его участников. Эта двухсторонняя мембрана нематериальна как «фрейм» (взятый в своем метафорическом значении) или материальна как перегородка, стена или рамка (в прямом смысле)?» [40, р. 236]. Если сторонники таких наследующих Гофману направлений как «конверсативный анализ» (Э. Щеглофф, Х. Сакс) акцентируют нематериальность фрейма, его укорененность в структурах коммуникации (см. например [54]), то для акторно-сетового подхода значимы именно вещные, материальные ограничения интеракции. Таким образом, «framework» – это вся совокупность «редукторов социального взаимодействия», фрагментирующих и делающих его «парциальным», это обобщенная характеристика всех *локализирующих* его ограничений.

Однако есть и еще одно существенное отличие человеческого взаимодействия, которое Гофман, сфокусировавшись на ситуациях соприсутствия, оставил за кадром. По мнению Латура, гофмановская «теория фреймов» отказывается заглядывать в «пропасть, которая отделяет индивидуальное действие от всего трансцендентного общества» [40, р. 244]. Фреймы не дают ответа на вопрос о том, что связывает взаимодействия, протекающие в различных локальностях, значительно удаленных друг от друга. «В отличие от социального взаимодействия обезьян, – отмечает Латур, – человеческая интеракция всегда смещена, лишена обычного местонахождения. Никакой одновременности, длительности, гомогенности. Для анализа взаимодействия людей недостаточно ограничиться соприсутствием тел, вниманием друг к другу, со-ориентированностью – необходимо обратиться к другим элементам, другим временам, местам и актерам» [40, р. 240]. Иными словами, помимо локализирующих характеристик, у социального взаимодействия есть характеристики «глобализующие», распространяющие, делающие его повсеместным.

Если «фрейм» – это «редуктор интеракции», то «сеть» – ее «дистрибьютор». Так в латуровской социологии понятие «framework» дополняется понятием «network». («Взаимодействие выражается в двух противоположных формах: во *фреймах*, которые ограничивают его, задают его пределы, и *сетях*, которые нарушают одновременность, сходство и целостность» [40, р. 233]).

Так же как и локализация, глобализация взаимодействия возможна благодаря материальному опосредованию. Объекты одновременно и задают рамки интеракции, и размывают их. Латур приводит следующий пример: «Мы говорим, не придавая этому большого значения, что вовлечены во взаимодействие “лицом-к-лицу”. Действительно, вовлечены. Но одежда, которую мы при этом одеваем, привезена из другого места и произведена довольно давно; стены, в которых мы находимся, были спроектированы архитектором для клиента и сооружены рабочими – людьми, которые сейчас отсутствуют, хотя их действия вполне ощутимы. Сам человек, к которому мы обращаемся – продукт истории, выходящей далеко за пределы данного “фрейма”. Если вы попытаетесь нарисовать

---

точен стилистически. Далее мы будем использовать это понятие без перевода, по аналогии с использованием термина «фрейм».

пространственно-темпоральную карту всего, что присутствует во взаимодействии, и набросать список всех, кто так или иначе в нем участвует, вряд ли вы получите хорошо различимую структуру; скорее – спиралевидную сеть с множеством самых различных дат, мест и людей» [40, р. 233].

Для того чтобы фреймировать взаимодействие, нам необходимы перегородки и укромные места. Но сами эти места связаны между собой посредством объектов-медиаторов в гетерогенную сеть, которая смешивает времена, пространства и актантов. Вернувшись к примеру с переговорным устройством на почте, можно было бы сказать, что само переговорное устройство является элементом сети подобных устройств и всех связанных с ним взаимодействий. Оно не просто разделяет клиента и служащего, обуславливая специфичность ситуации их коммуникации, но опутывает сетью отношений клиентов, служащих, представителей фирмы, поставляющей данные устройства, сотрудников «секьюрити» (следящих за тем, чтобы пуленепробиваемое стекло обеспечивало служащим необходимый уровень безопасности в случае нападения), представителей экологического и пожарного надзора (контролирующих безопасность данного устройства в эксплуатации), а также все многочисленные формы оборудования используемого для транспортировки, обслуживания и ремонта данного переговорного устройства. В описанную сеть следует также включить все те объекты, которые передаются через окошко в стекле – поскольку окошко сделано из расчета габаритов этих объектов.

Всякий раз когда мы наклоняемся к переговорному устройству и передаем через узкую щель в стеклянной перегородке заказное письмо, мы встраиваемся в глобальную сеть отношений и интеракций, выходящую далеко за пределы наличной ситуации действия, ограниченной рамками определенного фрейма. Сети лишают социальное взаимодействие той определенности, которую сообщают ему фреймы. Таков вывод Латура.

Использование в качестве фундаментальной оппозиции различие *framework/network*, как систем редукторов/дистрибуторов взаимодействия, задает принципиально иное, не семиотическое, а собственно социологическое истолкование метафоры «гетерогенной сети». Теперь это не просто сеть разнородных отношений, но сеть человеческих и не-человеческих актантов, находящихся в постоянном взаимодействии.

Однако подобное акторно-сетевое описание взаимодействия неизбежно ведет к его реинтерпретации. Теперь интеракция не может служить «точкой отправления», поскольку в случае людей – оно всегда помещено в некоторую систему фреймов, которая размывается системой сетей, идущих через нее во всех направлениях [40, р. 242]. Если взаимодействие – не исходный, а конечный пункт теоретизирования, мы получаем принципиально иной взгляд на социальность, противоположный взгляду социологов и социальных конструктивистов. «Каждый раз, – пишет Латур, – когда мы переходим от социальной жизни обезьян к нашей собственной, нас останавливают многочисленные вопросы, связанные с размещением соприсутствия в социальных отношениях. Переходя от одного к другому, мы движемся не от простой социальности к комплексной, а от *комплексной* – к *сложной*» [40, р. 243]. Хотя два этих прилагательных имеют общую этимологию («*complexe*» и «*complice*»), они позволяют Латуру развести две формы социального существования. «Комплексное» означает одновременное присутствие во всех взаимодействиях значительного количества «мобильностей», которые не могут быть рассмотрены дискретно. «Сложное» используется для обозначения последовательного присутствия «мобильностей», «которые могут быть исследованы одна за другой, и сложены друг в друга на манер черного ящика».

Следовательно, взаимодействие людей – как совокупность разделенных и распределенных в пространстве и времени «мобильностей» – являет собой пример сложной, а не комплексной социальности. Данную характеристику Латур экстраполирует на все человеческое общество, «составленное, сконструированное, собранное, устроенное, слепленное и смонтированное». Совместное существование людей невозможно представить без множества связанных сетью «интеробъективности» артефактов, не отражающих

«социальное» (так, как будто социальное пребывало в каком-то другом месте), а составляющих его субстрат.

Этот взгляд на социальное Б. Латур возводит к Габриэлю Тарду, точнее – к его работе «Монадология и социология». Спустя столетие Тард празднует победу над Дюркгеймом: общество начинает рассматриваться не как онтологически данная тотальность, а как сложная система монад, пригнанных друг к другу, соединяющих материальное и нематериальное в гетерогенную сеть [42]. Именно поэтому акторно-сетевая теория предпринимает попытку изъятия из словаря социологии дюркгеймовской категории «социальное» и замену ее понятием «ассоциации» [37].

Ассоциация множества материальных и нематериальных элементов (монад) – это гибрид, приобретающий свои свойства не в силу целостности, а благодаря индивидуальности каждого ингредиента и их специфических отношений, конфигураций. Латуровская теория, таким образом, связана через социологию Тарда (которого Латур называет «дедушкой АНТ») со стоящей за ней лейбницевской онтологией, акцентирующей отношения элементов, их релятивную природу.

Находясь в определенном отношении друг к другу, тела-элементы (а Латур говорит именно о протяженных телах) формируют *пространство*. Пространство не предшествует телам – оно есть порядок их сосуществования. Следовательно, всякая «ассоциация» (как порядок, конфигурация, сеть отношений) имеет пространственные характеристики. Но это уже не ньютоновское «пространство-вместилище», подобное гигантскому аквариуму, существующему независимо от своего содержания, и не кантовское «пространство как форма восприятия». Латур пишет: «Мы связываем свои рассуждения с третьей, лейбницеанской традицией, рассматривающей пространство и время как выражения некоторых отношений между самими сущностями. Но вместо одного Пространства-Времени произведем столько пространств и времен, сколько существует отношений» [41]. Отсюда тезис о множественности пространств и о самостоятельности «пространства сетей», отличного от «пространства мест».

Однако для Латура этот топологический вывод не является центральным. Гораздо более пристального внимания он удостоивается в теории «социальной топологии» Джона Ло.

### **«Социальная топология» Джона Ло**

Ло, в отличие от Латура, ставит предельно частные задачи, связанные с применением акторно-сетевой теории в исследованиях науки и техники, отгораживаясь тем самым от традиционной социологической проблематики. При этом в качестве предмета своих исследований он постулирует «пространства», понимаемые в лейбницеанско-латуровском ключе, как системы отношений, конституирующих сущности предметов<sup>22</sup>.

Есть еще одно любопытное отличие «социальной топологии» Ло от «физической социологии» Латура. У Латура «сеть» – это социологическое понятие, характеристика глобализованного, распределенного в пространстве и времени человеческого взаимодействия, поделенного на дискретные «мобильности» и опосредованного объектами. Ло ограничивается семиотической интерпретацией «сети», делая тем самым шаг навстречу постструктурализму, распространяя на материальные объекты ту же релятивистскую логику рассуждений, которую постструктуралистская семиотика применила к элементам знаковых систем [46, р. 4].

«Предполагается, – отмечает Дж. Ло, – что объект – это *эффект некоторого множества отношений*, то есть, эффект сети. Все, что соединяет данные отношения и есть объект, до тех пор, пока отношения сохраняют свою форму, не распадаются. Этот подход основывается на постструктуралистской версии семиотики. Семиотика, в ее европейском «десоссюровском» варианте синхронической лингвистики, доказывает, что значение понятия зависит от его отношений и, особенно, от отношений различия между данным понятием и

<sup>22</sup> Ло и Латур усматривают в тезисе «отношения предшествуют сущности» сходство с сартровским принципом «существование предшествует сущности».

другими, близкими ему. «Собака» и «кошка». Каждое из этих понятий приобретает свое значение благодаря отличию от другого. Другое, в свою очередь, также соотносимо с набором различных понятий. «Собака», «кошка», «волк», «щенок» и так далее. Таким образом, значение термина произвольно (arbitrary), хотя и сильно детерминировано сетью отношений различия» [47, р. 1].

В том, что касается критики структурализма с его верой в существование незыблемой «глубинной структуры», подход Ло близок постструктурализму. «Постструктурализм, – пишет он, – утверждает существование *различных* глубинных структур, поддерживающихся и создающихся в *различных* социальных ареалах, которые, таким образом, конструируют *различные* классы объектов – и *различные* знания об этих объектах – как потенциально доступные. Это заметно в предпринятом Мишелем Фуко анализе тела. В классической эпистеме тело есть место введения в действие отношений символической власти (например, в форме пыток) тогда как в модернистской эпистеме оно превращается в функциональную и (само) дисциплинированную машину, структурированную совокупность упорядоченных и созидающих отношений. Тем самым Фуко обозначает «глубинные стратегии» для упорядочивания отношений. Подход ANT в чем-то похож, но одновременно отличен. Сходство заключается во взглядах на материальность. Речь, тела и их жесты, субъективности, строительные материалы, корабли, самолеты или огнестрельное оружие, все это проявления стратегической логики. Все участвует в поддержании всего. Все произведено отношениями и участвует в их производстве. Отличие же состоит в том, что акторно-сетевая теория менее связана – вероятно, вообще не связана – с границами возможного, установленными современностью; вместо этого ее интересуют конкретные стратегии рекурсивно и продуктивно встроенные в отношения производства объектов, организаций, субъектов и т.д. В ANT допускается множество современных “способов упорядочивания”, а не один» [47, р. 2].

Что означает это различие между подходом М. Фуко и ANT? Ло замечает: «Если мы скажем, что объекты суть просто “относительные случайности” в категориях акторно-сетевого подхода, из этого эмпирически будет следовать изучение того, как они установились и как производящие их отношения стабилизируются. В свою очередь, это означает, что возможности “мира” ограничены случайным образом, и впоследствии мир может произвести все многообразие вещей.

Но как такое может быть помыслено? Действительно ли это правильный способ рассуждения? Первый вариант: рассматривать вышесказанное как освобождение от мрачной одержимости Фуко границами условий возможного. От его предубеждения против всего, что незаметно лишило нас свободы за последние двести лет посредством логики и стратегии современной эпистемы. Однако есть и другая опция: сказать, что подобное рассуждение – лишь форма слепоты. В таком случае ANT оказывается вовлеченной в интеллектуальную и политическую борьбу против попыток заглянуть за границы возможного. Найти, создать неоткрытый континент и исследовать затененные и гетеротопичные места – места Иного, которые лежат за границами нынешних условий возможного. Собственно в этот спор об «инаковости» (alterity) мне и хотелось бы вступить» [47, р. 2-3].

Таким образом, версия акторно-сетевого подхода, предложенная Дж. Ло, фокусируется на проблеме, поставленной в современной философии Мишелем Фуко – проблеме «инаковости» (alterity). Ведь если известный нам мир материальных объектов «контингентен» (то есть, мог бы быть и иным) и цементирован отношениями, которые суть проявления определенных стратегических логик, – всякое изменение отношений означает изменение самой системы вещей. А поскольку пространство представляет собой порядок существования таких вещей-элементов, то изменение отношений также неизбежно связано с изменением «системы координат» их размещения. Именно поэтому Ло настаивает на пространственной интерпретации проблемы «инаковости», определения границ устоявшихся отношений.

Подчеркнем: пространство – есть порядок объектов, объекты – суть пересечения отношений. Изменение отношений, приводит не только к изменениям самих объектов, но и к изменениям «форм пространственности». Изучение положений и соотношений объектов входит в задачи дисциплины, которую Лейбниц называл «*Analysis situs*» – топологии. Ло, последовательно развивая мысль Латура о гетерогенности мира, о связях материального и социального, формулирует исследовательскую программу, которую можно назвать «социальной топологией».

Каковы ее ключевые положения?

Во-первых, «производство объектов действительно имеет пространственные следствия; ...пространства не самоочевидны и не единичны, но представляют собой *множественные формы пространственности*. Это необходимый ход, если мы собираемся серьезно отнестись к «инаковости» объектов в категориях пространства».

Во-вторых, «объекты создают *пространственные условия возможности/невозможности (im/possibility)*». Пространственности порождаются и приводятся в действие объектами, расположенными в них. Так задаются границы этих возможностей/невозможностей. И, в соответствии с первым утверждением, – пространственные возможности/невозможности по характеру множественны. «Признание альтернативности пространственностей, – утверждает Ло, – также существенный ход, если мы предполагаем найти пространственную связь между объектами и инаковостью. Каковы эти пространственности? Существуют различные варианты; те, о которых говорим мы, включают в себя регионы, сети и потоки<sup>23</sup>».

В-третьих, эти пространственности и объекты, которые заполняют и создают их, *несовместимы*. Они «Иные» по отношению друг к другу. Отсюда вывод: «Объектность – есть отражение и творение данной несовместности, перехода между различными возможностями/невозможностями. Это, очевидно, ключевой аргумент, если инаковость рассматривается в том числе и как выражение пространственного различия».

Обратимся к любимому примеру Джона Ло. Одно из первых его исследований в сфере исследований науки и техники, проведенное с использованием акторно-сетевого анализа, было посвящено изучению морских технологий португальской колониальной экспансии [45]. «Сетевой анализ применим к различным уровням, – подчеркивает Дж. Ло. – Например, *корабль* может быть представлен в качестве сети: сети остовов, рангоутов, парусов, канатов, пушек, складов продовольствия, кают, не говоря уже о самой команде. С другой стороны, при более обобщенном рассмотрении, *навигационная система* – со всеми ее эфемеридами, астролябиями и квадрантами, таблицами расчетов, картами, специально обученными штурманами, и конечно, звездами, вовлеченными в данную систему и играющими в ней свою роль – также может быть рассмотрена как сеть. Далее, при еще более отстраненном анализе, можно представить, скажем, всю *систему Португальской империи в целом*, с ее портами и пакгаузами, кораблями, военными диспозициями, рынками, купцами и их принципами торговли как сеть, в которой вещи более или менее устойчивы» [47, р. 4].

В данном описании все предметы исследования рассматриваются как «объекты» – корабль, навигационная система, Португальская империя и даже принципы торговли. Объектами их делают устойчивые связи и отношения друг с другом. Особый акцент на устойчивости: «Штурманы, арабские конкуренты, ветра и течения, команда, складские помещения, орудия: если эта сеть сохраняет устойчивость, корабль остается кораблем. Он не тонет, не превращается в щепки, напорвшись на какой-то тропический риф, не оказывается захваченным пиратами и уведенным в Арабское море. Он не пропадает, не теряется, до тех пор, пока команда не сломлена болезнями или голодом. Корабль – есть *эффект отношений с*

---

<sup>23</sup> То есть, пространственность – это определенная топологическая система. Известное нам и кажущееся самоочевидным евклидово пространство представляет собой лишь одну из таких топологических систем, оперирующую понятием «региона». («Энмари Мол предположила, – пишет Ло, – что ANT – это машина разрушения регионов. Если быть более точным, это способ размывания «естественности» региона, разрушения его самоочевидности» [47]).

другими объектами и ANT-анализ направлен на исследование стратегий, которые производят – и произведены – этой объектностью». Стратегии поддерживают объектность, скрывая внутренне присущую ей хрупкость. Так Ло пытается решить обозначенную Латуром задачу «интеробъективности».

Итак, корабль перемещается, сохраняя при этом устойчивость своих связей с другими объектами. В противном случае он прекратил бы быть кораблем и стал бы обломками корабля, «летучим голландцем» или просто деревом для костра. Здесь Ло обращается к предложенному Латуром понятию «*неизменчивой мобильности*», которое в равной степени применимо к кораблю, электронному письму, сигналу тревоги или обычной почтовой посылке: «“Мобильности” – потому что эти объекты перемещаются из Лиссабона в Калькутту и из Нью-Йорка в Сидней. А “неизменчивые” потому что сохраняют при этом свою форму, структуру. Они соединены вместе наподобие сети. Таким образом, сетевая метафора действует в двух направлениях, на двух уровнях, упомянутых выше. *Неизменчивые мобильности сами являются сетью, матрицей, как объекты. Но они же и проходят через сеть, удерживаются в матрице прочного и устойчивого окружения, в котором вращаются. Если цепь разрывается, если происходит какое-то вмешательство, тогда связка, матрица, сигнал, корабль, письмо утрачивают свой смысл, теряют свою форму, превращаются во что-то другое*» [47, р. 5].

Что из этого следует?

Во-первых, корабль, как объект, пространственно или топологически множественен. («Он занимает – а также преобразует – два типа пространства. Картезианское и синтаксическое или семиотическое»).

Во-вторых, объект неизменен в каждой из форм пространства. Он сохраняется в обоих: физически – в картезианском пространстве, функционально или синтаксически – в семиотическом (сетевом) пространстве.

В-третьих, двигается он только в картезианском пространстве. Напротив, в пространстве сетей он неподвижен. Никакого изменения отношений между компонентами не происходит. Если происходит, значит, что-то не так. Значит это больше не сетевой объект.

В-четвертых, именно неподвижность в сетевом пространстве делает возможным его перемещение в пространстве картезианском, позволяя переплывать из Калькутты в Лиссабон с грузом специй. Перемещение из точки А в точку В некоторого объекта происходит благодаря устойчивости отношений между различными элементами сети, в которой этот объект помещен. Если произойдет смещение в пространстве сетей (то есть, если изменятся конституирующие объект отношения), корабль просто перестанет быть «кораблем X с грузом Y, следующим курсом Z», а станет чем-то иным.

«Такова анатомия латуровского понятия “неизменчивой мобильности”, – заключает Ло, – *Неизменчивость относится к сетевому или синтаксическому пространству, тогда как мобильность – картезианский атрибут*» [47, р. 5]. При этом и в «пространстве сетей» и в обычном «пространстве мест» объекты сохраняют свою целостность. Собственно, объект – и есть пересечение характеристик неизменности формы в различных топологических системах<sup>24</sup>. Отсюда следует, что пространство сетей и пространство мест (регионов) – «иные» по отношению друг к другу. То, что в одном пространстве видится как движущееся, в другом оказывается неподвижным.

Но что если объект не остается неизменным? Что если вместе с перемещением происходит его изменение? Если, потеряв «ядро устойчивых отношений», он трансформируется до неузнаваемости? Тогда мобильности открывают свою изменчивость, теряют четкие очертания в сетевом пространстве и начинают мыслиться в *пространстве потоков*.

Для описания различия между пространством сетей и пространством потоков рассмотрим пример Б. Латура, названный им «парадоксом двух путешественников» [41].

<sup>24</sup> Позднее Ло использует топологическое понятие «гомеоморфизма» для характеристики непрерывности объекта, сохранения им целостности формы в разных пространственных системах [48].

Представьте себе ситуацию, в которой женщина-исследователь вынуждена прокладывать себе дорогу через дикие джунгли, где еще не ступала нога человека. На то, чтобы немного продвинуться вглубь леса у нее уходит множество времени, каждый шаг требует приложения усилий. Она, очевидно, до конца жизни будет помнить эти минуты. Другой же путешественник проделывает значительное расстояние в купе первого класса, читая газету и не обращая ни малейшего внимания на места, через которые проносится поезд. Он не стареет в поездке больше, чем на три часа от момента отъезда до момента прибытия, его тело не испытывает страданий и он вряд ли вспомнит потом что-то важное, произошедшее с ним в этом путешествии. «Без событий» – говорит он друзьям, выходя из вагона.

Здесь мы, на первом этапе, фиксируем различие между «транспортировкой» и «трансформацией». Женщина-исследователь меняется, проходя через джунгли; она стареет сильнее, чем постарела бы за это время в другом, более спокойном месте. Для нее перемещение связано с метаморфозами, изменениями, событийностью. Второй же путешественник легко может отделить перемещение в пространстве и времени от проживания, страдания, участия в событиях.

Женщина-исследователь не будет различать пространство, время и старение, ее перемещение – это «процесс»<sup>25</sup>, чего нельзя сказать о пассажире первого класса. Таким образом, различие пространства и времени, с одной стороны, и событий, предметов, сущностей, – с другой, – не есть фундаментальное различие. Это лишь точка зрения пассажира поезда, которому научно-техническая революция дала возможность отвлечься и абстрагироваться от изменений «за окном». Современные рассуждения о сути «поток товаров и информации», естественным образом разводящие перемещение, изменение, пространство и время, продиктованы ощущением неизменности перемещенного объекта. Они убирают из рассмотрения исходную процессуальность, *событийность потока*, забывая, что такое неизменчивое перемещение не есть нечто данное, естественное.

Теперь, допустим, человек в поезде с нетерпением ждет остановки в небольшом городке, куда он часто ездил в детстве и с которым у него связано немало воспоминаний. Однако теперь по этой ветке ходят только экспрессы и он не замечает как проносится мимо городка на скорости 150 км. в час. Более того, люди, живущие в городке, чей ритм жизни еще недавно определялся прибытием поезда, более не включены в «процесс». Теперь этого места нет на карте, а значит, для событий определенного рода его уже не существует. Поток стал очередной «неизменчивой мобильностью». Почему? Потому что больше нет *остановки*, нет опосредования, *контакта* с другими объектами. Женщина-исследователь вступает в контакт с колючим кустарником и непроходимыми джунглями каждую минуту, они опосредуют ее движение, превращая его в процесс, наполненный событиями. Мужчина же оказывается в ситуации, в которой места и объекты «укрошены» и «свернуты».

Но вот поезд неожиданно останавливается в городке, где возмущенные местные жители перегородили железнодорожные пути и устроили демонстрацию. Только в этот момент пассажиры начнут стареть, осознавая себя застрявшими в богом забытой дыре, которая только теперь оказалась местом и – более того – «местом, производящим события» (*event-producing topos*). Заложники Фортуны, они начнут вспоминать поездку и почувствуют течение времени, соприкоснувшись с миром по ту сторону неизменности.

А если жители каждого населенного пункта на пути поезда начнут чинить ему препятствия? Тогда пассажиры в своих страданиях сравнятся с женщиной-исследователем и перестанут быть «сетевыми» (*network-following*) вояжерами.

Таким образом, четкое разграничение пространства, времени и контактов/столкновений с другими объектами возможно только в пространстве «неизменчивых мобильностей».

---

<sup>25</sup> В данном контексте понятие «процесс» заимствуется из философии А.Н. Уайтхеда. Процесс здесь – цепь взаимосвязанных событий, совершающихся в пространстве и времени.

Вернемся к Джону Ло и примеру с португальскими кораблями. *«Все, что перемещается в физическом пространстве – не есть поток, – утверждает он, опираясь на тезис о неизменных мобильностях. – Как мы видели, неизменные мобильности неизменчивы постольку, поскольку сохраняют свою форму в сетевом пространстве, но одновременно передвигаются в пространстве евклидовом. Это важно, поскольку многое (если не все) из того, что говорится о “глобальных потоках” – информации, капитале, людях – обращено к феномену, принадлежащему сетям и сетевым пространствам (и, несомненно, евклидовому пространству). Речь идет о тех самых неизменных мобильностях. Следовательно, все разговоры о потоках могут быть адресованы значимым феноменам современности, но упомянутые явления не относятся к пространству потоков – топосу, лежащему за пределами их возможностей»* [47, р. 7].

Так Ло проводит границу между акторно-сетевым подходом и другими попытками теоретизирования с использованием метафоры сетей и потоков. К наиболее известным из них относится концепция «сетевого общества» М. Кастельса. По Кастельсу, поток – это что-то, что может использоваться для описания цепей информационных импульсов, коммуникационных центров и менеджерских элит, а пространство потоков – есть «материальная организация социальных практик в разделенном времени, работающем через потоки» [15, с. 386]. Понимаемый таким образом «поток» лишен дискретной событийности; в терминологии Б. Латура и Дж. Ло он мог бы быть описан лишь как сеть «агентностей» и «мобильностей».

Другой автор, активно эксплуатирующий метафору «сетей и потоков», гораздо ближе акторно-сетевому подходу – Дж. Урри, также профессор Лнкастерского университета, написавший несколько работ в соавторстве с Дж. Ло. Урри полностью разделяет стремление ANT заменить традиционную проблематику «Общества» (основанную на метафоре «региона»), проблематикой «Мобильности», рассмотренной через призму сетевых взаимодействий. Он также поддерживает тезис о существовании гетерогенной сети людей и объектов. Но поток для Урри – это ни что иное, как хаотичное или организованное пересечение национальных границ массами людей, товаров и отходов [61, р. 35]. Для анализа таких движений не требуется разрабатывать специальную теорию «социальной топологии» с подробным описанием различных социо-пространственных систем и привлечением топологических категорий.

Итак, поток в акторно-сетевой теории можно определить как «изменчивую мобильность». Однако такое определение не должно вводить нас в заблуждение. Действительно, по выражению Джона Ло и Виктории Синглтон: «Ничто не устойчиво и не вечно в мире ANT. Лишь некоторые вещи сохраняют форму и то, лишь на время» [49, р. 5]. Но за этим тезисом не стоит растворение объекта в потоках и процессах. Принцип гомеоморфизма остается – идентичность объекта должна быть понята как пересечение между различными вариантами неизменности формы. Объекты как вещи в евклидовых координатах. Объекты как константная грамматика или синтаксис в координатах сети отношений. И – для пространства потоков – объекты как возможные *ограниченные* реконфигурации этих отношений [47].

#### *От «сетевого общества» к «обществу потоков»?*

«Навязчивой идеей девятнадцатого века, – пишет Мишель Фуко, – была, как мы знаем, история – с ее темами развития и замедления, кризиса и цикла, темами аккумулярованного прошлого, великим превосходством мертвых и угрожающим оледенением мира. Девятнадцатый век обнаружил существенный мифологический ресурс во втором принципе термодинамики. Нынешняя же эпоха будет, скорее всего, эпохой пространства. Мы живем во времена одновременности, в эпоху рядоположения – эпоху близкого и далекого, сосредоточенного и разобщенного. Я полагаю, наш сегодняшний опыт мира – это не столько «жизнь сквозь время», сколько сеть, соединяющая точки и интересы в запутанный клубок» [30, р. 22].

Несколько аспектов привлекают внимание в этом пассаже: (1) метафора сети, (2) противопоставление пространства и времени, (3) провозглашение современной эпохи эпохой пространства. Все три замечания тесно между собой связаны и объединены «сетевой» логикой.

«Сетевая» логика – это логика пассажира самолета, совершающего беспосадочный перелет. Для него перемещение *одномоментно*, не расчленено на последовательности, а всякая дискретность понимается в первую очередь как дискретность пространственная. За своим перемещением он наблюдает по пунктирной линии на экране компьютера и ему легко представить как тысячи таких же линий соединяют различные точки на карте, сплетаясь в «запутанный клубок». Его опыт мира действительно описывается метафорой сети.

Но пафос акторно- сетевого подхода заключен в переходе от «логики сети» к «логике потока», от неизменности к изменчивости. Значение материальных вещей именно в том, что, активно участвуя в человеческом взаимодействии, они способны изменять свои функции, преобразовываться во что-то другое, превращая пространственную мобильность в уайтхедовский процесс, в поток событий.

Именно поэтому Бруно Латуру и Джону Ло недостаточно деконструировать идею «Общества», опирающуюся на метафору региона (Дж. Урри). Им мало заявить о «сетевой природе» современных коммуникаций (М. Кастельс). Они противопоставляют тотальному и комплексному «социальному» подвижную, находящуюся в процессе постоянных изменений и состоящую из дискретных элементов «ассоциацию», предлагая к теоретическому осмыслению новый пласт нашего повседневного опыта непрерывно трансформирующегося мира.

Собственно, в этом и состоит вклад акторно- сетевого подхода в социологическую теорию. Для нашего же рассуждения важно зафиксировать еще одно следствие развития ANT: «пространство» из периферийной социологической проблемы становится центральной категорией анализа. «Возвращение материального» является также и возвращением пространства.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Бертальсон М.* Второе рождение природы: последствия для категории «социальное» // Социс. 2002. №9.
2. *Бурдые П.* Практический смысл / Пер. с фр. А.Т.Бикбов, К.Д.Вознесенской, С.Н.Зенкина, Н.А.Шматко; отв. ред. пер. и послесл. Н.А.Шматко. СПб.: Алетей, 2001.
3. *Бурдые П.* Социология политики / Пер. с фр. Н.А. Шматко / Сост., общ. ред. и предисл. Н.А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1993.
4. *Вайнрих Х.* Лингвистика лжи / Пер. Е.Г. Казакевич // Язык и моделирование социального взаимодействия / Под ред. В.В. Петрова / Сост. В.М. Сергеева и П.Б. Паршина. М.: Прогресс, 1987.
5. *Вебер М.* О некоторых категориях понимающей социологии // М. Вебер Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
6. *Гелен А.* О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.
7. *Гидденс Э.* Устройство общества: очерк теории структуриации. М.: Академический Проект, 2003.
8. *Гоффман Э.* «Я» и Другой // Личность. Культура. Общество. 2000. Том 2. Вып. 3(4).
9. *Гоффман И.* Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. с англ. и вступ. статья А.Д. Ковалева. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000.
10. *Гоффман И.* Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта / Под ред. Г.С. Батыгина и Л.А. Козловой; вступ. статья Г.С. Батыгина. М.: Институт социологии РАН, 2003.

11. *Греймас А.Ж., Курте Ж.* Семиотика. Объяснительный словарь // Семиотика / Сост., вст. ст. и общ. ред. Ю.С. Степанова. М.: Радуга, 1983.
12. *Дмитриев А., Левченко Я.* Наука как прием: еще раз о методологическом наследии русского формализма. // Новое литературное обозрение. 2001. № 50.
13. *Дриш Г.* Витализм. Его история и система / Авториз. пер. А.Г. Гурвича. М., 1915.
14. *Дуглас М.* Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу / Пер. под ред. С.П. Баньковской. М.: Канон-Пресс-Ц., 2000.
15. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. Под научн. ред. О.И. Шкаратана. М.: ГУ-ВШЭ, 2000.
16. *Латур Б.* Когда вещи дают сдачи: возможный вклад «исследований науки» в общественные науки / Пер. с фр. О. Столяровой // Вестник МГУ. «Философия». 2003. №3.
17. *Московичи С.* Машина, творящая богов. М.: КСП+, 1998.
18. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.
19. *Старк Д.* Интервью. // Экономическая социология. 2001. Том 2. № 5.
20. *Филиппов А.Ф.* К теории социальных событий // Логос. 2004. № 5 (44).
21. *Филиппов А.Ф.* Теоретические основания социологии пространства. М.: Канон-Пресс-Ц, 2003.
22. *Amin A., Thrift N.* Cities. Reimagining the Urban. L.: Blackwell, 2002.
23. *Appadurai A.* Introduction: Commodity and the politics of value // The social life of things. Commodities in cultural perspective / Ed. by A. Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
24. *Bauman Z.* Globalization: The Human Consequences. N. Y.: Columbia University Press, 1998.
25. *Callon M.* Some elements of a sociology of translation domestication of the scallops and fishermen of St Brieux Bay // Power, Action and belief: A new Sociology of Knowledge? / Ed. by J. Law. L.: Routledge and Kegan Pol, 1986.
26. *Callon M.* Introduction // The laws of the markets / Ed. by M. Callon. Oxford: Blackwell, 1998.
27. *Callon, M. Law, J.* On the Construction of sociotechnical networks: content and context revisited. // Knowledge and Society. Vol. 8. 1989.
28. *Collins R.* The European sociological tradition and 21st century world sociology // sociology for the twenty-first century: continuities and cutting edges. Chicago: Chicago University Press 1999, pp. 26-42.
29. *Douglas M., Isherwood B.* The world of goods. L.: Routledge, 1996.
30. *Foucault M.* Of other spaces // Diacritics. 1986. № 16.
31. *Goffman E.* On Face-Work: an analysis of ritual elements in social interaction // Psychiatry: Journal of Interpersonal Relations. 1955. №18:3.
32. *Hagerstrand T.* Innovation diffusion as a spatial process. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
33. *Harre R.* Material objects in social world // Theory, Culture and Society. 2002. Vol. 19. № 5/6.
34. *Kopytoff I.* The cultural biography of things: commoditization as process // The social life of things. Commodities in cultural perspective / Ed. by A. Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
35. *Latour B., Woolgar S.* Laboratory life: The social construction of scientific facts. L.: Sage, 1979.
36. *Latour B.* Pandora's hope. Essays on the reality of science studies. Cambridge, 1999.
37. *Latour B.* The Powers of Association // Power, action and belief: a new sociology of knowledge? / Ed. by J. Law. London: Routledge and Kegan Pol, 1986.
38. *Latour B.* The pasteurization of France. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
39. *Latour B.* We have never been modern. N. Y.: Harvard University Press, 1993.

40. *Latour B.* On interobjectivity // *Mind, culture, and activity: an international journal.* 1996. Vol. 3. № 4.
41. *Latour B.* Trains of thought: Piaget, formalism and the fifth dimension // *Common knowledge.* 1997. № 6/3.
42. *Latour B.* Gabriel Tarde and the end of the social // *The social in question* / Ed. by P. Joyce. L.: Routledge, 1999.
43. *Latour B.* Promises of constructivism // *Chasing technoscience: matrix for materiality* / Ed. by D. Ihde, E. Selinger. Indiana University Press, 2003.
44. *Latour B.* A Dialogue on actor-network theory with (somewhat) socratic professor / Ed. by C. Avgerou, C.U. Ciborra, F.F. Land. Oxford University Press, 2004. Доступ через <<http://www.ensmp.fr/~latour/articles/article/090.html>>.
45. *Law J.* On the methods of long distance control: vessels, navigation and the Portuguese rout to India // *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?* / Ed. by J. Law. L.: Routledge and Kegan Pol, 1986.
46. *Law J.* After ANT: Topology, naming and complexity // *Actor-network and after* / Ed. by J. Law, J. Hassard. Oxford: Blackwell and the Sociological Review, 1999.
47. *Law J.* Objects, spaces and others. Working papers of Lancaster University, 2000. Доступ через <<http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/law-objects-spaces-others.pdf>>.
48. *Law J.* Objects and spaces // *Theory, Culture and Society.* 2002. Vol. 19. № 5/6.
49. *Law J., Singleton V.* Object lessons. Working papers of Lancaster University, 2003. Доступ через <<http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/law-singleton-object-lessons.pdf>>.
50. *Lyman S.M., Scott M.B.* Territoriality: A neglected social problem // *Dies. A sociology of the absurd.* NY., 1970.
51. *Pels D., Hetherington K., Vandenberghe F.* The status of the object: performances, mediations and techniques // *Theory, Culture and Society.* 2002. Vol. 19. № 5/6.
52. *Pietz W.* Material consideration: on the historical forensics of contract // *Theory, Culture and Society.* 2002. Vol. 19. № 5/6.
53. *Sayer A.* Method in social science. A realist approach. L., 1992.
54. *Schegloff E.* Goffman and the Analysis of Conversation // *Sage Masters of Modern Social Thought* / Ed. by G.A. Fine, G. Smith. Vol. IV. L.: Sage Publications, 2000.
55. *Shapin S., Shaffler S.* Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the experimental life. Princeton: Princeton University Press, 1985.
56. *Tatnall A., Gilding A.* Actor-Network theory and information systems research // 10th Australasian Conference on Information Systems. Wellington, 1999.
57. *The Body. Social process and cultural theory* / Ed. M. Featherstone, M. Hepworth, B.S. Turner. L.; etc.: Sage, 1991.
58. *Thompson M.* Rubbish theory. Oxford: Oxford University Press, 1979.
59. *Thrift N.* Spatial formations. L.: Sage, 1996.
60. *Urry J.* Consuming Places. L., 1995.
61. *Urry J.* Sociology beyond societies. Mobilities for the twenty-first century. L. and N. Y.: Routledge, 2000.
62. *Vandenberghe F.* Reconstructing humans: A humanist critique of Actant-Network Theory // *Theory, Culture and Society.* 2002. Vol. 19. № 5/6.

## РЕТРОСПЕКТИВА

### **Интервью с Овсеем Ирмовичем Шкаратаном, профессором, доктором исторических наук, заведующим кафедрой социально-экономических систем и социальной политики Государственного Университета - Высшей Школы Экономики**

– *Наши первый вопрос, Овсей Ирмович: с какого периода вы считаете себя профессиональным социологом?*

– Я шёл к социологии, пожалуй, в отличие от большинства моих коллег – не через философию, а через историю и через реальную жизнь. Так получилось, что я начал работать и зарабатывать, кормить мать, когда мне было ещё лет двенадцать, наблюдал разные социальные среды и очень быстро заметил, как ужасно скверно в нашей системе живёт народ и как хорошо живёт начальство (что их надо называть номенклатурой, или там этакратией, я не знал). Я был тогда капитаном лучшей тимуровской команды Ленинграда, но была у нас ещё и маленькая подпольная тимуровская команда, где я был рядовым, а капитаном был один парень, который потом вырос и стал вице-адмиралом. Мы действовали достаточно странно: считали, что надо помочь инвалидам (тогда ещё война шла), что если от многого отнять немножко и передать это бедным, то это не кража, а просто дележка. Что мы изо всех сил и делали. Так спасли одного слепого и безрукого капитана-разведчика. Мы помогали ему, помогали и другим. Во всяком случае, достаточно активно в этом участвовали. В старших классах школы у нас даже была подпольная организация, которая занималась всякими вещами, связанными с тем, что так жить нельзя. Мы мечтали, конечно, не о капитализме, а о том, что сейчас бы назвали «гуманным социализмом».

Потом в университете, начиная с первого курса, я влипал во всякие истории. В то время в органах безопасности было много фронтовиков и, как ни странно, нам всё сошло с рук. Во всяком случае, я поступил в университет на истфак без каких-то сверхтрудностей, с первого раза. И там опять-таки народ собрался – «шестидесятники», в том числе на том курсе, где я учился, было много людей, политически очень активных. И никто не подразделял: это – наука, а это – жизнь, политика, судьба России, судьба СССР... Как-то это всё сливалось воедино.

Но кончилось тем, что больше года у меня ни курсовые не принимали, ни экзамены, потому что считали, что меня должны посадить. Допрыгался тогда. Так что к социологии я шёл скорее этим путём, чем через книги. Книги, само собой, были, их было много...

Потом умер Сталин, стало легче. Я помню, как мы радовались этому событию. Шли по коридору истфака навстречу друг другу – те, которым грозила посадка – счастливые, обнимались и говорили: «Ну, теперь всё будет хорошо!». На что многие преподаватели, которые к нам хорошо относились, говорили: «Вы ошибаетесь... не спешите с выводами...». Да, это оказалось правильно. А в аспирантуре я занимался уже чисто социологическими проблемами – естественно, без всякого руководства: руководителей для этого не было. Я занимался проблемами социальной структуры рабочего класса на разных этапах развития отечественной истории.

– *Вы закончили исторический факультет Ленинградского университета в 1954-м году. А собственно социологические исследования когда начали проводить?*

– Социологические исследования как таковые (даже может быть не строго социологические) я начал проводить позже. В 1957-м году я впервые столкнулся с тем, что есть такая наука – социология. Осмыслил, так сказать, что она есть, потому что отдельные всплески информации доходили до меня и раньше, конечно. В то время я был знаком с

Владимиром Степановичем Овчинниковым, тогда начинающим преподавателем философского факультета Ленинградского университета. Ему первому (из моих знакомых) пришло в голову: как это, страна живёт, а социологии в ней нет? Он никогда в дальнейшем не участвовал ни в каких серьёзных проектах, исследованиях, но был первым, кто задался вопросом «а как же без этого всего жить?». А реально, более-менее серьёзно я занялся социологией в самом конце пятидесятых годов.

Сначала мы писали письма в обком и горком партии с просьбой разрешить нам такие исследования. Первое письмо, подписанное мною, было году в пятьдесят восьмом. А потом мы стали изучать. Было такое «движение бригад коммунистического труда», которое, как всегда и всё в советском режиме, кончилось, конечно, демагогией и безобразием, но начиналось оно как движение блестящей рабочей молодёжи, романтически настроенной и очень жёстко граждански ориентированной на то, чтобы в этой стране должно быть хорошо. Они действительно помогали друг другу, они действительно, когда было нужно, работали бесплатно, безумно много учились, действительно разумно для тех лет проводили свой досуг: не пьянствовали, не хулиганили. Очень достойные были ребята.

Я проводил и включенное наблюдение, и сбор документов, и интервью с ними. Вместе с Виталием Ивановичем Старцевым (который потом, в отличие от меня, отошёл от современности в «прошлое», занялся семнадцатым веком) мы даже издали целый сборник документов об этих людях...

Я считаю, что это, пожалуй, было первым шагом.

А потом, уже в 1961-м году, пронюхав, что мы существуем, Обком партии и руководство совнархоза – существовали такие одно время региональные органы управления – поручили нам изучить текучесть рабочей силы в ленинградской промышленности. Занимались мы этим делом в основном втроём: Леонид Соломонович Бляхман, экономист, профессор (сейчас он в Америке), Андрей Григорьевич Здравомыслов и я. Мы разработали анкету, с помощью которой опросили несколько тысяч рабочих, перешедших за определенный промежуток времени на новое место работы, и в 1965-м году выпустили книгу «Движение рабочих сил на промышленных предприятиях».

Печальность события состояла в том, что мы с Бляхманом (Андрей Здравомыслов был в это время в командировке в Кении) рекомендовали высоким начальникам ряд мер по снижению текучести среди рабочих-станочников, а эти меры привели к резкому всплеску этой самой текучести. Это был самый великий позор в моей социологической биографии. Я до сих пор с ужасом думаю: как же так получилось, мы всё вроде разумно предложили, а последствия были обратные, текучесть резко усилилась. Но Здравомыслов тут был ни при чём. Он, так сказать, был сторонником здорового прагматизма: провели исследование – пусть начальники решают. Так, во всяком случае, я тогда воспринимал его позицию. А мы решили: как же так, как же без нас? Всякие американцы предлагают, а мы?

Книга «Движение рабочей силы» была первой. Она во многом определила мой подход к социологии. Это не была чисто социологическая работа, ее по современной классификации можно скорее отнести либо к экономической социологии, либо к социоэкономике. Экономический акцент там был очень силен, но техника получения данных, методы сбора информации были, пожалуй, больше социологическими.

*– Каким образом историческое образование повлияло на ваши взгляды и методы работы в социологии? Чем-то оно вам помогло?*

– Я в те годы продолжал работать и как историк. Это не в один день закончилось. Думаю, это весьма полезно для исследования исторических корней того, что происходит, например, для исследования социальной структуры, а я в те же годы параллельно занимался ею.

Первая моя скандальная публикация вышла в 1962-м году, а потом в 1965-м году в «Философских науках» с опозданием на шесть лет появилась статья, которая нигде не могла быть опубликована. С Бляхманом мы написали работу по проблемам социальной структуры нашего общества, где высказывалась мысль об отсутствии у нас классов и наличии слоевой

структуры, то, что теперь стало азбукой. В ней доказывалась необходимость исключить из игры такие понятия, как рабочий класс, крестьянство и интеллигенция. То, в чём нас обвиняли – долго рассказывать. Каждый раз авторами рецензий были одни и те же люди, которые писали о несовпадении изложенных взглядов с марксистскими.

А потом пошли первые массовые опросы по исследованию социальной структуры (это уже 1965-й год) на ленинградских заводах, причем всех категорий работающих на этих предприятиях. В 1966-м году начались исследования – впервые – уже всего городского населения Ленинграда.

И тут-то мы столкнулись с совершенно неодинаковой ситуацией в разных регионах, в разных группах населения. Обнаружилось дикое несовпадение выводов Ядова и моих по проблемам мотивации рабочей силы, по ценностным ориентациям.

Если вы не знаете историю формирования рабочей силы в разных группах производств, то могли бы предположить, что кто-то сфальсифицировал данные или некорректно их обработал. А различия при анализе объяснялись очень просто. У Ядова был в основном контингент мигрантов. Я же взял рабочих из оборонки. Это значит, что у меня были почти сплошь коренные питерцы. То есть, пропорции между коренными ленинградцами и мигрантами были совершенно разные. Ну, а мигранты всегда акцентировали внимание на том, что для них главная ценность – работа, а уж заработок – потом!

Статистически типичный коренной ленинградец писал в анкете то же так, но при этом честно говорил: «Мне, конечно, работа не безынтересна, но важнее всего семью прокормить».

Короче говоря, даже эти вещи наталкивали на мысль, что не было однозначности ... А уж стратификация! Там вообще было всё ясно! У меня одновременно шли работы по динамике структуры за все годы советской власти с прихватыванием дореволюционных лет и современного периода. Теперь бы сказали, что я работал, сочетая исследования стратификационные с историко-социологическими. Но тогда так жёстко это не разделялось. Мне и в голову не приходило, что можно без исторической части понять, кто как живёт. Особенно когда мы столкнулись с данными по Татарии: совершенно другое восприятие жизни, отношений между статусными группами. Совершенно иное! Вроде единый Советский Союз, единая господствующая мораль, единая господствующая система ценностей, но обнаруживались свои, присущие данным группам, ценностные показатели.

*– Вы сказали, что шли к социологии несколько нетипичным образом, скорее через жизненные реалии, чем через книги. И всё же – «книги были, их было много...». Вы можете назвать те, которые оказали наибольшее влияние на ваше профессиональное становление именно как социолога?*

– Питирим Сорокин! Это было издание ещё двадцатого года. Я ухитрился добыть его тогда и по нему даже читал лекции в рамках общего курса Игоря Синячкова. Там я читал несколько лекций о социальной структуре и стратификации, опираясь на Сорокина.

*– Остаётся ли Сорокин и сейчас значимым для вас автором?*

– Значимым – да, но...

*– Но не совсем актуальным?*

– Ну, скажем так... А тогда это для меня было «бомбой». Это было совершенно другое восприятие мира, чем через Маркса. Сейчас, кстати, я бы сказал, что в настоящее время я в гораздо большей мере марксист, чем тогда.

*– А какие книги, статьи вы можете порекомендовать нынешним студентам-социологам? Что-то, что поможет им в формировании профессиональных навыков?*

– Разве книга обязательно должна быть социологической? Я в этом не убеждён... Дело в том, что каждый по-своему воспринимает мир. Энгельс считал, что экономике можно лучше научиться по Бальзаку, чем по работам экономистов. Должен сказать, что Бальзак – еще и блестящий учитель социологии. В отличие от русской литературы, французская и американская глубоко социологичны. Они не столь нравственны, это верно! Они не дают таких глубинных уроков понимания души человеческой, но зато понятие об отношениях между группами людей они дают! Поэтому я рекомендовал бы читать много художественной литературы, в основном французскую и американскую, особенно двадцатого века. Потому что узкоспециальные вещи – они и есть узкоспециальные. Если говорить о социологическом восприятии мира, то тут у каждого человека «звоночек» будет от разных авторов – вот это то, что мне нужно!

Ну а список авторов в социологии... Всё равно это будет Маркс, это будет Вебер, это будет Парсонс.

Я не стал бы формировать мироощущение людей на работах Гидденса, например. Убеждён, что этого и не произойдёт. А вот эти три гиганта, на мой взгляд, параллельно с чтением и художественной литературы, и литературы социологической, и социографической, описывающей современную ситуацию, очень важны.

Меня пугает, когда люди очень много читают западную литературу – потом они пишут книжки и диссертации, как будто живут не в этой стране, и по проблемам, которые здесь никому не интересны, здесь ещё не возникли, и, может, не возникнут никогда. Другая действительность, другая система жизнедеятельности, другая система даже обывденной жизни, а они притаскивают темы оттуда, кальку такую делают. Даже оскорбительно – как будто ты живёшь не в мире реальных людей, которые в тебе нуждаются. А для чего тогда?

Значит, тебя должны содержать, учить бесплатно, или полубесплатно (даже те, кто платит, не оплачивают целиком всё обучение), тебя должны были в школе учить, в университете, в аспирантуре, а после этого ты пишешь то, что этой стране и этому обществу не нужно! Ты можешь занять позицию проправительственную или антиправительственную – ты имеешь на это право. Но ведь не всегда главное – позиция, у нас есть проблемы, где просто нужно знать, что происходит. Надо же хоть как-то влиять на то, что происходит! Поэтому для меня определяющими являются два имени: Алена Турена (Франция) и М. Кастелса (Испания).

Почему? Потому что эти люди всегда помнят о том, что они живут в человечестве и ради человечества. Им никогда не придёт в голову писать всякую заумь, которую кроме двух-трёх специалистов никто никогда не прочтёт. Когда читаешь Кастелса, понятно, для чего он живёт, и для чего он пишет! То же самое – Турен. Недаром они оба участвовали в революционных событиях во Франции в 1968 году. Недаром они оба приезжали в Россию в 1992 году, стремясь помочь нам не попасться на удочку МВФ и Мирового банка (что наши успешно сделали). Так что, откровенно говоря, теперь можно считать список не то чтобы законченным, но достаточным.

*– Ваш последний ответ, а также то, что я читала о вас ранее, даёт основания заключить, что социологическая деятельность для вас немыслима как в чистом виде академическая, она обязательно связана с некоей общественно-политической активностью. Это так?*

– Не обязательно политической – просто общественной. Есть много форм общественной активности. Но мне на самом деле непонятен социолог, который ведёт себя как поэт-символист!

Мне понятно, когда социолог в чём-то участвует, но это необязательно политическая деятельность. Это может быть человек, который активно связан с социальной работой. Это мне понятно, особенно у нас в стране.

Могут быть и другие формы участия. Например, проблема эффективности бизнеса – неполитический вопрос. Или проблема моральной ориентированности бизнеса. С нашим

бизнесом не хотят иметь дело не потому, что Россия не может быть хорошим полем для инвестиций, а потому что невозможно действовать в вакууме, приходится работать с нашими бизнесменами и нашими чиновниками! Как только иностранец приходит к нам, выясняется, что человеку с нормальной предпринимательской, буржуазной моралью работать здесь невозможно! Поэтому это тоже сфера социологической активности...

Но в любом случае социолог, если угодно – социальный врач. Конечно, врач может быть и медиком-теоретиком. Но, в общем и целом, медицина – это сфера, где своими действиями спасают людей или просто улучшают их жизнь. Ну а наша задача – в чём-то, в каких-то пределах, воздействовать на общественную ситуацию.

*– В интервью на «Эхо Москвы» в 2001 году\* вы сказали: «быть активно втянутым в деятельность правительственных структур... это нужно делать каждому нормальному экономисту и социологу, если ему это доверяется». Я согласна с тем, что социологам нужно проявлять активность, но у меня возникает вопрос: а что делать, если власть рекомендации со стороны социологов не воспринимает вообще или воспринимает неадекватно, скажем так?*

– Мне трудно вспомнить, в каком контексте я это говорил, но вопрос активности бесспорен! А всегда ли это касается отношений с властями? Это очень спорный вопрос. С советской властью, например, у меня отношения были достаточно сложные и спорные. Я не мог ездить за границу, и в то же время меня не раз приглашали в качестве консультанта в Госплан или Совмин. Точнее, не приглашали, а приказывали. Но я всегда понимал: я живу в этой стране, другой-то у меня нет. Всегда ли это помогало? Да нет, конечно! Иногда все наши рекомендации прахом шли, всё, что мы разрабатывали. Мы делали прогнозы развития страны с Заславской, со Шляпентохом, с некоторыми другими ещё много лет назад, когда можно было скорректировать ситуацию, чтобы мы стали страной высоких технологий и самого образованного в мире населения. И мы показали, как со времён Сталина у нас постепенно падала доля затрат на одного студента, на одного школьника, на одну школу и т.д. В то же время мы доказывали, что нужно приостановить уменьшение затрат на жилищное строительство. Ведь если бы продолжилась тенденция, начатая Хрущёвым, то на сегодняшний день у нас было бы, по разным подсчётам, около 50 квадратных метров на человека! А у нас сейчас где-то... не помню точных цифр, то ли 19, то ли 20 квадратных метров, и при этом полно трущоб...

Мы понимали, что речь идёт о воспроизводстве производящего человека. Он и потребитель, и производитель. С точки зрения будущего страны, вкладывая в человека как в потребителя, мы получаем его как современного производителя! И вовсе не надо было так много денег тратить... Но мы столкнулись с диким сопротивлением!

В частности, академик М. Келдыш, представляя интересы военно-промышленного комплекса, кричал на академика Н. Федоренко и на нас: «Как вы смеете! Вы требуете так много для себя!» Речь шла о прогнозе развития страны на 20 лет вперёд, о сравнительно скромных затратах на человека. Он считал, что это много, а надо ещё больше давать на оборонку. Это касалось не только каких-то заскорузлых партийных тупиц: один из величайших математиков мира, знаменитый теоретик, который долго был «засекречен», который стоял за Королёвым – Келдыш – так рассуждал!

Я думаю, это было национальной бедой. Но в какой-то мере это была точка бифуркации, когда ситуацию еще можно было изменить...

*– Что касается настоящей ситуации...Из того же интервью: «я слишком хорошо помню, как воевали, помню, как меня самого бомбили, помню, как меня вытаскивали с того света, помню, как я мальчишкой помогал вытаскивать раненых с того света. И мне как-то трудно поверить в то, что нельзя вытащить нашу страну за уши, чтобы мы были*

---

\* Интервью в программе Нателлы Болтянской, от 8 мая 2001 года.

*счастливы». Ваше мнение не изменилось к настоящему моменту? Какими Вы видите перспективы социальной политики?*

– Я продолжаю так считать, иначе бы я просто уехал!

И хотя я не согласен ни с тем, что сделал Ельцин, ни с тем, что делает Путин, это не меняет моего отношения к стране. При Ельцине шло просто разграбление национальных богатств и резкое снижение уровня жизни всех категорий населения. Путин действительно понял, что надо уменьшить зону бедности и этим занимается. Я не сказал бы, что успешно, но, во всяком случае, занимается серьёзно. Тут вопрос «как?». Можно спорить, как действовать лучше.

Политика его очень противоречива по многим причинам. Противоречив состав окружающих его людей. И мне совершенно очевидно, что отношение этих людей к социологическим рекомендациям могло бы быть и лучше. Они ждут обязательного подтверждения правильности своей радикал-либеральной политики, которую продолжает вести группа, возглавляемая Грефом, что, на мой взгляд, опасно для страны!

Та же жилищно-коммунальная реформа... Совершенно очевидно, что надо сначала, как правильно говорит Явлинский и его партия, поставить счётчики (кстати, этого же требует и Лужков). И вообще, сначала привести хоть что-то в порядок, а затем решить на конкурентных началах, кто займётся всем этим. Прежде надо учесть, по кому это ударит!

Так вот, я хочу сказать, что самые маргинальные слои населения уже много получили. Пенсии выросли значительно. Хотя они, конечно, неадекватны необходимым затратам на сохранение здоровья и жизни, недостаточны для реального потребления. У нас прожиточный минимум исчисляется очень странно. Это никакой не прожиточный минимум, это уровень нищеты! У нас путают два показателя: уровень нищеты и уровень бедности.

Для нашей страны, как и для ряда других восточно-европейских стран, уровень бедности – 4 доллара в день, это означает 120 долларов в месяц. Помножьте на 30 – мы должны иметь 3600 рублей на человека как границу бедности. Вы сами знаете, что подавляющее большинство людей даже не мечтает о таком уровне жизни. Подавляющее большинство русских людей живёт ниже уровня бедности. Но реально занимаются сейчас только нищими. Хотя, слава богу, хоть ими занялись!

Беда в том, что те, кого рассматривают как средний слой – забудем эту концепцию среднего класса, а вот просто как серединка общества, – те, кто может работать, может сам прокормиться и кормить других – вот их судьба всё время висит на волоске, здесь нет никакой стоящей социальной политики!

Малый бизнес у нас занимает всего 11%, когда нормальный уровень начинается после 50% (я имею в виду занятость населения и объём продукции). Условия, в которых работает бизнес, ужасны!

То же самое и с профессионалами. Бизнес–профессионалы – вот та категория населения, которая определит наше будущее. Я имею в виду не олигархическую группировку, к которой я отношусь достаточно сложно – не то, что в смысле «долгой олигархов», такая глупость не приходит мне в голову, но речь идет о массовом бизнесе, том самом среднем бизнес-слое, который определяет успехи общества. Никаких условий для венчурной деятельности в России нет! Венчурного капитала у нас практически нет. Это означает очень сильное отставание. Поэтому в социальной политике для меня является ключевым пункт, как будет действовать Путин. Не будем мудрить, никакой тут Касьянов ни при чём! У нас власть президента, республика, к сожалению, чисто президентская, поэтому никакого контроля за президентом со стороны парламента нет, воздействия других властей на президента нет, будем говорить о политике Путина! Президент сегодня не провёл никаких серьёзных акций в защиту средних слоёв, той самой «серединки» профессионалов и бизнесменов, которые определяют, какой будет страна.

Что касается олигархов, то тут, опять-таки бессмысленная политика! Надо иметь в виду, что «украденную» собственность они не просто так украли, им её «подарили» в ходе залоговых аукционов, поэтому нести за это ответственность должны те, кто те самые

аукционы организовывал, под, так сказать, идейным вдохновением Ельцина, Черномырдина и Чубайса!

Извините, кто откажется? Тебе предлагают в сто, в двести раз дешевле приобрести собственность, да ещё дают кредиты под эту малую оставшуюся часть! Надо быть идиотами, чтобы отказаться. Поэтому люди спокойно зарегистрировали, например «Норильский никель», застраховали на Западе за 30 миллиардов долларов, купив за 300 миллионов. Это не совсем точные цифры, но порядок такой.

То же самое было и с ЮКОСом.

А теперь надо их оценивать, видимо, по тому, насколько эффективно ведётся бизнес. И сколько надо содрать с них предельно налогов, чтобы они дальше не накапливали у себя состояния, чтобы природная рента шла в пользу хай-тека, софт-тека и того, что нам нужно, в том числе и на сохранение здоровья населения – это для нас ключевая проблема, потому что мы самая больная из цивилизованных стран!

В этом случае мы получаем, так сказать, необходимую «перекачку». А вместо этого мы имеем дело с постоянными скандалами вокруг этой собственности. Таковы результаты этих лет.

*– Какими вы видите перспективы социологии в условиях президентской республики – и даже, позволю себе сказать, авторитаризма?*

– Моя позиция всегда была чёткой: социология – это наука, присущая гражданскому обществу, для гражданского общества, и полноценно функционировать во всех других случаях она не может. Мы не можем всерьёз говорить о китайской социологии, а говорим о бразильской. Почему? Потому что, хотя в Бразилии иной путь развития, не присущий странам «золотого миллиарда», но там появилась зона гражданских свобод, соответствующая социально-экономическая интеллигенция, появилась первоклассная социология. Кстати, экс-президент Бразилии Ф. Кордозо был президентом Международной Социологической Ассоциации...

Что касается нашей страны, то неслучайно в постсоветской России мы за 12 лет так и не смогли сформировать высокую социологию. Дело не в том, что нет материальной базы для развития социологии. Можно назвать небогатые страны, например, та же Бразилия. По ВВП на душу населения она равна нам. Следовательно, вопрос в системе отношений в обществе. На сегодняшний день мы сталкиваемся с ситуацией отсутствия гражданских отношений и гражданского общества. У нас – вернувшаяся система подданничества (да она и не уходила никуда!), которая для социологии представляет плохую питательную среду. У нас, я бы сказал так, есть социологи, но нет социологии как национальной науки.

Неслучайно большинство студентов уходят в маркетинг. Это, конечно, не социология. Другое дело, что технологии сходны, и поэтому человек может работать и там. Уходят в экономику, что я вполне приветствую, но надо понимать, что это тоже не социология.

Я твёрдо убеждён, что в ближайшее время вероятность полноценной демократии минимальна, так же как и распространение гражданских отношений, доминирующих в обществе, соответственно, будут присутствовать системные ограничения на развитие социологии.

*– Вы сейчас в основном занимаетесь исследовательской работой или преподаванием?*

– Очень трудный вопрос! Если в последние месяцы, то в основном исследовательской работой. Я окончил небольшую книгу «Российский порядок: вектор перемен», не знаю, удастся ли её напечатать. В ней речь идёт о том, какова сегодня ситуация в России, каковы ее исторические корни, каковы выходы из неё.

*Беседовала Анна Широкова, студентка факультета социологии ГУ-ВШЭ.*